

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade De Filosofia E Ciências – Campus de Marília.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

CAMILA BARBOSA SABINO

LEI NATURAL E LEI CIVIL EM J-J ROUSSEAU

MARÍLIA – SP
2015

Sabino, Camila Barbosa.

S116l Lei natural e lei civil em J-J Rousseau / Camila Barbosa Sabino. – Marília, 2015.

98 f. ; 30 cm.

Orientador: Ricardo Monteagudo.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2015.

Bibliografia: f. 93-98

1. Rousseau, Jean Jacques, 1712-1778. 2. Contrato social. 3. Ciência política - Filosofia. 4. Filosofia moderna. 5. Direito natural. 6. Direito - filosofia. I. Título.

CDD 190

CAMILA BARBOSA SABINO

A LEI NATURAL E LEI CIVIL EM J-J ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Monteagudo.

Marília – SP
2015

A LEI NATURAL E LEI CIVIL EM J-J ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, na área de concentração História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Ricardo Monteagudo – Doutor- Departamento de Filosofia - UNESP

2º Examinador: Profa. Jacira de Freiras – Doutora- UNIFESP

3º Examinador: Prof. Claudio Araújo Reis – Doutor- UNB

Marília, 30 de Março de 2015.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida e do entendimento e a minha família pela estrutura;

A meu esposo pelo amor que compartilhamos;

Aos meus poucos amigos pelo apoio;

Ao Prof. Dr. Ricardo Monteagudo, por suas valiosas orientações, por seu incentivo, por sua dedicação em acompanhar minha vida acadêmica, seus conselhos e por sua amizade;

Aos Professores, Dra. Jacira de Freitas e Dr. José Benedito de Almeida Júnior que deram preciosas observações no exame de qualificação;

Ao Dr. Claudio Reis pela disponibilidade em participar da banca composta para a defesa do trabalho;

Aos demais professores do Mestrado em Filosofia da UNESP, pelas aulas preciosas;

Aos colegas de curso pela boa convivência;

Aos funcionários da secretaria do Mestrado, pela colaboração;

A CAPES, que contribuiu financeiramente para a realização desta pesquisa.

RESUMO

O objetivo da pesquisa é compreender o conceito de Lei Natural e Lei Civil na obra de Rousseau e analisar a possibilidade de uma relação entre estes dois conceitos e formação de uma concepção única de Lei. Porém, constatou-se que existe uma interseção e uma interdependência entre conceitos de Lei Natural e Lei Civil construído dentro de uma linearidade que se inicia no plano hipotético do *Segundo Discurso* e se concretiza no plano histórico do *Contrato Social*, mas não há possibilidade de formar um único conceito de Lei. Ou seja, a Lei Natural emerge no estado de natureza e pode ser definida como conjunto de princípios naturais compartilhados entre o homem e a natureza, dentre eles: amor de si, piedade e princípios naturais que distinguem os humanos e dos outros seres, a saber: liberdade e perfectibilidade. Tais princípios impulsionaram o homem, naturalmente solitário e sem noções de moralidade, a perfazer modificações em sua relação com a natureza no sentido de melhorar as condições de sobrevivência e gradativamente intensificar suas interações sociais, situação que, apesar de ter trazido ampliação consciência de si e do outro e o amadurecimento moral, acentuou a progressão da desigualdade que culminou num “estado de guerra” que é finalizado com o pacto social ou pacto dos ricos. Este institui “justiça” e o “direito”, através de uma proposta de uma igualdade jurídica, que pode ser considerada uma expressão de maturação dos cidadãos no que se refere à concepção Lei. Porque esta, que até então, era um conjunto principiológico sem exigibilidade, passa, a partir do estabelecimento do contrato a ter força coercitiva que dará, diferentemente do pacto que é ato primitivo de natureza contratual, movimento e vontade ao corpo político. E nesse movimento legislativo os súditos devem primeiramente, se observar enquanto partícipes da autoridade soberana através do entendimento que pressupõe a sua própria consciência submissa à razão individual e coletiva. Consciência esta que faz do homem o senhor verdadeiro de si, pois a obediência à lei civil prescrita é sua própria liberdade, pois ele que a elaborou. Em um segundo momento, já na construção da vontade - denominada vontade geral padrão- os súditos devem entender, que matéria sobre a qual se delibera é absolutamente geral; que todos os cidadãos participam do processo de tomada de decisão; que cada indivíduo manifesta sua opinião sobre a conformidade ou não da proposta ao interesse comum. Após a demarcação destas etapas e a posterior manifestação da vontade através do sufrágio – vontade geral decisão- é que as Leis Civis se tornarão expressão legítima da vontade geral.

Palavras-chave: Lei. Lei Natural. Lei Civil.

ABSTRACT

The research is aimed to understand the concept of Natural Law and Civil Law in the work of Rousseau and to examine the possibility of a relationship between these two concepts and the formation of a single conception of Law. However, it was found that there is an intersection and interdependence between the concepts of Natural Law and Civil Law built inside a linearity that begins in the hypothetical plan of the *Second Discourse* and that is realized on the historical level of the *Social Contract*, but there is no possibility of forming a single concept of Law. That is, the Natural Law emerges in the state of nature and it can be defined as a set of natural principles shared between man and nature, among them: love of self, compassion and natural principles that distinguish humans and other beings, namely: freedom and perfectibility. Such principles drove the man, naturally lonely and without notions of morality, to make changes in his relationship with nature to improve the living conditions and gradually intensify his social interactions, a situation that, despite having brought expansion of his own conscience and self-awareness the other and moral maturity, highlighted the progression of inequality that culminated in a "state of war" that ends with the social pact or pact of the rich. It establishes "justice" and "right", through a proposal for a legal equality, which can be considered as an expression of citizen maturation regarding the Law conception. Until then, this was a logical principle set without enforceability and from the establishment of the contract it begins to have coercive force that, unlike the pact that is a primitive act of contractual nature, is going to give movement and will to the political body. And in this legislative movement the subjects should primarily observe themselves as participants in the sovereign authority by the understanding which presupposes their own conscience submissive to individual and collective reason. This consciousness makes man the true master of himself, for obedience to the prescribed civil law is his own freedom, because he has developed it. In a second step, in the construction of the will - called general standard will - subjects must understand what matter on which to act is absolutely general; that all citizens participate in the decision-making process; that each individual expresses his opinion on the conformity or not of the proposal to the common interest. After the demarcation of these steps and the subsequent expression of the will through the ballot - decision general will - is that the Civil Laws will become a legitimate expression of the general will.

Keywords: Law. Legislation. Natural Law. Civil Law

SUMÁRIO	
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – TEORIAS SOBRE A CONCEPÇÃO DE LEI	12
1.1 A natureza divina da lei em Platão	12
1.2 Cícero e a lei natural com conteúdo racional.....	17
1.3 A Lei e a escravidão natural em Aristóteles.....	19
1.4 Os argumentos de Grotius sobre a Lei.....	23
1.5 A Concepção Hobbesiana de Lei.....	25
CAPÍTULO 2- O CONCEITO E AS CARACTERISTICAS DA LEI NATURAL	28
2.1 A crítica de Rousseau ao verbete “Direito Natural.....	28
2.2 O Estado de Natureza	34
2.3 A concepção de Lei Natural.....	40
2.4 Princípios que regem a Lei Natural	43
2.4.1.1 Princípios naturais compartilhados: Homem & Natureza.....	43
Amor de si	43
Piedade	46
2.4.2. Princípios naturais distintivos: Homem & Natureza	47

Liberdade	48
Perfectibilidade.....	51
2.5.Limites da Lei Natural.....	53
CAPÍTULO 3- A CONCEPÇÃO DE LEI CIVIL EM ROUSSEAU	60
3.1 O Contexto da Lei Civil no Contrato Social	60
3.1.1 O Direito Político e o “plano do dever-ser”	60
3.2.2. A perda da transcendência da Lei	65
3.2 A construção da Lei Civil.....	67
3.2.1. Os costumes e a religião civil na legitimação das Leis.....	68
3.2.2. A colaboração do povo na construção de Leis	70
3.2.3. O papel do Legislador na construção da Lei	72
3.3 A concepção de Lei Civil em Rousseau.....	75
3.2.2. A Lei Civil como manifestação do entendimento	78
3.2.3. A Lei Civil como manifestação da vontade	82
3.4. Limites do poder Soberano.....	89
CONCLUSÃO.	93
REFERÊNCIAS	97

INTRODUÇÃO

O conceito de lei natural decorre da discussão acerca do direito natural. E esta possui uma ressonância filosófica profunda, pois, a aurora da filosofia coincide com o surgimento dos conceitos *physis* e *nomos*. Estas definições desvelaram as leis que se ocultavam na natureza (FABRE, 2002). Assim, a filosofia ao reconhecer a natureza como uma prioridade fundamental fez com que o direito natural parecesse mais profundo e verdadeiro do que os sistemas de direito positivo. De acordo com Fabre (2002), essa situação instaurou a seguinte celeuma que atravessaria séculos: a natureza é autoridade suprema pelo qual o direito político deveria se referir para munir-se de força ou a natureza desaparece diante das convenções entre os homens?

É possível inferir que interrogar sobre a existência de uma lei natural não é mera questão ideológica, mas implica em reconstruir as raízes do debate sobre a temática, começando por Sócrates e Platão, Cícero, Aristóteles e por fim passando por Grotius e Hobbes, conforme é desenvolvido no Capítulo 1.

No Capítulo 2, o debate primeiramente centraliza-se na *Enciclopédia* de Diderot e D'Alembert, mais especificamente no embate travado por Rousseau, em relação à definição de “Direito Natural” disposta na obra acima referida. Nos itens posteriores é explicitado “o novo olhar” trazido pelo genebrino sobre o conceito de lei natural por meio do *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens* da seguinte maneira: 1.º Investigando a forma como autor dispõe a suposta genealogia que faz do homem no estado de natureza e 2.º Examinado os princípios naturais que regiam aquele estado.

Ademais, será observado no mesmo Capítulo, que como o estado de natureza, por ser um período, é primordialmente caracterizado pela solidão, foi transformado pelos homens que abandonaram a inércia da condição primitiva. Estabelecendo, portanto, uma divisão natural, de força, habilidades e idade, que seriam fatos naturais, ou desigualdades naturais, que desencadeou juntamente com o aparecimento de novas tecnologias como a agricultura e a metalurgia, no estabelecimento do pacto social e posterior “abandono” das Leis Naturais. Estas, que antes do contrato tinham um status principiológico, após o pacto passa gozar de status referencial metafísico, ou seja, ela se metamorfoseia na forma de costumes e da religião civil, ambos estabelecidos pelo Legislador.

No Capítulo 3, será investigada a maneira como Rousseau constrói a concepção de Lei, estabelecendo a seguinte hipótese teórica: A discussão da Lei como “manifestação

da vontade geral” não encerra o debate acerca do conceito suprarreferido, apenas aponta seu objetivo final e precípua. Isso porque, o genebrino aponta claramente no Capítulo “Da Lei”, que é preciso obrigar uns a conformarem a vontade à razão, e a outros, é necessário ensinar a conhecer o que querem. Dessa maneira, para que a vontade possa escolher o bem, é necessário que conheça esse bem. Esta, não pode querer algo que não conhece. Nas palavras do autor: “Deseja-se sempre o próprio mostrado bem, mas nem sempre se sabe onde ele está” (FABRE, 2002). Assim, por ser tarefa do entendimento encontrar ou conhecer o bem verdadeiro e apresentar à vontade, conclui-se que são dois atos distintos que dão origem a uma lei e também compõem o seu conceito: um ato de vontade que pressupõe um ato de entendimento. Em outras palavras, para que Lei Civil se torne a expressão, efetiva, legítima, da vontade geral deve ter como pressuposto um ato do entendimento seguido por um ato de vontade, ou seja, a vontade quer o bem, mas é tarefa do entendimento (razão) encontrar esse bem.

CAPÍTULO 1. TEORIAS SOBRE A CONCEPÇÃO DE LEI

1.1 A natureza divina da lei natural em Platão

A história da Grécia Antiga é caracterizada por constantes invasões e pelo contato direto com o Oriente. Esses fatores desencadearam o surgimento do pensamento filosófico que se opôs, como afirma Vernant (1981), às formas sobrenaturais, fantasiosas que o mito usava para explicar o mundo. Também a Filosofia, como atividade política, questionava e buscava o *logos*, a verdade, o pensamento demonstrado e comprovado.

A queda do sistema palaciano herdado dos cretenses, que ganhou uma forma própria no Reino Micênico, foi decisivo para a quebra do equilíbrio farsante do *anáx*, o rei: O soberano como senhor absoluto era responsável e dominava todos os setores da vida social do povo. Isso com apoio dos seus subordinados diretos: os escribas, funcionários reais, entre outros, que expandiam os seus desejos por todo o território do reinado. Todavia, tal situação gerou embate entre a aristocracia, rica e dona das terras, com os aldeões, pobres e trabalhadores da terra. E foi em meio a esses conflitos de grupos opostos que surgiram os primeiros sinais de discussão, debate, enfim de política.

E é, pois, nas cidades gregas que a atividade política tomará a vida dos cidadãos. E o marco para tal acontecimento é a palavra. Assim, frente a essa realidade, em que a vida do grego é levada a público, tornar-se-á, a palavra por excelência um instrumento político. Em outros termos, é a palavra o encontro das contradições, da argumentação e do debate. Vernant (1981) começa o capítulo IV (*O universo espiritual da pólis*) com a ideia de que, com o nascimento da pólis – isto é, da cidade democrática, organizada a partir de conflitos e negociações entre forças opostas, o instrumento político por excelência e a chave de toda autoridade no Estado passa a ser *a palavra*, utilizada na construção dos argumentos.

Os gregos chegam a fazer surgir da palavra argumentativa uma divindade: *Peithó*, a força da persuasão (Vernant, 1981). Pois é através da persuasão que se vencem esses confrontos e no processo de aparecimento da democracia, a palavra passou a assumir sempre a forma de debate entre contrários, discussão e argumentação. Passou a supor também um *público* que atue como *juiz último* nesse conflito. A aceitação pelo voto do público, quando se diz algo, passou a medir a força persuasiva dos discursos e a dar vitória ao "mais forte" deles. O *logos*, então, assume uma função política, fazendo aparecer na linguagem, na oratória, elementos de demonstração, análise e argumentação.

Vernant (1981) nos diz que: "A arte política é essencialmente esse exercício da linguagem. O *logos*, na sua origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política". Historicamente, as análises retóricas e sofisticadas do *logos* como instrumento de poder é que abriram caminho ao levantamento, por Aristóteles, de um saber *teórico* (e das regras de demonstração) com uma *lógica do verdadeiro* – em oposição ao saber "prático" (persuasivo) com sua lógica do provável e do verossímil.

Um universo religioso tradicionalmente restrito aos círculos aristocráticos vai migrando para a esfera pública na medida em que se populariza ficando sujeito, pela exposição pública, a críticas e controvérsias. No plano intelectual, essa polarização e publicação se dará pela escrita, agora de domínio público – e "elemento de base da *paideia*" (VERNANT, 1981), isto é, da educação grega.

Surge a reivindicação de se escreverem as leis (a justiça, ou em termos gregos, a Diké), assegurando-lhes permanência e fixidez. Segundo Vernant, os cidadãos pretendiam fazer desse saber um bem comum da cidade, suscetível de, como a lei, impor-se a todos. Com isso se vai passando aos poucos do saber esotérico (secreto, ensinado apenas para os "iniciados") para o saber exotérico (público).

Esse processo, diz Vernant (1981) – acompanha o fim dos mistérios: os objetos sagrados (e seu culto), que pertenciam a diferentes grupos aristocráticos e acentuavam "seu parentesco com certos deuses" foram trazidos a público, ganhando com isso uma objetividade nova. Ao mesmo tempo foram se reduzindo a imagens (espetáculos) referentes ao divino, passando a consistir, todo ele, um *percipi* (um perceber).

Assim, *polis*, de fato, começa a existir desde o momento em que o público se opõe ao privado e a certos processos secretos passam a ser praticados abertamente. A vida social é vista às claras, fica mais perceptível. Ganha, com isso, publicidade e divulgação. Leva à análise e avaliação o conjunto de condutas, valores, conhecimentos e técnicas tidos como verdadeiros. A escrita, não mais como especialidade dos escribas, porém como bem comum de todos os cidadãos, terá quase o mesmo valor da palavra falada o que permitirá no plano intelectual uma intensa divulgação da vida social da polis. Anaximandro e Ferecides, por exemplo, tornaram públicos seus saberes por meio de livros. As sabedorias ao serem escritas e divulgadas deixam de ser segredos, passando a ser verdades conhecidas, ainda que não sejam acessíveis a todos. Outro fator relevante é que, quando escritas as leis da cidade, elas passam a ser conhecidas e aplicadas a todos da mesma

forma. Simultaneamente a escrita, como explica Vernant (1981) também foi um triunfo para estabilização dessas normas comuns¹ e suplantou regras imprecisas e lábeis².

Todavia, não tardaram em surgir dificuldades no poder das palavras que acompanhavam as ideias. Primeiramente, a lei foi denominada *thesmos* que significa determinar, depois, no começo do século V, a palavra *nomos*, que tinha acepções diversas na língua grega, penetraram na vida política, designando ao mesmo tempo o *nomos humano* (lei laica) e *nomos divino* (lei que regia o universo em uma dimensão cósmica). Nas palavras de Goyard-Fabre (2002, p. 8):

[...] de fato, a palavra *nomos* tinha acepções diversas na língua grega gerando uma ambiguidade que viria a criar problemas: embora o *nomos humano* designasse a lei laica e positiva (“determinada”) das Cidades, falava-se também de um *nomos divino* que regia o universo e possuía, como tal, uma dimensão cósmica: por exemplo, esse *nomos divino* fazia com que todos os animais da terra se entre-devorassem; ou que todos os homens fossem, no mundo inteiro, capazes de justiça.

Essa aparente ambiguidade tem explicação, pois, para os gregos, essa lei escrita (*nomos humano*) poderia ser frágil e mutável, mas também seria capaz de tornar-se o reflexo da lei divina (*nomos divino*), ou seja, são complementares, sendo que aquela pode ser limitada, e esta, apesar de não escrita, transcende ao homem que, “por ela ninguém é marginalizado ou excluído” (GOYARD-FABRE, 2002).

Assim, manifestou Sócrates na *República*³, contra Protágoras⁴ e contra Antifonte, quando declarou seu anseio de que a lei das cidades seguisse a ordem hierárquica da natureza. Para o autor, a incompletude do homem, que precisa de objetos para sobreviver, gera a necessidade de aproximação em um determinado espaço geográfico formando, por conseguinte, uma comunidade elementar que ainda é natural chamada por Platão de “a

¹ Em Vernant (1981): “Platão, As Leis, Livro III, insiste no papel desempenhado pela escrita, que ao fixar regras até então dependentes de tradições mais ou menos sólidas e entregues à interpretação arbitrária de cada qual, muito rapidamente tornou-se um meio de emancipação social e política”.

² “Isso é atestado pelas obras dos grandes legisladores, como Licurgo em Esparta, Drácon e Sólon em Atenas” GOYARD-FABRE. (2002, p.8).

³ PLATÃO, a República, 369 a -370 a. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 5ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1987.

⁴ Protágoras (cf. Platão, Protágoras, 320a -322d) diz em suma que o homem, em sua natureza ou por natureza, não é um animal social ou político. Nascido solitário, não tem a necessidade de uma existência comunitária. Recebeu de Prometeu, graças ao fogo furtado de Hefesto, “o gênio criador das artes”. Mas, cada vez que os homens se agruparam para formar uma Cidade opuseram –se uns aos outros e, “por não possuir a arte política” entre dilaceraram-se. Então Hermes, mensageiro de Zeus trouxe o “sentimento da honra e do direito”. Esse sentimento tinha por finalidade criar entre eles uma amizade que tornasse possível a vida social. Com efeito, selar uma aliança ou concluir uma convenção é opor-se a natureza. Apud. GOYARD-FABRE (2002).

cidade das necessidades”. Nela, a causa e a finalidade de todos os ofícios é a manutenção do corpo, que não pode ser autossuficiente: “Os fundamentos da Cidade são nossas necessidades” (369 c), pois (370 a) a natureza não deu a todos os mesmos caracteres ou as mesmas disposições e fez um para uma coisa, o outro para outra. As diferenças e as complementaridades naturais repercutem na Cidade

Platão⁵, na obra “As Leis”, a cidade descrita se afigura como uma teocracia em que os magistrados assumem a dignidade de intérpretes da vontade divina, ou seja, o autor destaca a importância da concepção da natureza essencialmente divina da lei e, portanto, da proposição do caráter fundamentalmente teológico do *nomos* que deve governar o funcionamento da vida cívica.

Na religiosidade grega, no contexto vivido por Platão, o culto divino sacralizava toda a ordem social e dava vida à identidade da comunidade, como afirma Vernant (1990, p. 450) a respeito da compreensão de divino na época, “O divino é o fundo da natureza, o tecido inesgotável, a tapeçaria sempre em movimento onde sem fim, em que se desenham e se apagam as formas”.

Com efeito, em um dado momento do diálogo, o Estrangeiro de Atenas, principal personagem da obra, apresenta a lei como uma imitação ou reflexo da razão no seio da cidade, mais precisamente como uma distribuição derivada de uma determinação do intelecto⁶.

Ora, esse governo da razão através da lei coincide, para o Estrangeiro de Atenas, com o governo do próprio deus, porquanto, segundo ele, a razão é o que há de mais divino e imortal em nós, de forma que a sua imitação através do *nomos* é, assim, a imitação de um modelo divino⁷. Isso significa que, do ponto de vista da sociedade política, a soberania da lei que faz às vezes do governo da razão no plano histórico da cidade deve assumir a forma teológica da soberania do deus. É precisamente nesse sentido que, em um momento crucial do livro IV, o Estrangeiro proclama, em explícita polêmica contra o relativismo de Protágoras, que o deus, e não o mero homem será na cidade a ser por ele fundada com seus companheiros, a medida última de todas as coisas, o *nomos* supremo ao qual devem ser remetidas todas as práticas e normas humanas⁸.

⁵ Nasce em Atenas em 427-8 e morre no século IV, em 348-7 antes de nossa era, nascendo um ano após a morte de Péricles e morrendo no contexto de expansões territoriais, dez anos antes de Felipe da Macedônia na Batalha de Queroneia conquistar o mundo grego.

⁶ PLATÃO, As Leis IV, 714 a. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999;

⁷ PLATÃO, As Leis IV, 713 e. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999;

⁸ PLATÃO, As Leis IV, 716 c. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999;

E a principal consequência resultante desta conexão é que a lei, que deve presidir ao funcionamento da cidade, terá que ser concebida necessariamente como uma lei divina, isto é, como uma lei derivada de um princípio transcendente e superior à vontade do homem, do que se segue, evidentemente, que o modelo político adotado pelas Leis, na medida em que se baseia na soberania dessa lei divina, será uma espécie de teocracia, o que equivale a dizer que, nele, política e religiosidade se entrelaçam de forma essencial em todos os âmbitos da vida civil (Oliveira, 2007). E, de fato, como destaca Oliveira (2007), uma leitura atenta do diálogo mostra que a religiosidade permeia toda a estrutura social da *politeia* por ele proposta, determinando-se como a instância legitimadora última de suas práticas, normas e valores. Strauss apud Oliveira (2007) diz que é por isso possui uma onipresença inequívoca, revelando-se, como o fundamento precípua da vida comunitária e da moralidade cívica.

Assim, na medida em que se compreende o caráter teológico da tarefa legislativa é possível entender que o objetivo do legislador da obra *As Leis* é conferir as mais variadas práticas e atividades da *polis* uma significação religiosa apropriada, um sentido sagrado e venerável, capaz de suscitar nos cidadãos os sentimentos de temor e de respeito⁹. Com efeito, Platão não cria um novo credo, não institui novos deuses, não estabelece novos ritos, mas simplesmente se apropria de todo aquele aparato que lhe oferecia a religião grega tradicional, a qual era, essencialmente, uma religião pública ou civil para legitimar as leis da comunidade democrática.

1.2 Cícero e a lei natural com conteúdo racional

No *De Legibus*, livro primeiro, Cícero apresenta um jusnaturalismo estóico, definindo a lei natural como razão [*ratio*] que sustenta toda a Natureza¹⁰ sendo comum aos homens e aos deuses e que é chamada lei [*lex*] apenas quando apreendida, ou traduzida, pela mente humana. Em outras palavras a razão universal, é uma força [*vis Naturae*] que sustenta a coesão de todos os corpos na Natureza a citar Cícero (1968, p.11):

⁹ Ibidem

¹⁰ I§18. “(...) a lei é a razão suprema intrínseca à natureza [*lex est ratio summa insita in natur*] que nos manda o que devemos fazer e proíbe as coisas contrárias. E esta mesma razão, quando firmada e realizada pela mente humana, chama-se lei. CÍCERO. *Traité des Lois*, p.11, Tradução de Georges de Plinval. 2ª Ed. Paris, Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968

Se estamos corretos, como nos parece, devemos derivar a noção do direito da noção de lei. Pois a lei é a força da natureza [*naturae uis*], a mente e a razão do prudente [*mens ratioque prudentes*] e também a regra do direito e das injúrias [*iuris atque iniuriae regula*]. Como nosso discurso é feito para todo o povo, devemos falar popularmente e chamar de lei o texto que sanciona por escrito o que se quer seja com mandamentos ou proibições [*appellare eam legem quae scripta sancit*]. Mas para fundamentar o direito tomemos como origem aquela suma lei que, comum a todos através dos séculos, nasceu antes que fosse escrita uma lei qualquer ou antes que qualquer cidade fosse constituída.

Desta noção de razão como força que alenta a coesão de todos os corpos da Natureza (CÍCERO apud ROCHA, 2011) segue a definição de virtude como força, definição que é própria do materialismo estoico e está ligada, sobretudo, ao *animus* e às ações do corpo na *práxis* diferentemente da definição platônica de virtude, que está ligada ao repouso teórico no conhecimento do bem. Vale ressaltar que Cícero não escreve para filósofos que deveriam se tornar políticos, mas para os senadores que, exercendo suas magistraturas na república romana, ocupavam-se com a filosofia para investigar questões de moral e política.

Cícero concebe a natureza como uma Cidade, com suas leis fixas e eternas, assim como é apresentada no sonho de Cipião¹¹, em que todos participam, ou seja, tanto os homens como os deuses. Os indivíduos virtuosos, segundo Cícero, são recompensados naturalmente pela própria virtude¹², ao passo que os viciosos são punidos e torturados pelas suas próprias paixões¹³. No plano coletivo, as leis desta Cidade sustentam as amizades entre os virtuosos e as inimizades entre os viciosos.

¹¹A descrição do famoso *Sonho de Cipião* encontra-se no sexto capítulo do *De Republica*, de Cícero. Cipião apresenta a Natureza como uma grande Cidade, cujas leis, fixas e eternas, sancionam a virtude e condenam o vício, de tal maneira que os cidadãos que realizassem a virtude nas magistraturas de Roma obteriam, pelas leis fixas e eternas da Natureza, o direito de fruir eternamente do *sumo bem*, ao passo que os cidadãos que realizassem os vícios, pelas mesmas leis fixas e eternas da Natureza, seriam punidos eternamente com os suplícios dos vícios e a privação do *sumo bem*. Rocha, A. M., Jusnaturalismo estoico e republicanismo no De Legibus de Cícero, *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 19, 2/2011, p.227-247. No estoicismo do grupo de Cipião, esta concepção está ligada a uma cosmologia e a uma teoria do tempo histórico. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/site/cefp/Cefp19/rocha.pdf>>. Acesso em: 23.03.2013.

¹²I, §25. “Segue disso que conhece Deus todo aquele que conhece ou como que lembra de onde ele se originou. [*unde ortus sit*]. A virtude que se encontra nos deuses e nos homens é a mesma e não há outro gênero além dela. A virtude [*virtus*], com efeito, não é nada mais que a natureza mesma realizada em seu sumo.” CÍCERO. *Traité des Lois*, p.14. Tradução de Georges de Plinval. 2ª Ed. Paris, Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968.

¹³I, §44. “A natureza não distingue apenas entre o direito e a injúria [*ius et iniuria*], mas também entre as ações honestas e as torpes [*sed omnino omnia honesta et turpia*]. Pois, desde que a nossa inteligência [*communis intelligentia*] nos fez conhecer e sentir as coisas que entram no ânimo, nos ensinou a considerar as ações honestas como virtudes e as torpes como vícios [*honesta in uirtute ponuntur in uitiiis turpi*].” CÍCERO. *Traité des Lois*, p. 25. Tradução de Georges de Plinval. 2ª Ed. Paris, Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968.

Se no livro I conceito de força surge para refletir acerca da lei da Natureza. No livro III¹⁴ esta mesma concepção eclode com a finalidade de pensar qual é a lei natural que rege o ofício do legislador humano, ou seja, qual é o princípio natural que comanda a atividade dos legisladores. *Marco* inicia, o livro III, definindo a lei da Natureza que rege o ofício dos magistrados, qual seja, prescrever leis, partindo de ações corretas [*recta*] e úteis. E tal ofício de prescrever está condicionado às leis da Natureza (CICERO, 1968, p. 82):

A força do magistrado é prescrever coisas retas e úteis pelas leis. Os magistrados estão submetidos à lei e o povo está submetido aos magistrados: o magistrado é a lei falando e a lei é o silêncio do magistrado.

Em outros termos esta lei natural que, como força natural ou física, condiciona o ofício do magistrado deve ser entendida como a ordem da Natureza que sustenta as cidades, as casas [*domus*], os mares, o mundo: esta ordem é o *imperium naturae* no qual os fundamentos são as leis naturais válidas tanto para os homens como para os deuses, a saber, ainda de acordo com CICERO, 1968, p. 82:

Nada é mais apropriado ao direito e à ordem da natureza – que, como eu já disse, entendo ser a lei – do que o *imperium* sem o qual nenhuma casa [*domus*], nenhuma cidade [*civitas*], nenhum clã [*genus*] e nem o gênero humano, a natureza das coisas [*rerum natura*] e nem o próprio mundo poderiam existir. Pois o mundo obedece a deus, os mares e terras ao mundo e, assim, a vida dos homens está submetida á suprema lei [*supremae legis*].

Convém observar, por fim, que a república construída por Cícero é a *coisa pública* de povos livres, isto é, povos que não obedecem a monarcas ou a outros povos quaisquer, pois que obedecem às próprias leis civis que fizeram para si mesmos.

1.3 A escravidão natural de Aristóteles

¹⁴Nos livros segundo e terceiro do *De Legibus*, Cícero interroga como deve ser as instituições de uma Cidade organizada não por deuses, como o *Olimpo*, mas por homens, como *Roma*, para que favoreçam os cidadãos virtuosos e condenem os viciosos. No livro II trata das instituições religiosas e no livro III das instituições laicas que entram na organização da Cidade, mas por homens, como *Roma*, para que favoreçam os cidadãos virtuosos e condenem os viciosos, a saber: I, §23 “Como nada é melhor que a razão e que ela é a mesma tanto no homem como em Deus, também ela é a primeira sociedade estabelecida entre Deus e os homens [*prima homini cum deo rationis societas*]. Mas entre aqueles em que a razão [*ratio*] é comum, também a reta razão [*recta ratio*]; e como ela é uma lei, devemos julgar que os homens e Deus têm uma sociedade fundada na lei. E se entre eles há a lei comum [*communis legis*], também entre eles há o direito [*jus*]. Mas aqueles que têm leis e direitos comuns vivem sob a mesma Cidade.” CÍCERO. *Traité des Lois*, p. 13. Tradução de Georges de Plinval. 2ª Ed. Paris, Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968.

Aristóteles, “repensando em suas Políticas a mensagem platônica, decifra na natureza das leis da Cidade a expressão da “natureza das coisas” (FABRE, 2002, p. 29). Logo, fica claro que, para ele, a lei é inseparável de sua filosofia da natureza. Assim, sendo a natureza constituída a um só tempo de matéria e de forma — “ou seja, não sendo simplesmente nem um dado empírico inerte, nem uma Ideia do céu inteligível” (Ibdem) — ela obedece a um princípio imanente de organização.

De acordo com Aristóteles para desenvolver o caráter virtuoso nos cidadãos, a cidade se vale de alguns instrumentos e a lei é um deles, pois além de ser auxiliar da moral enquanto instrumento de prescrições de boas ações, ou seja, a lei, ao ditar as ações que os homens devem ou não praticar, tem a função de orientar as ações desses homens em vista do bem, suscitando nos homens que a praticam suas prescrições de maneira habitual uma disposição para agir virtuosamente, em outros termos, cumprindo a função de educar os homens para a virtude moral. Virtude esta definida pelo filósofo como uma “disposição para agir de forma deliberada, consistindo em uma mediania relativa a nós, a qual é racionalmente determinada e como determinaria o prudente.”¹⁵

Assim, enquanto uma arte, devido à sua finalidade específica, é questão de destreza, isto é, de saber e de habilidade, a prudência que é inseparável da *virtude moral* permite alcançar a vida boa que é o fim natural do homem. A lei, sempre superior às artes, é dita boa em razão de sua conformidade à ordem natural das coisas. Tal assertiva tem implicações profundas na teoria aristotélica, pois, ao se entender a existência de uma *virtude moral* que se conforma à natureza ou obediência universal da lei natural deve-se, atentar para a consequência disto, qual seja, a existência de uma desigualdade natural que fornece justificação suficiente para o caráter não igualitário das condições na Cidade. Essa ideia leva Aristóteles, no Livro I da *Política*, a legitimar a escravidão.

Na obra supramencionada, Aristóteles não tem somente o objetivo de descrever e classificar as diferentes e possíveis relações que se instauram no interior da casa (*oikos*), mas, sobretudo, distingui-las das relações tipicamente políticas: sua crítica está direcionada àquelas concepções - como a platônica - que, não aceitando a distinção entre os dois âmbitos, transpunham as relações típicas do âmbito doméstico para o político, a saber:

aqueles que acreditam que o homem de governo (*politikón*), o rei (*basilikón*), o chefe de família (*oikonomikón*), o senhor de escravos

¹⁵ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*, II, 6, 1106b36-1107a 1. VALLANDRO, L. & BORNHEIN, G. Tradução: L. Vallandro e **Os Pensadores, III**: Aristóteles. G. Bornhein da versão inglesa de W. Ross. Organizador: J. A. Motta Pessanha. São Paulo: Abril, 1987.

(*despotikón*) sejam o mesmonão se expressam bem; eles não vêem, em cada um deles, que uma diferença de mais ou menos e não uma diferença de espécie; comose, por exemplo, se são poucas as pessoas submetidas temos o senhor de escravos (*despotés*), se em maior número o chefe de família (*oikonomikón*), se ainda maiores, o homem de governo(*politikón*) ou o rei (*basilikón*), quase que não existisse nenhuma diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade. Com relação ao homem de governo e ao rei, eles acreditam que, quando alguém exercita o governo sozinho, é um rei; ao contrário quando o exercita em conformidade com os princípios da ciência política e ora governa, ora é governado (*árchon kai archómenos*), então é um homem de governo (*politikón*). Mas isto não é verdadeiro. (TOSI, 2003, p. 71)

A questão suscitada neste trecho, por Aristóteles, além de centrar-se na existência de formas distintas de governo do homem sobre o outro homem, também tem o intuito de distinguir e preservar o espaço da liberdade dos cidadãos, que não podiam ser governados como se fossem escravos.

Assim, ante a assertiva dos críticos da escravidão¹⁶ que declaravam: 1º Que a escravidão não é a condição natural dos homens, mas que contraria à natureza porque todos os homens são livres por natureza; 2º Que a escravidão, como instituição, foi introduzida em virtude da lei do mais forte e não encontra justificção senão na pura violência, que não pode ser o fundamento do justo, Aristóteles precisava, encontrar uma justificativa “racional” para escravidão que não se fundamente só no uso da força. Desta exigência nasce à famosa distinção entre “escravo por lei e por natureza”:

Escravidão e escravo são tomados em dois sentidos diferentes: existe, com efeito, um escravo e uma escravidão conforme a lei (*katà nómon*) e esta lei é uma convenção (*omologia*) pela qual quem foi vencido em guerra pertence ao vencedor. Ora, é precisamente contra este direito convencional que muitos homens de lei apresentam uma ação de ilegalidade (*graphéparanomôn*) como costuma ser feito quando se acusa um orador político (*rétor*): eles consideram estranho que um homem, que pode exercitar a violência e que é superior em força, faça da vítima de sua violência o seu escravo e o seu súdito. Mesmo entre os sábios (*sophoi*) há quem pense de uma maneira ou de outra. (AMARAL; GOMES, 1998, p. 1255a 5- 12)

O escravo por natureza, conforme dispõe Aristóteles é ao mesmo tempo uma propriedade e um instrumento “animado”, como afirmam Amaral e Gomes (1998) em Política I: “Um ser que, por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro, mesmo sendo homem, este é por natureza, um escravo. Pertence a um outro que, mesmo sendo

¹⁶Entre os críticos da escravidão estavam o orador Alcídamente de Élida, discípulo de Górgias, (a única citação desta opinião se encontra em Aristóteles, *Retórica*, I, 13 1373b 18) e os sofistas Antifonte e Licofrone;

homem, é objeto de propriedade e instrumento ordenado à ação e separado.” E o escravo pela lei é aquele quem foi vencido em guerra pertence ao vencedor.

Para os autores, portanto, a escravidão legal seria justa somente no caso em que escravos, por lei e por natureza coincidissem. De outra forma, pode acontecer que “pessoas consideradas nobilíssimas (*eugenestatoi*) sejam escravas e filhas de escravos, caso sejam feitas prisioneiras e vendidas”. (Amaral; Gomes, 1998)¹⁷

Assim, a escravidão natural e por lei, é mais que justificável na teoria aristotélica, isto porque a concepção de justiça declarada por Aristóteles é distributiva e não comutativa, ou seja, longe de ser igualitária, ela é *hierárquica* e se insere numa escala *orgânica* em que tudo está ligado. A justiça supõe a desigualdade, pois são as diferenças que formam as complementaridades. FABRE, 2002, p.23 esclarece que para o referido autor a desigualdade se fundamenta na razão, a saber:

As desigualdades não são nem privilégios nem insolências; na perspectiva organicista e holista que ele adota para definir a Ordem da Cidade, as desigualdades se fundamentam na razão e correspondem à obrigação que todos os seres e têm de desempenhar sua *função* no seu *lugar* na *totalidade*: perspectiva globalizante que, evidentemente, acarreta condenação do individualismo crescente que a democracia ateniense instala.

A existência de “escravos por lei e por natureza” se faz presente na arquitetura do discurso de Aristóteles, conforme mencionado acima, ou seja, trata-se de uma consideração de valor universal sobre a ordem hierárquica natural que governa todos os seres vivos, animados:

Em todas as coisas que resultam de uma pluralidade de partes e que formam uma única entidade comum, sejam as partes contínuas ou separadas, sempre se verá o dominante e o dominado (to árchon kai to archómenon). Isto acontece nas criaturas animadas em virtude da ordem da natureza em sua totalidade. [...] O vivente, de qualquer maneira, é composto de alma e corpo, e a primeira, por natureza, comanda e o segundo é comandado (to árchon kai to archómenon). (Aristóteles, 1254a 28-32; 1254a 34-36)

Vale ressaltar que sem a relação entre dominante e dominado não seria possível à unidade do todo, que é o que permite a existência das partes. E essa justificação da naturalidade das relações de domínio entre os homens como elemento essencial na conservação da sociedade, que Rousseau repulsa. Ou seja, o autor, apesar de acordar com Aristóteles no que se refere à diferença entre o poder exercido pelo pai e pelo governante,

¹⁷Pol., I, 6, 1255a 25-30. Trad. Mário da Gama Kury (Aristóteles, *Política*, UNB, Brasília 1997).

quanto à admissão da escravidão natural, o genebrino faz a seguinte observação: “Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa”. (ROUSSEAU, 1978, p.24). Isto porque, para o genebrino a escravidão é um efeito da sociabilidade, não tendo causa natural.

Dessa forma, os escravos por terem sido forçados a obedecer, habituaram-se a escravidão¹⁸, seus filhos foram educados dessa maneira e a covardia perpetuou essa condição¹⁹ e fez desta uma “lei natural”. Todavia, no capítulo III do *Contrato Social*, Rousseau responde a Aristóteles: “O mais forte não é nunca assaz forte para ser sempre o senhor, se não transforma essa força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte, direito tomado ironicamente na aparência e realmente estabelecido em princípio” (ROUSSEAU, 1978, p, 26). Em outras palavras, a força, por ser um poder físico exercido sobre outrem, é destituída da moralidade que pode derivar de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade. Assim, Rousseau continua:

“[...] se é preciso obedecer pela força, não é necessário obedecer por dever, e se não mais se é forçado a obedecer, não se é a isso mais obrigado. Vê-se, pois, que a palavra direito nada acrescenta à força; não significa aqui coisa nenhuma”. (1978, p. 26)

1.4 Os argumentos de Grotius sobre a Lei Natural

Grotius é considerado um dos pilares do direito natural e a sua obra “Direito da Guerra e da Paz”, lançada no século XVII, foi muito admirada e discutida, pois arruinou a Teoria do Direito Divino que definia a posição tradicional da igreja católica perante o problema político da época. Problema que consistia no fato de que os governantes, uma vez designados pelos acordos ou pelos arranjos humanos, receberiam de Deus a autoridade de exercê-lo, ou seja, justificavam a sua autoridade pela origem divina do poder real, seguindo o disposto pelas escrituras: “não há poder que não venha de Deus” (DERATHÉ, 1979, p. 166-170).

O juriconsulto, inovou, pois substituiu a velha concepção de direito divino pela noção de poder civil e a lei como um estabelecimento humano. Nas palavras do autor:

Os primeiros que se colocaram num corpo de sociedade civil, não o fizeram em consequência de uma ordem de Deus, mas sendo eles

¹⁸ “Se há escravos por natureza é por que houve escravos contra natureza” (ROUSSEAU, 1978, p.25).

¹⁹ “A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou” (Idem).

mesmos levados a isso pela experiência que haviam tido da impotência, na qual se encontravam as famílias separadas, de se colocarem suficientemente sob o abrigo contra a violência e os insultos de outrem. Assim nasceu o poder civil, que Saint Pierre (1ª epistola, II, 13) denomina por causa disso um esta estabelecimento humano, porque Deus aprovou como uma coisa salutar aos homens, os quais são seus próprios autores. Ora, quando Deus aprova uma lei humana, é suposto que ele a aprova como lei humana, erguida conforme o alcance da intenção dos homens. (GROTIUS, 2004, p. 182-183)

Nesse mesmo sentido, Grotius (2004) segue afirmando que a verdadeira lei é uma reta razão, congruente, perdurável, que impulsiona com os seus preceitos a cumprir o dever e a proibir o mal. Tal lei, para o autor, é universal, não pode ser suprimida, nem revogada parcialmente, porque se harmoniza com a vontade de Deus. Afirma o jurisconsulto:

“Esse direito natural de que tratamos, tanto o que se refere à sociabilidade do homem, como aquele assim chamado num senso mais lato, ainda que decorra de princípios inerentes ao ser humano, pode no entanto ser atribuído com razão a Deus porque foi ele que assim dispôs para que tais princípios existissem em nós”. (GROTIUS, 2004, p.41).

Além de definir o direito natural como um ditame da verdadeira razão, o autor declara que aquele se funda na moral e que esta é acessível à razão. Em outras palavras, para Grotius (2004):

[...] o direito natural nos é ditado pela razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena. (IBID, p. 79).

Ou seja, as máximas do direito natural são desse modo às leis morais que a “reta razão” deduz da “natureza racional e sociável” do homem (SAHD, 2009, p.188).

No mais, Grotius (2004) também deduz, nos Prolegômenos ao *Direito de Guerra e Paz (De jure belli ac pacis)*, quatro “princípios legais” que tem origem no direito natural, a saber: 1) que é preciso abster-se do bem de outrem, restituir o que se tomou ou o proveito que se retirou dele; 2) que somos obrigados a manter a palavra empenhada; 3) que devemos reparar o dano causado por nossa falta; 4) que a violação destas regras merece punição, mesmo da parte dos homens. (Grotius, 2004, p. 79).

Ademais, Hugo Grotius atribui ao termo “Direito” três sentidos: Direito como “justo”; Direito como “faculdade ou aptidão”, correspondendo à “qualidade moral” da pessoa; Direito como sinônimo de *lex*. Essa terceira acepção – Direito como *lex* – é o ponto central sobre o qual desenvolve toda a sua obra.

Dentro deste contexto de ruptura, Grotius deixou uma grande contribuição à teoria jurídica ao libertar o Direito Natural de todo o conteúdo teológico que o dominava, rompendo com a tradição jurídica clássica. Sua principal contribuição para a teoria jurídica pode ser sintetizada como seu esforço em proporcionar um método pelo qual o Direito Natural é reconhecido como um “ditame da razão”.

Para Grotius então, a característica do Direito não está apenas na procura do justo, mas, sua preocupação está em conferir a preponderância da razão como força universal. Vale observar que a teoria de Grotius não tem a intenção de rejeitar a existência do mandamento divino fora da esfera do Direito: sua teoria defende que o Direito não é mais entendido desta forma (vinculação à vontade de Deus), mas, sim, vinculado à razão. Sobre as declarações de Grotius expõe Derathé (2009, p.82): se o poder civil “tem suas fontes nas convenções humanas, se ele emana dos particulares que o conferem aos governantes ao alienarem sua liberdade natural, o poder civil torna-se puramente laico e deve por consequência escapar do controle da igreja”.

1.5 A Concepção Hobbesiana de Lei Natural

No capítulo XIV, denominado: *Da primeira e Segunda leis naturais, e dos contratos*, da obra *O Leviatã*, Hobbes questiona a diferença entre direito de natureza e lei natural, grifando que tradicionalmente aqueles que trabalham com este tema confundem tais noções, para o respectivo:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam jus naturale, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. (HOBBS, 2013)

Para o autor o direito natural, é sinônimo de ausência de impedimentos externos para fazer algo. E essa liberdade existente no conceito de direito natural é definida pelo autor da seguinte forma:

Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem (Idem, 2013).

Sendo assim, quando o pensador inglês descreve da existência de um direito natural, deve-se interpretar tal expressão como a liberdade de agir ou de deixar de agir que é dada por natureza aos homens. Tal liberdade natural, é aquela “desfrutada” pelo homem quando no estado de natureza, qual seja, liberdade incondicional.

Já a noção de lei por sua vez, conecta-se à ideia de obrigação, seja de agir ou de não agir (Gomes, 2005), a citar:

Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la (HOBBS, 2013)

É preciso notar, que a lei natural segundo o filósofo não é propriamente uma obrigação, ela é definida como uma regra da razão, contudo dado que a condição do homem declarada no capítulo XIII da mesma obra é uma condição de guerra de todos contra todos, cada um será governado por sua própria razão. Não havendo nada, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação da vida, segue-se daqui que numa tal condição que todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros.

Nas palavras do autor: “Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver” (IDEM, 2013)

Apesar da fragilidade da Lei natural que decorre do estado de guerra, aquela segue três preceitos: 1) A procurar a paz; 2) A segunda encerra a suma do direito de natureza: direito de defender-se; 3) a renúncia do direito a todas as coisas. Em outros termos, nas palavras de Hobbes:

Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. (HOBBS, 2013)

Embora o conteúdo da lei natural se apresente como condicional, no que toca a seu conhecimento por parte dos indivíduos ela é absoluta, pois, na medida em que é conhecida de forma absoluta, deve ser vista como a expressão da razão e não o contrário, a citar: “Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse

caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz” (IDEM, 2013).

E na medida em que alguém transfere um direito, ou a ele renuncia, de maneira voluntária e por vezes mútua, Hobbes chama tal ato de contrato²⁰. Todavia, para o filósofo de Malmesbury, de o referido for efetuado na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável o torna nulo. Assim deve haver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento e validade. Neste momento já não se fala mais em estado de natureza e estado de guerra, mas, mas sim em Estado Civil:

Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem qualquer garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo. O qual na condição de simples natureza, onde os homens são todos iguais, e juízes do acerto de seus próprios temores, é impossível ser suposto. Portanto aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se a seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender sua vida e seus meios de vida. Mas num Estado civil, onde foi estabelecido um poder para coagir aqueles que de outra maneira violariam sua fé, esse temor deixa de ser razoável. Por esse motivo, aquele que segundo o pacto deve cumprir primeiro é obrigado a fazê-lo. (HOBBS, 2013)

Observe-se que, na filosofia de Hobbes, que direito natural é um atributo essencial do sujeito e a lei natural, embora “restringa” os poderes do indivíduo, não lhe impõe nada que lhe seja exterior. Assim, por um lado, a lei aparece oposta ao direito, mas, por outro, ela coincide com o mesmo²¹.

Contudo, é partindo de sua concepção de lei natural que Hobbes aponta mais claramente para o que vai entender alguns aspectos de sua filosofia moral, pois se no estado de natureza não há consenso quanto ao que é o bem e o mal, pois que as leis naturais estão relacionadas ao prazer e ao desprazer dos homens. Estas, na medida em que são compreendidas enquanto regras da reta razão, elas levam o homem a procurar a moralidade.

²⁰ Idem: “A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama contrato”.

²¹ Vale ressaltar que para Gomes: “A lei opõe-se ao direito por significar obrigações enquanto aquele significa liberdade. Lei e direito naturais coincidem, porém, quanto a questão da auto-conservação do indivíduo”. GOMES. R. 2005, p.143-16.

CAPÍTULO 2. CONCEITO E AS CARACTERÍSTICAS DA LEI NATURAL

2.1 A crítica de Rousseau ao verbete “Direito Natural”:

A *Encyclopédie*, ou *dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* foi uma das primeiras enciclopédias que existiram, tendo sido publicada na França no século XVIII, editada e escrita por Jean Le Rond d'Alembert e Denis Diderot. Estes acreditavam que o dicionário seria uma das formas de esclarecimento, pois para eles um “povo esclarecido não é fanático nem intolerante e exige como chefe alguém esclarecido” (MONTEAGUDO, 2006, p. 77).

Dessa forma, considerada o sumário do pensamento e das ideias do *Iluminismo*, a *Enciclopédia*, dentre os seus 33 volumes, 71.818 artigos, e 2.885 ilustrações, continha o verbete “Direito Natural”. Esta definição foi analisada e refutada por Rousseau no *Manuscrito de Genebra*, e apresentava as ideias dos juristas Grotius e Pufendorf, sob a perspectiva de Diderot, a saber:

Monteagudo (2006) observa que a concepção de direito pode parecer familiar, mas a sua definição rigorosa é complexa, por isso “não vai avançar nada que não seja evidente” (IDEM, p. 79). Declara que “se o homem não é livre, ou se nas suas determinações instantâneas nascerem de algo material exterior à sua alma, [...] então não há bondade nem maldade raciocinadas” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2006, p. 78). Vinculando assim, a liberdade ao raciocínio.

Em seguida o autor caracteriza o homem injusto como aquele em que as paixões o levam a fazer aos outros, o que não gostaria que lhe fizessem. E este é o homem que Diderot, chama de atormentado, pois além de infeliz, faz a infelicidade dos outros. Ademais, este, por se considerar justo, sua razão o leva a concluir que não pode exigir dos outros, o que não faria por ele.

Observa Diderot que, mesmo homem atormentado raciocina, porque “o homem não é apenas um animal, mas um animal que raciocina” (DIDEROT, 2006, p. 78), havendo por essa razão, meios de descobrir a verdade. Sendo assim, quem se recusa a procurar à verdade renuncia sua condição de homem. E quem negar a se conformar com a verdade descoberta, é perverso moralmente, pois usa sua liberdade contra a verdade e contra os outros homens. Assim, para o filósofo acima citado, é um absurdo impor as outras pessoas o que se é, sendo que ninguém tem autoridade legítima para obrigar os outros a aceitarem

suas condições, constituindo-se ao mesmo tempo como juiz e parte interessada. E conclui o verbete declarando que o indivíduo solitário, ou seja, sem convívio social, não tem condições nem direito de decidir o que é justo e injusto. Tal questão somente pode ser decidida pela vontade geral entendida como “um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões” (Ibdi, p. 81). Vontade esta, que para Diderot, é sempre boa, pois ela nunca engana ou enganará.

Dessa forma, para reconhecer seu papel social, o indivíduo deve dirigir-se à vontade geral, porque só dessa forma irá saber “até onde deve ser homem, cidadão, súdito, pai, criança” (Idem). E conclui o autor que, tem-se como direito natural mais sagrado tudo o que não for contestado pela espécie inteira. (MONTEAGUDO, 2006, p. 80).

Ademais, no final do verbete Diderot enumera os meios para consultar a vontade geral, dentre eles: nos princípios do direito escrito das nações policiadas ou nas ações sociais dos povos selvagens; nas convenções tácitas dos inimigos do gênero humano; e na indignação e no ressentimento.

As críticas feitas por Rousseau aos princípios apresentados por Diderot que constituem um resumo das teorias modernas do direito natural que estão contidas no *Manuscrito de Genebra*, no capítulo intitulado “*Da Sociedade Geral do Gênero Humano*”. Neste, o genebrino começa verificando no capítulo “*Sociedade Geral do gênero humano*”, o significado desta expressão. E inicia o debate questionando: “*Comecemos por investigar de onde surge a necessidade de instituições políticas*”. E expõe o seguinte: as forças naturais do homem são equivalentes as suas necessidades naturais, mas na medida em que suas necessidades aumentam “a assistência ao semelhante se torna necessária” (Monteagudo, 2006). Todavia, com o aumento da necessidade de aproximação dos homens, o desejo também cresce fazendo com que os homens se sintam fracos. Nas palavras do autor: “O sentimento de fraqueza vem menos de nossa natureza do que de nossa cupidez”²².

Dessa maneira para Rousseau (1962), sozinho, o homem está em equilíbrio, mas em grupo os seus desejos se desequilibram pela cupidez, situação que cria necessidades artificiais e torna os homens inimigos entre si. Com isso, o homem que é naturalmente bom, torna-se artificialmente mau, pois procura dedicar-se ao excessivo prejudicando o que seria suficiente para todos. E esta nova ordem, faz com que, as forças e necessidades

²² A saber: “uma imensidade de relações sem medida, sem regra sem consistência” ROUSSEAU, J.-J. (1962, p.171).

que eram equivalentes no estado de natureza, com a convivência entre os homens, se tornem sem medida e sem regra (Ibdem, p. 29). Por conseguinte, o surgimento da consciência da existência de uma nova ordem gera concomitantemente o desejo de quebrá-la.

É neste momento, em que os homens já não estão em condições totalmente idênticas, tendo em vista que ao ser abandonada a inércia dessa condição primitiva, surge uma divisão natural, de força, habilidades, e idade, que seriam desigualdades naturais que tinham como fator principal as próprias limitações dos homens. Entretanto esta situação não pôde resistir diante do aparecimento de novas tecnologias como a agricultura e a metalurgia, que introduziram uma revolução no modo de produção por que de acordo com Rousseau (1999, p. 215):

Quanto mais veio multiplicar-se o número de operários, menos mãos foram empregadas no fornecimento de subsistência comum, sem que houvesse menos bocas em troca de ferro os outros descobriram afinal o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos alimentos. Daí nasceram, de um lado, a lavoura e a agricultura e, do outro, a arte trabalhar os metais e multiplicar-lhes os usos.

Assim as heranças cresceram em número e extensão a ponto de cobrirem todo o solo e tocarem umas às outras, fundando então a propriedade privada. E a maioria do povo devido suas próprias fraquezas tornou-se pobre, sendo obrigados a receberem sua subsistência das mãos dos ricos. Diz Rousseau (1999, p. 204): "O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer; Isto é meu, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil." O filósofo refere-se aqui ao pacto dos ricos, contido na obra *O Discurso da Desigualdade entre os Homens*, a citar:

O rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhes fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural. (ROUSSEAU, 1999, p. 204)

Dessa forma, Rousseau observa que alguns teóricos atribuem à natureza leis que foram criadas em benefício dos ricos, e transferem para a natureza suposta “união enganadora que promete a felicidade pelo preço da servidão” (ROUSSEAU, 2006, p. 85). Assim, se a ideia da sociedade geral pregada pelos ricos fosse inata, o homem deixa de ser educado para servidão e passa a ter nascido para a servidão.

Em outros termos, na medida em que o laço que une os homens é voluntário, a felicidade comum é particular. Por outro lado, se no laço natural cada componente vê seus próprios interesses a felicidade de cada um deles torna-se “fonte de crimes e misérias” (Rousseau, 1962, p. 171). Por sua vez, para Rousseau a voz da natureza, preferência por si mesmo descrita no verbete de Diderot (1996)²³ “não constitui um guia infalível” (Rousseau, 1072, p. 177) e nem a reivindicação de direitos inalienáveis do homem natural e independente, constituem um estado desejável²⁴, isto porque a independência que permite que um homem se oponha a outro quando quiser é natural e indesejável.

Para o genebrino, a liberdade sem regras que há no estado de natureza inexistente no estado civil tendo em vista que o homem para conhecer a liberdade teve que perdê-la. Ou seja, a para exercer a liberdade o homem necessita da formação de vínculos que ocorrem predominantemente no estado civil. Conexão esta que, apesar de tornar os indivíduos dependentes entre si, moraliza suas ações e provoca mudanças irreversíveis e qualitativas nos mesmos, dentre elas: o surgimento do conhecimento e do “amor pela virtude” (Ibdem).

Para comprovar tal hipótese Rousseau supõe o contrário, qual seja, que o gênero humano possa constituir uma pessoa moral, que age de maneira universal visando um fim geral. Consequentemente, para o genebrino, se “princípio ativo da máquina [humana] é a lei natural” (ROUSSEAU, 1962, p. 72), como compreender o porquê o progresso da sociedade desperta o interesse pessoal e o porquê as paixões aniquilam a “lei da razão” disposta por Diderot²⁵?. E conclui que “O pretensão tratado social ditado pela natureza é uma quimera” (Ibdem) e suas condições são desconhecidas, por isso necessariamente ignoradas.

Logo, se o conceito de moralidade fosse adquirido pelo homem solitário, no estado de natureza, ele conceberia os conceitos como: liberdade, bondade e maldade antes do contato social. Situação esta, que para o autor, seria absurda. Dessa forma, genebrino,

²³ “[...]Mas, que censuras poderemos fazer ao homem atormentado por paixões tão violentas que, se não as satisfizer, até a própria vida se lhe torna um peso, e se, para adquirir o direito de dispor da existência dos outros, lhes abandona a sua? Que lhe iremos responder, se intrepidamente nos disser: «sinto que trago o medo e a confusão à espécie humana; e é forçoso ou que eu seja infeliz ou que cause a infelicidade dos outros; e ninguém me é mais caro do que eu a mim próprio. Que não me reprovem esta abominável predileção: ela não é livre. É a voz da natureza, que nunca em mim se manifesta com mais força do que quando fala a meu favor”. (DIDEROT, 1996).

²⁴ A citar: “[...] a independência [que recebemos da natureza] não é um estado desejável”. ROUSSEAU, J.-J., 1962, p.172.

²⁵ Cite-se: “Se a minha felicidade exige que me desembarace de todas as existências que me são importunas, também é necessário que um indivíduo, seja ele quem for, consiga desfazer-se da minha, se por ela for apoquentado. Assim o quer a razão, e estou de acordo. Não sou injusto ao ponto de exigir a outro um sacrifício que não lhe quero fazer”. DIDEROT (1996).

insiste que a moralidade é uma ligação entre seres particulares e que possui qualidades diferentes dos seres particulares que os une, ou seja, a mútua comunicação é garantida por diferenças, a citar: “um pouco como compostos químicos, que possuem propriedades que não tiram de nenhum dos elementos que o compõe” (ROUSSEAU, 1962, p. 73). Assim conclui-se que a ligação dos homens não é natural, mas a mediação é externa a particularidade de cada membro, cada qual participa a sua maneira.

Neste contexto, podemos perceber que a liberdade esbarra num problema lógico: “É falso que, no estado de independência, a razão nos leve a concorrer para o bem comum visando o nosso próprio interesse. Em lugar do interesse particular, aliar-se ao bem geral, na ordem natural das coisas ambos se excluem mutuamente” (ROUSSEAU, 1962, p. 73). Por isso não existe mais liberdade sem regras quando surge o interesse geral, o “homem independente imaginado no verbete em questão não existe no estado civil” (MONTEAGUDO, 2006, p. 87).

Ademais, Rousseau reproduz o discurso do “homem independente que o sábio quer sufocar” citando o verbete “Direito Natural” e acrescenta que a pessoa esclarecida e independente pensa como “qualquer sociedade soberana que só presta conta de sua conduta a si mesma”. Todavia, é sabido que para Rousseau, no estado de natureza, ao homem é impossível ser esclarecido e independente ao mesmo tempo, pois o conhecimento é possível em sociedade. Nessa esteira o paralelo feito pelo genebrino entre indivíduo independente e a sociedade independente tem a finalidade de demonstrar o erro conceitual contido na suposição do verbete. Por isso que o autor faz um apelo ao recurso da religião em apoio da moral: “O que responder a tal discurso se não intervier a vontade de Deus para ligar a sociedade dos homens?” (ROUSSEAU, 192, p. 75). Sendo assim, a religião é um ópio necessário.

Diderot (1996) afirma que é através da vontade geral que o indivíduo independente deve se dirigir para saber até onde deve ser homem, cidadão, sujeito, pai, filho e quando lhe convém viver ou morrer. Ou seja, é na vontade geral como “ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões” (ROUSSEAU, 1962, p. 75), que se reconhece a justiça.

Todavia há que observar duas questões: a primeira é que Rousseau não concordava com esta concepção de paixão desde *O Discurso da Desigualdade entre os homens*: “Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento deve muito as paixões”(ROUSSEAU, 1978, p. 244). Não havendo, por conseguinte, oposição entre o

entendimento e as paixões, pois estas são o meio pelo qual as necessidades naturais falam ao indivíduo. Daí a distinção entre paixões naturais (amor-de-si) e paixões artificiais (amor-próprio). Dessa maneira, se a razão é secundária e despertada quando se torna necessária ao homem a expressão natural da necessidade se dá nas paixões. Sendo esta, um imperativo da natureza, não há que se falar em silêncio das paixões, pois conclui-se pela “ausência de necessidades” do homem natural.

A segunda é que a expressão “vontade geral”, cunhada por Samuel Pufendorf para fundar o pacto de associação que antecede o pacto de submissão (Monteagudo, 2006, p. 93), no verbete de autoria de Diderot tem a função de definir o direito natural: “O direito natural nunca muda porque é relativo à vontade geral e ao desejo comum de toda espécie” (DIDEROT, 1996, p. 29). Dessa maneira, o direito natural faz parte da natureza humana como uma faculdade qualquer com isso, seu conhecimento independe da sociedade e da história, em consequência, não depende de qualquer pacto ou convenção. (Monteagudo, 2006, p. 92). Em outros termos, a vontade geral aqui é entendida como princípio inato fundado na natureza humana e baseado na preservação da espécie.

Vale ressaltar que, curiosamente, para evitar a ideia de Deus, Diderot a transfere para a natureza.

Como se observa, Rousseau não concordou com as assertivas de Diderot, pois para aquele a vontade geral é um ato convencional entre os homens, cuja finalidade precípua é de fundar a sociedade civil, em outros termos, não há uma vontade geral presente em todos os indivíduos como um “ato puro do entendimento”, ao contrário, no estado de natureza não há razão, pacto nem corpo moral. (Idem)

Portanto, segundo Rousseau, constituiu um erro Diderot atribuir ao ser humano natural às noções de justiça e moralidade. Nas palavras do genebrino no Segundo Discurso:

Com paixões tão pouco ativas e freio tão salutar, os homens, [...], não estavam sujeitos a disputas muito perigosas. Como não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, como conseqüentemente não conheciam nem a vaidade nem a consideração, a estima ou o desprezo; como não possuíam a menor noção do teu e do meu, nem qualquer idéia verdadeira de justiça. (ROUSSEAU, 1978, p. 235)

Na concepção de Rousseau não há, portanto uma lei natural racional, ou, uma lei da razão que se impõe aos seres humanos no estado de natureza. Tanto moralidade quanto a justiça são regras estabelecidas pela razão, faculdade esta desnecessária ao ser humano

no estado de natureza, ser este que guia-se unicamente pelo instinto. Essas são, portanto, noções nascidas com a sociedade.

2.2. Estado de Natureza em Rousseau

A fonte de inspiração do genebrino para a construção do *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* foi à análise crítica da sociedade e o exame da vida civilizada principalmente dos grandes centros do século XVIII, sobretudo, em Paris, que trazia, a marca de um refinamento de crueldade para com a natureza humana: os direitos básicos daquela população era aviltada, a liberdade dos cidadãos foi usurpada, em seu lugar instalou-se um regime que escraviza; a religião, elemento presente na alma do povo, estava a serviço de uma classe. Tais contrastes sociais estimularam Jean Jacques Rousseau a responder a questão levantada pela Academia de Dijon, qual seja a origem da desigualdade entre os homens.

Como resposta a todas estas questões e a todos os desafios vividos no seu contexto sociopolítico, Rousseau recorre, no *Segundo Discurso*, a uma concepção hipotética do estado de natureza. Conceção esta, que, como descreve a teoria rousseauiana, é um estado totalmente diferente daquele vivido na sociedade Moderna. Por ser o oposto daquilo que se considerava “Estado”, foi visto como primitivo, até mesmo Rousseau, assim se expressou: “é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem teria mais necessidade de outro homem do que um macaco, ou um lobo do seu semelhante.” (ROUSSEAU, 1997, p. 71).

Dessa maneira, o sentido e significado do estado de natureza, proposto pelo genebrino, tornou-se um paradigma dado os filósofos que o antecederam, pois ele responde, não com uma justificativa histórica, mas hipotética, a necessidade de repensar em uma sociedade verdadeiramente livre e justa.

Sobre sua metodologia o filósofo reafirma:

Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. (ROUSSEAU, 1997^a, p. 52-53)

Ao querer mostrar a origem da sociedade e das coisas percebe-se não somente, importância que o autor quis dar às verdades históricas, mas a tentativa de impulsionar novas conclusões derivadas do estado hipotético suprarreferido. Starobinski lança mão de algo inusitado, dentre os estudiosos, sobre o escrito rousseauiano:

É preciso, contudo, colocá-lo por hipótese, pois só se pode medir as distâncias em história com a condição de ter previamente determinado um grau zero. Além disso, como sabemos, para a fantasia de Rousseau “nada existe de belo senão o que não é” e a quimera adquire uma existência imperiosa pelo fato mesmo de sua impossibilidade. É preciso notar bem que o estado de natureza não é um imperativo moral; não é uma norma prática, à qual seríamos convidados a nos adequar, é um postulado teórico, mas que recebe uma evidência quase concreta, pela virtude de uma linguagem que sabe dar ao imaginário todas as características da presença (STAROBINSKI, J. 1991, p. 300).

No estado de natureza o homem é dotado de liberdade e a própria natureza lhe conduz a isto. Nele não há direta interferência divina, mas ação do homem. E este vive, nos primeiros tempos, no estado feliz da natureza, nele não há nem mesmo a possibilidade de desejar pensar, não precisa disso, ele é um semi-animal que convive com outros animais. Sendo assim, o estado de natureza caracteriza-se pela igualdade e liberdade naturais e fundamenta-se, mesmo como hipotético, num estado opositor àquele construído pelo homem quando passa a viver na sociedade.

E uma das características básicas deste estado é que, o ambiente natural extremamente abundante e acolhedor, a ponto de parecer ter sido criado na medida exata para servir ao homem, particularmente em termos de recursos alimentares, sendo, aliás, a preservação uma das poucas preocupações, senão a única, do homem no estado de natureza, diz Rousseau (1997^a, p. 58)

[...] encontram-se tão facilmente ao alcance da mão e ele está tão longe do grau de conhecimentos necessários para desejar adquirir outros maiores, que não pode ter nem previdência, nem curiosidade. O espetáculo da natureza, à força de se lhe tornar familiar, torna se- lhe indiferente”

A relação homem-natureza é, portanto, permeada por um ingrediente idílico marcado por uma complementaridade entre aqueles elementos. O equilíbrio dessa relação vai sendo rompido quando o indivíduo começa a inserir-se num contexto dominado pela sociedade e pela civilização com as consequências necessariamente negativas que elas trazem (Leopoldi, 2013).

Neste ponto Rousseau inverte a hipótese de Hobbes, segundo a qual o estado de natureza é um período marcado por um conflito potencialmente generalizado, que favorece a lei do mais forte, enquanto a sociedade civil necessariamente cria condições que possibilitam uma vivência mais segura e mais justa para todos os indivíduos. Em suma, para Rousseau, o estado de natureza é um cenário extremamente propício à sobrevivência humana, habitado por homens primitivos mas, essencialmente bons, que acabam impelidos para uma vida em coletividade que os desvirtua pelas próprias consequências negativas que brotam irremediavelmente da convivência social.

Outro ponto que merece destaque sobre o estado de natureza na concepção de Rousseau é a ausência de agrupamentos humanos, já que esse período é marcado pelo isolamento quase completo das pessoas, interrompido apenas para efeitos de reprodução²⁶. Basicamente reagindo aos impulsos que a natureza inscrevia neles, os selvagens tinham até menos necessidade de viver em bandos do que os chamados “animais sociais”, isto é, aqueles que formam grupos de convivência. Para Rousseau, os homens no estado de natureza não tinham,

[...] a menor necessidade um do outro; (...) não tendo nem casa, nem cabanas, nem propriedade de nenhuma espécie, cada qual se abrigava a esmo e em geral por uma única noite; os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente conforme o caso, a ocasião e o desejo (...). Logo que tinham forças para procurar seu alimento, [os filhos] não tardavam em deixar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrar-se senão o de não se perder de vista, logo chegavam ao ponto de nem sequer se reconhecerem uns aos outros.(ROUSSEAU, 1993, p. 160-162)

Para Rousseau, o homem naquele período era de tal maneira autossuficiente que prescindia da convivência com seus semelhantes. Desse ponto de vista, o selvagem levava uma vida não muito diferente da maioria dos animais propriamente ditos. Esse isolamento propiciado pelo estado de natureza favoreceu o exercício das qualidades positivas que Rousseau tanto associou ao homem natural, particularmente o amor de si mesmo e a piedade que serão abordados nos itens posteriores. Todavia apesar da exacerbação daquelas qualidades terem marcado de maneira tão característica a obra de Rousseau, na realidade elas surgem mais como uma possibilidade do que como realidade já que só fazem sentido, só podem ser exercitadas, numa situação relacional, isto é, num contexto de inter-

²⁶“Como a fome e outros apetites faziam [o homem] experimentar sucessivamente diversas maneiras de existir, houve uma que o convidou a perpetuar sua espécie; e essa inclinação cega, desprovida de qualquer sentimento do coração, não produzia mais que um ato puramente animal. Satisfeita a necessidade, os dois sexos já não se reconheciam e o próprio filho, assim que conseguia viver sem a mãe, nada mais representava para ela” (ROUSSEAU, 1993, p. 181-182).

relações sociais efetivas e não de indivíduos vivendo em isolamento. Este aspecto, aliás, é reconhecido pelo próprio Rousseau ao observar que,

[...] os homens nesse estado [de natureza], não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes (...). Não vamos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter a menor idéia da bondade, o homem seja naturalmente mau; (...) de sorte que se poderia dizer que os selvagens não são maus justamente por não saberem o que é serem bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas sim a calma das paixões e a ignorância dos vícios que os impedem de proceder mal. (ROUSSEAU, 1978, p. 168-169).

Nota-se, portanto, que Rousseau faz a crítica aos filósofos que se haviam referido a um suposto estado de natureza marcado por características negativas do ser humano, ou seja, àqueles *que* “transportaram para o estado de natureza idéias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (Ibid, p. 144).

Para o autor, então, o estado de natureza corresponde a um período em que o ser humano vivia com maior tranquilidade e vivenciava de maneira mais profunda e autêntica suas qualidades naturais. Como se lê no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*,

Esses tempos de barbárie foram a Idade de Ouro, não porque os homens estivessem unidos, mas porque estavam separados. Cada um, dizem, julgava-se o senhor de tudo. Pode ser que sim, mas ninguém conhecia e desejava senão o que estava sob a sua mão; suas necessidades, em lugar de aproximá-lo de seus semelhantes, distanciavam-no. (ROUSSEAU, 1978, p. 176).

Mas, se o estado de natureza constituiu estado “idílico” por que o homem não prosseguiu vivendo segundo os padrões que se estabeleceram naquele estado? Uma das razões é que ainda nesse estado de “bem-estar natural”, o homem começou a perfazer modificações em sua relação com a natureza no sentido de melhorar as condições de sobrevivência. Como o próprio Rousseau enfatiza, “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, seu primeiro cuidado, o de sua conservação. As produções da terra lhe forneciam todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizá-los” (ROUSSEAU, 1978, p. 181). Assim, gradativamente as pessoas foram, por seu instinto, engenho e inteligência, aproveitando-se cada vez melhor daquilo que lhe oferecia a natureza de modo a estabelecer padrões mais elevados de proteção e bem-estar. Fabricando armas e utensílios, modificando o ambiente natural à sua volta, permanecendo mais tempo nos

locais que melhor atendiam às suas necessidades e começando a construir rústicas habitações, por conseguinte, foi abrindo o caminho para um novo período de existência.

Com o aumento da população humana, o crescente sedentarismo, a convivência continuada entre o homem e a mulher, a formação de famílias – que passaram a constituir uma espécie de pequena sociedade, a consequente divisão de trabalho que estabeleceu uma diferença crucial na maneira de viver dos dois sexos, com todas essas novas circunstâncias o processo de mudança foi claramente delineando um novo estágio na evolução da humanidade. De acordo com Rousseau,

Nesse novo estado, tendo uma vida simples e solitária, necessidades muito limitadas e os instrumentos que haviam inventado para satisfazê-las, os homens, desfrutando um grande lazer, empregaram-no para obter vários tipos de comodidades desconhecidas de seus pais; e foi esse o primeiro jugo que impensadamente se impuseram e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois, além de continuarem assim a enfraquecer o corpo e o espírito, ao se habituarem com essas comodidades, estas perderam quase todo o atrativo e ao mesmo tempo degeneraram em verdadeiras necessidades. Assim, a privação delas tornou-se mais cruel do que doce era a sua posse, e sentiam-se infelizes por perdê-las, sem serem felizes por possuí-las. (ROUSSEAU, 1978, p. 186)

Com todas as modificações acima apontadas e estabelecidas as condições para a vivência em coletividade o homem passa a desfrutar as vantagens que decorrem da soma de esforços em torno de objetivos e interesses comuns. Compromissos, alianças, amizades concorrem para multiplicar a capacidade humana de melhorar as condições de subsistência e aumentar cada vez mais o bem-estar dos indivíduos. Mas, essa conquista traz embutida a semente do infortúnio humano que brota necessariamente da vida em sociedade. Então, num movimento aparentemente paradoxal, o homem primitivo vai mergulhando cada vez mais profundamente nas águas da sociedade.

O fim do período relativo ao estado de natureza, essa etapa que, para Rousseau foi uma verdadeira Idade de Ouro da história da humanidade, é bem sintetizado pela seguinte passagem do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, cuja extensão é largamente compensada pela clareza e contundência do conteúdo:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração se exercitam, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Acostumam-se a reunir-se defronte das cabanas ou à volta de uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a diversão, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima

pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado a vaidade e o desprezo, do outro a vergonha e o desejo; e a fermentação causada por esses novos germes produziu por fim compostos funestos à felicidade e à inocência. (...) A partir do instante em que um homem necessitou do auxílio do outro, desde que percebeu que era útil a um só ter provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos risonhos que cumpria regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria gemerem e medrarem com as searas. (ROUSSEAU, 1978, p. 187-190)

Assim, na medida que indivíduo abandonou, a condição que vivia no estado de natureza, perdeu-se a si mesmo, por conseguinte, perverteu as qualidades essenciais que naturalmente afluíam naquele estado. Para Rousseau, a vida em sociedade implica mudanças que deturparam o comportamento humano para adequá-lo ao novo contexto marcado pela desigualdade, consequência da propriedade privada, pelo egocentrismo, pelas paixões que tendem a se exacerbar, pela competição que frequentemente é a semente da violência, enfim, por um virtual estado de guerra generalizada.

E o que vem "por fim" nessa guerra, é o pacto social que estabelece leis que obrigam os cidadãos a respeitarem-se. Comenta Salinas Fortes (1989, p. 61), no livro, O Bom Selvagem, que a partir desse contrato é construída uma nova ordem social acima de qualquer interesse antagônico. Nesse acordo, são resguardados interesses superiores de todos os indivíduos, levando-os a resolverem lides, confrontos pessoais, ou de ordem material mediante o procedimento arbitral e o acordo. Por fim, deve ser ressaltado ainda, que esse corpo político ao mesmo tempo que promove a paz, protege a propriedade privada e legitima às desigualdades já existentes.

2.3 A concepção de Lei Natural em Rousseau

Rousseau quando responde a Academia de Dijon: *Qual é a origem da desigualdade entre os homens?*, versa que a Lei Natural, possuía mais de um sentido. O primeiro se referia a uma lei natural entendida como determinismo natural, ou seja, a lei como a expressão da ordem da natureza. Ordem esta, que apesar de ser “querida por Deus” não tem estatuto legal. No segundo, o autor conceituava a lei como um conjunto de regras de conduta que os seres humanos podem seguir ou não seguir, em outros termos, a lei é uma "regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente". (Vargas, 2008).

Assim, a partir dessa perspectiva, Rousseau declara que os sentimentos de humanidade são adquiridos e são formados na natureza humana a partir da experiência histórica do homem. Não há, portanto, análise sobre a humanidade em geral antes do desenvolvimento de elementos adquiridos em comunidade pelos homens (MARUYAMA, 2010). Ou seja, Lei Natural pode ser conceituada como um conjunto de princípios que são conhecidos apenas na medida em que a perfectibilidade faz com que o homem social seja dotado de razão. Ora a razão não é um dom imediato da natureza, mas ela é formada a partir do vínculo social. Nesse sentido se o conhecimento da Lei Natural supõe a vida em sociedade, a sociedade não pode se basear nela (Vargas, 2008).

De acordo com Yves Vargas (2008), Rousseau, faz uma tripla crítica contra a ideia da lei natural dos seus antecessores: 1) Crítica epistemológica: Não se deve inferir a existência de uma jurisdição natural da ordem objetiva de do mundo; 2) Crítica metodológica: não se pode deduzir a naturalidade de leis a partir de sua utilidade universal; 3) Crítica antropológica: o homem que conhecer a lei natural que fundou a sociedade já deve estar inserido nela, em outros termos: Como foi visto no início deste capítulo, com a descrição do estado de natureza intuído por Rousseau, o homem, em um suposto estado natural, seria guiado apenas por seus instintos alicerçados nos impulsos sensíveis, os quais ele chama de amor de si e piedade (VIEIRA, 1997), princípios que fundam as Leis Naturais. Mas, com o advento da vida em sociedade o homem desenvolve as potencialidades humanas e se coloca em condições de usar sua razão, por conseguinte, surge o pacto social e a necessidade de Leis Civis torna-se emergente, devido indispensabilidade das garantias relacionadas à reciprocidade obrigacional entre os homens.

Em sua obra seminal, Robert Derathé aprofunda a questão acima referida quando defende a presença da distinção tradicional, admitida pelas mais diversas correntes do direito natural e esclarece: “Ora, é claro que antes de qualquer disciplina social, na independência do estado de natureza, os homens não sabem o que é uma lei. A primeira lei que conhecem é a lei civil, e é somente à imagem da lei civil que eles podem conceber a lei natural.” (Ibidem, p. 249)

Para Derathé, que se utiliza da solução do intérprete, Franz Haymann (apud Derathé, 2009, p. 249), no período intermediário, entre o primeiro estado de natureza e o

estágio anterior ao pacto social, aparecem nos homens às primeiras noções de justiça²⁷ (Rosseau, 1978). Tais noções seriam suficientes para garantir alguns engajamentos mútuos na comunidade. Dessa forma, “o dever de cumprir seus compromissos, somente o qual pode dar um sentido às convenções humanas, seria anterior à conclusão do pacto social.” (DERATHÉ, 2009, p. 249)

Tem-se portanto uma teoria do surgimento do contrato social que é compatível com a ideia de Lei Natural, servindo inclusive como fundamento da convenção primitiva dos homens (pacto social)²⁸. Segundo Derathé(2009), a adesão de Rousseau à ideia de Lei Natural raciocinada que invade a sobrepõe a esfera civil, encontra-se no volume IV da *Correspondance Générale*, datada de 15 de outubro de 1758, nesta, o genebrino admite a existência, no Estado, de três autoridades superiores à autoridade soberana, a citar: “Primeiro a autoridade de Deus, depois a lei natural a qual deriva da constituição do homem e depois a da honra, mais forte num coração do que todos os Reis da terra” (DERATHÉ, 2009, p. 238). Considerando que este não é um trecho que deve ser considerado isoladamente, observa o comentador, nas *Cartas Escritas da Montanha (Carta VI)*, que Rousseau fala dos engajamentos e afirma que eles não podem ser contrários às Leis Naturais, Derathé, 2009, p.239:

Coloquei como fundamento do corpo político a convenção de seus membros(...) independente da verdade desse princípio, ele prevalece sobre todos os outros pela solidez do fundamento que estabelece; pois qual o fundamento a obrigação entre os homens pode ter que seja mais seguro do que o livre engajamento daquele que se obriga? (...) Mas por essa condição de liberdade, que engloba outras, nem todos os tipos de engajamento são válidos, mesmo diante dos tribunais humanos. *Assim, para determina-lo, deve-se provar que ele é conveniente aos homens e que nada tem de contrário as leis naturais. Pois não é mais permitido infringir as leis naturais pelo Contrato Social do que é permitido infringir as leis positivas pelos contratos particulares;*(grifo nosso)

Os outros trechos identificados pelo autor encontram-se, no *Emilio (Livro V)* quando declara:

De resto, se esse dever de cumprir seus compromissos não estivesse firme no espírito da criança pelo peso de sua utilidade, logo o sentimento interior, começando a despontar, o imporia como uma lei da consciência, como um princípio inato que só aguarda, para desenvolver-se, os conhecimentos aos quais se aplica. Esse primeiro traço não foi marcado pelas mãos dos homens, mas foi gravado nos corações pelo autos de toda

²⁷ Discurso da Desigualdade. 1978. p.266. “Da cultura de terras resultou necessariamente a sua partilha e da propriedade, uma vez reconhecida as primeiras ideias de justiça”.

²⁸ Ibidem, p.242. 44 25

justiça. Elimineis a lei primitiva das convenções e a obrigação que ela impõe, tudo é ilusório e vão na sociedade humana. (ROUSSEAU apud DERATHÉ, 2009, p. 242)

Ainda no *Emílio*, Rousseau afirma que os elementos [do direito político] serão simples e claros imediatamente extraídos da natureza das coisas, ou seja, independe do conhecimento científico dos homens. Todavia, apesar de parecer que Rousseau se refere ao direito político como “uma espécie de direito natural potencial, pois no estado de natureza a independência do homem garante a igualdade, mas por isso mesmo a ideia de direito se esvazia.” (MONTEAGUDO, 2006, p. 116) é plausível observar na teoria rousseauniana que:

1.º Apesar do homem no estado de natureza original ter a razão em potência. E esta, se desenvolve, quando dela o homem tem necessidade;

2.º Tem-se que uma lei natural não pode se aplicar ao estado de natureza pela ausência de razão. Mas, em contrapartida, a lei natural além de ser fundamento do pacto, por que ratifica a lei “primitiva das convenções”, perdura após o pacto na forma de lei natural raciocinada.

Nas palavras de Derathé (2009, p. 247-248): “Assim, a lei natural, sob sua forma racional, só pode aparecer com a vida social e com o desenvolvimento da razão que é sua consequência.” Em outros termos, o comentador dispõe somente a lei natural é capaz de tornar obrigatório o respeito pelo pacto social e fazer cumprir os deveres de seus compromissos porque “Se suprimirmos a lei natural, o contrato social, privado de toda sanção moral, não tem mais qualquer garantia além da força” (ROUSSEAU apud DERATHÉ, 2009, p. 242).

Por considerar tamanha a influência da Lei Natural sob a Lei Civil, Derathé (2009) considera aquela superior a esta no sentido metafísico, pois para o estudioso somente a Lei Natural é capaz de tornar obrigatório o respeito pelo pacto social no que tange ao cumprir os deveres de seus compromissos. Ou seja, sem a Lei Natural os contratantes não teriam boas razões para manter a promessa empenhada, pois o pacto só tem sentido se aqueles que o concluem sentem-se ligados pela Lei Natural e pelo dever de cumprir acordos (Sahd, 2012). Em outras palavras no estado de natureza, as regras da Lei Natural têm seu fundamento nos “princípios anteriores a razão” sendo somente no seio do estado civil que elas se tornam as máximas da reta razão” (Ibidem, p. 250). O conteúdo de tais princípios, será objeto de análise no próximo item.

2.4 Princípios ou “regras” que regem a Lei Natural

2.4.1 Princípios naturais compartilhados: Homem & Natureza

- Amor-de- si

A concepção inicial do homem natural, é de um homem isolado e que possuía em si próprio e na natureza o que precisava para sua sobrevivência. Em função de tal assertiva é que as paixões surgem no estado de natureza, fazendo também com que despontem os primeiros indícios das relações sociais entre os indivíduos. Conforme Derathé (2009, p. 225): “A sociabilidade, segundo Rousseau, é um sentimento inato, assim como a razão é uma faculdade inata. Mas uma e outra só existem ‘em potência’ no homem natural, pois seu desenvolvimento está ligado a condições que só se encontram no meio social.”

Dessa forma, o amor-de-si é um sentimento anterior à razão que faz com que o homem, entre em conexão com o sentimento de existência. É a primeira relação que o indivíduo mantém consigo e com as várias formas e variações do eu, isto é, com o *eu social*, o *eu intelectual* e o *eu físico*, intensificando sua existência, reafirmando-a. De acordo com Reis: “[...] o amor de si está estritamente ligado ao sentimento da existência e assume, com relação a esse sentimento, o aspecto de um impulso afirmativo da existência, um desejo de existir e sentir mais intensamente sua existência” (REIS, 2005, p. 230)

No *Emílio* Rousseau, esclarece sobre o conceito “amor de si”:

O amor-de-si-mesmo é sempre bom, e sempre conforme à ordem. Cada um estando encarregado especialmente de sua própria conservação, o primeiro e o mais importante de seus cuidados é e deve ser o de velar sem cessar por ela: e como velaria por ela dessa forma, se não lhe tivesse o maior interesse? (ROUSSEAU, 1966, p. 275)

Rousseau utiliza-se, mais uma vez, do princípio da identidade de natureza, para fundamentar, agora no amor de si, a aproximação entre os indivíduos. E a concepção de *cuidado de si mesmo*, fomentada pelo sentimento de amor de si, é a mesmo para todos os indivíduos e isto faz com que os mesmos se aproximem pela igual necessidade. Nas palavras do autor: “Esse mínimo é exigido para pensar o estabelecimento de algum tipo de relação entre os indivíduos: é preciso que se reconheçam como seres que são dotados de um impulso em direção à conservação de si e ao bem-estar.” (Idem, p. 258)

Assim, o pressuposto básico apresentado por Rousseau é o de que independentemente da forma, o amor-de-si sempre tem presente à capacidade de conservação. A extensão do deste amor, é tratado em Rousseau como uma nova paixão que surge e que se configura no momento em que se pressupõe uma interação entre os indivíduos. Trata-se do sentimento de amor-próprio, que é o sentimento responsável por desenvolver no indivíduo o reconhecimento moral. E esse salto que se efetua na passagem da animalidade à humanidade deve ser bem compreendido, pois não se trata de fazer do amor-de-si uma paixão primeira e animal, mas um simples princípio de conservação, ao lado de outras paixões. Mais do que um dado objetivo particular à antropologia rousseuniana, é possível compreender essa paixão primitiva como um princípio a partir do qual a maneira de ser das paixões, tão diferentes umas das outras e tão alienantes quanto elas sejam, tornam-se inteligíveis a mente humana.

Em suma, Rousseau, no lugar de multiplicar as origens das paixões dividindo a natureza de homem socializado, faz derivar a integralidade de interesses e de paixões do amor-de-si.

Assim é possível compreender que o amor-de-si não é somente origem, mas também princípio, que não concorre com o amor-próprio, pois este é degeneração daquele, exercendo uma função geradora para o conjunto das outras paixões, que são apenas suas modificações.

É somente quando uma paixão, modificação do amor-de-si, não é mais para ela mesma uma maneira de ser, pode torna-se uma alienação, ou seja, quando as paixões se tornam surdas a seu princípio genético, diferentes e diferenciadas e exteriores umas às outras, elas entram em conflito. E isso acontece, no *Segundo Discurso*, na transição entre o estado de natureza e o estado civil. Neste momento “amor de si mesmo”, que existia apenas no estado de natureza, com a sociabilidade e a instituição do estado civil há uma mudança na “visibilidade” mútua dos indivíduos. (Idem)

A partir do momento em que o outro é visto, não mais como um animal de outra espécie, mas como seu semelhante, as diferenças entre os indivíduos passam a ter sentido, iniciando também a conturbação no espírito. O outro passa a ser percebido como seu semelhante, mas ainda continua sendo o outro, o indivíduo está dotado de “singularidade.” Descreve Reis (2005, p. 66):

Arma-se o palco para a grande comédia da vida em sociedade. Cada homem era seu único espectador. Agora multiplicaram-se os espectadores e com eles os palcos. A consciência aparece como uma espécie de palco e

cada indivíduo sabe que possui para os demais uma existência nesse palco.

Como se observa é nessa relação da consciência com o outro que se dá a mudança da relação do indivíduo com ele mesmo, pois agora, essa relação será de si mesmo com uma imagem formada também pelo outro, ou seja, o “amor-de-si” passando para o “amor-próprio”.

- Piedade

A piedade, na visão de Rousseau, “representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie” (ROUSSEAU, 1974, p. 270) Por este motivo, o sentimento de piedade pode ser compreendido como um sentimento de exteriorização, de saída de si. Assim, a *piedade natural*, sem auxílio da reflexão, leva os seres vivos a socorrerem aqueles que sofrem, equilibrando e compensando o primeiro princípio da moral natural: a conservação de si mesmo.

Para fundamentar sua argumentação da existência de uma piedade natural, Rousseau cita como exemplo ilustrativo alguns comportamentos animais:

Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são delas alguns sinais perceptíveis. Sem falar da ternura das mães pelos filhotes e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem do horrível espetáculo que o impressiona. (ROUSSEAU, 1974, p. 259)

Acrescenta Reis (2005, p. 268): “É na natureza sensível do homem, natureza que compartilha com todos os animais, que se enraíza a piedade – e, com ela, toda a sociabilidade que, se ela não fundamenta nem explica totalmente, ao menos anuncia e prepara.”

Assim, no *Segundo Discurso* a piedade pode ser entendida como uma paixão introduzida no ser humano antes da razão e, por isso é a responsável por derivar toda forma de sociabilidade, a citar:

Aliás, há um outro princípio que Hobbes não percebeu, e que, tendo sido dado ao homem para suavizar em certas ocasiões a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de se preservar, antes do nascimento desse amor, modera o ardor que tem por seu bem-estar com uma repugnância inata ao ver sofrer seu semelhante. [...]. Falo da piedade, disposição própria de seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal, tanto mais útil ao homem que lhe é anterior ao uso de qualquer reflexão, e tão natural que os próprios animais dela apresentam provas sensíveis algumas vezes. (ROUSSEAU, 1989.p.74-79)

E o elo entre a piedade e a sociabilidade é a identificação: o piedoso compartilha sofrimento. Reis (2005, p. 272) pontua a este respeito: “A identificação é tão completa que é como que em si mesmo que o selvagem sofre ao ver o outro sofrendo.”

Rousseau argumenta que um animal jamais passa sem inquietar-se diante de outro animal morto que seja de sua espécie. A piedade toca por primeiro o coração humano, despertando nele a existência do outro. Para tornar-se sensível e piedoso, o homem precisa dar-se conta de que seus semelhantes sofrem as mesmas dores que ele próprio é capaz de sofrer. Este sentimento, no estado primitivo e sendo algo natural no indivíduo, propicia que um auxilie o outro na conservação de toda a espécie. Compreende-se, portanto, que o estado de natureza, ao mesmo tempo em que impõe ao indivíduo a adaptação física às necessidades de sobrevivência, faz com que ele torne-se sensível em relação à existência do outro. De acordo com Reis, 2005, p. 277:

A piedade funciona por meio de reconhecimentos. Inicialmente não mais do que o reconhecimento da identidade de natureza, que vai em seguida aprofundando-se na medida em que o indivíduo vê em funcionamento no outro aquelas mesmas forças que moldam seus afetos e dão forma à vida interior.

Ou seja, nas necessidades naturais da vivência humana estão embutidas as necessidades sociais de reconhecimento. O homem só passa a ver o outro como seu semelhante a partir do momento em que lhe é despertado o sentimento de comparação com o sofrimento do outro, ou seja, ele vê no outro todas as dores e sofrimentos que ele não quer sentir.

2.4.2 Princípios naturais distintivos: Homem & Natureza

- Liberdade

O sentido do termo liberdade no pensamento de Rousseau, ramifica-se em duas dimensões que não devem ser sobrepostas indiscriminadamente: uma metafísica, que será analisada neste capítulo, cujas implicações podem ser abstraídas a partir da leitura do *Segundo Discurso*, dado que esta obra parece evocar a imagem de um ser livre por excelência e as consequências da lamentável perda desta condição ancestral, e outra jurídica, que é exposta nas páginas do *Contrato Social* que traz à baila os resultados que o pacto de associação civil e a liberdade moral que dele decorre (Moscatelli, 2008).

Rousseau, fazendo uma suposta genealogia do ser humano, retrata no Discurso supra referido que homem primitivo vivia praticamente isolado e por isso não precisava manter mútuas relações como no estado civil. Ele bastava-se a si mesmo, ou seja, era autossuficiente, havendo liberdade de tudo fazer sem nenhuma restrição. Nesta obra, lê-se que “O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, (...) começará, pois, pelas funções puramente animais: perceber e sentir serão o seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais.” (ROUSSEAU, 2003, p. 142)

Na carta a M. de Franquières datada de 15 de janeiro de 1769, Rousseau escreveu:

Neste último caso está o homem selvagem e sem cultura, que não fez ainda nenhum uso de sua razão; que, governado somente por seus apetites, não tem necessidade de outro guia e que, seguindo apenas o instinto da natureza, anda por movimentos sempre corretos. (ROUSSEAU, 1999, p. 137)

Situação esta, que para Rousseau, não é algo mau em si mesmo, pois constitui uma condição análoga à de outros animais, que se dá no imediatismo das relações com o mundo.

Assim, diante do contexto vivido pelo homem no estado de natureza, far-se-á o seguinte questionamento: Se liberdade, que consiste em dar uma lei a si mesmo, ou, em outras palavras, na criação de padrões de comportamento para si (Idem), é possível que no estado de natureza, o homem tenha discernimento para tal?.

Como os animais que são capazes de optar por uma presa, em meio a dezenas ou até centenas de outras possíveis, de acordo com seus instintos de caçador, e não por algum tipo de raciocínio, o homem selvagem, tem suas decisões configuradas dentro dos horizontes de seus instintos, os quais, de acordo com Rousseau, levam-no a sobreviver nutrindo-se das abundantes produções da terra. (Moscatelli, 2008). Então, se inexistente a capacidade reflexiva, qual a diferença do homem natural e dos outros animais?

Para Rousseau a diferença entre o ser humano e os outros seres viventes se dá pela capacidade de se afastar da regra que o instinto lhe prescreve, mesmo para seu próprio prejuízo. Em outros termos, quando o autor diz que o homem se reconhece livre para aceitar ou negar os comandos da natureza, significa que a consciência dessa liberdade já existe, mesmo de forma primária, por conseguinte, ele está falando de um ser que já se distanciou do homem natural²⁹ e que alcançou um estágio em que pode realizar atos puramente espirituais. Rousseau reafirma a assertiva na *Carta a Christophe de Beaumont*, ao retomar suas ideias sobre o homem selvagem,

A consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes do homem. É só graças a essas luzes que ele atinge um conhecimento da ordem, e é só quando a conhece que sua consciência leva-o a amá-la. A consciência, portanto, é nula no homem que ainda nada comparou e que não viu suas relações. Nesse estágio, o homem conhece apenas a si mesmo; não vê seu bem-estar como estando em oposição ou em conformidade ao de mais ninguém; ele não odeia nem ama nada; limitado unicamente ao instinto físico, ele é nulo, é estúpido. (ROUSSEAU, 1999, p. 936)

Dada essa explicação do próprio autor, é difícil conceber consciência da liberdade atribuída ao homem selvagem. Isso porque se a consciência anda lado a lado com a capacidade de reflexão (“as luzes”), que no *Emílio* é definida como o poder de julgar, de comparar e de estabelecer relações entre os objetos percebidos pelos sentidos (Idem, p. 571), como se pode dizer que o selvagem, “que ainda nada comparou e que não viu suas relações”, seria dotado de qualquer consciência de sua liberdade?

Jean Starobinski (1991, p. 297) entende que o homem natural é “um ser quase puramente sensitivo que se distingue do autômato e do animal por suas faculdades virtuais e por uma liberdade ainda sem uso”; em outras palavras, o indivíduo não se distingue de fato, embora não para sempre, pois o que o singulariza consiste justamente no modo como ele agirá, e não no modo como age.

É possível concluir que liberdade constitui, no homem selvagem, um atributo “rudimentar” e “latente” por meio do qual, com o passar do tempo, fez-se possível a evolução histórica da raça humana (Moscatelli, 2008).

²⁹ Conforme afirma Rousseau no Segundo Discurso, quando declara que apenas o estado primitivo do homem é o verdadeiro estado de natureza (ROUSSEAU, 2003, p. 219).

Assim, considerando o que foi descrito, não seria correto afirmar que no estado de natureza vê-se um homem totalmente livre, enquanto que apenas no estado social manifesta-se, ou pode manifestar-se, a liberdade, mas de forma limitada (Idem). Isso porque, apesar de Rousseau conceituar liberdade natural, como sendo algo que os homens perdem ao se associarem politicamente o uso do termo liberdade reporta a situações diversas, qual seja antes e depois do pacto social: No caso a liberdade natural, anterior ao contrato social, está diretamente ligada à vida independente do homem no estado de natureza, esta configura-se como uma liberdade em potencial, submissa ao instinto e possível em virtude da vida isolada do homem natural, ou seja, da ausência de relações sociais sólidas e estabelecidas. Já a liberdade civil, posterior ao contrato, exige do homem uma condição superior ao instinto. Com outras palavras, o instinto é substituído pela razão, e a força física pela moralidade. Nas palavras do autor:

Reduzamos todo esse balanço a termos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que com ele ganha é 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 direito do primeiro ocupante, e a propriedade, que só pode fundar-se num título positivo. (ROUSSEAU, 2006, p. 26)

Vale ressaltar que a expressão “liberdade natural” não é um simples sinônimo de “liberdade do homem natural”. Para distingui-las corretamente, tem de se levar em consideração certas diferenças entre o *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os Homens* e *O Contrato Social*. No primeiro, o objetivo é reconstruir de maneira hipotética, a gênese da sociedade, tendo o homem selvagem como ponto de partida, e, ao desempenhar essa tarefa, Rousseau acaba narrando também às origens da liberdade como algo oposto ao instinto natural, como uma qualidade metafísica. No segundo, a intenção é analisar os princípios do direito político, e nessa discussão inclui-se o conceito de uma liberdade chamada de natural porque tem “por limites apenas as forças do indivíduo” (ROUSSEAU, 2003, p. 365) Esta liberdade é oposta a qualquer liberdade “artificial” criada pelos homens, uma vez que, para Rousseau, o que há naturalmente é o indivíduo dotado de uma “existência física e independente”, “que por si mesmo é um todo perfeito e solitário” (Idem, p. 381). Por outro lado, a sociedade civil, na qual cada pessoa é “parte de um todo

maior”, só se estabelece por meio de uma convenção e deve levar à desnaturação do homem para ser bem sucedida³⁰.

Por todas as razões acima descritas, o paralelo feito por Rousseau entre os dois diferentes momentos nos quais todos estariam sujeitos às leis, seja da natureza, ou da sociedade, não deve levar à ideia de que são igualmente livres em ambos, pelo menos não à luz do que se está discutindo aqui. Sendo a passagem do estado de natureza à convivência social o percurso que leva de uma condição pré-social à possibilidade da plena realização do indivíduo por meio da descoberta de sua identidade e de sua educação moral, Rousseau demonstra que a aquisição da qualidade de homem, sem a qual a liberdade não existe, requer a vida em comunidade, e não o isolamento e a autossuficiência dos selvagens.

Para Rousseau, em suma, a sociedade é essencial à existência do homem em sua completude, dado que ele é verdadeiramente humano apenas com convívio social. Verdadeiramente humano e, deve-se acrescentar somente então, verdadeiramente apto a conquistar a liberdade.

- Perfectibilidade

O princípio da perfectibilidade permite o desenvolvimento das capacidades intelectuais humanas ao ser confrontado com os obstáculos colocados pelas mais diversas circunstâncias. Em outros termos, diante da satisfação de suas necessidades, o homem aprende a contorná-los de muitas formas diferentes, e esse é o caminho que, “faz com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza.” (ROUSSEAU, 2003). Mas quais os efeitos desta faculdade de aperfeiçoamento?

Conforme se observa, foi ação de uma variedade de causas externas que fizeram com que o homem se aperfeiçoasse, assim, desenvolveu-se uma indústria capaz de concorrer para um novo equilíbrio com a natureza, ou seja, houve uma readaptação ao meio externo. Situação que de fato gerou uma ruptura entre o homem e Natureza (Moscatelli, 2008).

³⁰ Diz o Contrato Social: “É preciso, em uma palavra, que ele [o legislador] destitua o homem de suas forças próprias para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais ele não possa fazer uso sem o auxílio de outrem. Quanto mais essas forças naturais são mortas e aniquiladas, mais as adquiridas são grandes e duráveis, mais, também, a instituição é sólida e perfeita” (ROUSSEAU, 2003, p. 381-382)

Nesse contexto, é através da perfectibilidade que o homem passa a vislumbrar um ser individual, em oposição à sua condição anterior, na qual natureza humana e a Natureza se imbricavam. E o movimento que decorre desta ruptura é aquele voltado para o triunfo do indivíduo que, frente a um obstáculo qualquer se vê um vencedor. Neste momento este ser humano contemplou-se “como o primeiro de sua espécie” e já “preparava-se de longe para pretender-se como indivíduo”. O eu vê-se já totalmente diferente do outro³¹.

Assim, desenvolvidas as luzes e instituída a relação social entre os homens, aquele primeiro momento orgulhoso se acentua e se estabelece na origem das relações humanas. Relações estas que se caracterizam pelas novas necessidades, dentre elas, a principal, a distinção, que evidencia-se como a principal atividade destes novos homens em sociedade.³²

Para Paule-Monique Vernes (1978), a perfectibilidade e o progresso que decorreu dela propiciaram o estabelecimento da desigualdade, primeira fonte do mal social, porque reforça as leis dos Estados fundados sobre contratos ilegítimos e como não há possibilidade de retorno à natureza primitiva e as sociedades reais são as únicas de fato existentes. Todavia, é sabido que o surgimento deste homem artificial e de um novo mundo para o mesmo, não anula a sua verdadeira natureza.

2.5 Limites da Lei Natural

No Prefácio do *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens* (parágrafo 7), Rousseau faz duas críticas endereçadas à ciência moderna do direito de sua época (ROUSSEAU, 1964):

1.º Afirma que eles oferecem definições contraditórias da lei natural, a saber:

Conhecendo tão mal a natureza e concordando tão pouco quanto ao sentido da palavra lei, seria muito difícil convir numa boa definição da lei natural. Assim todos que encontramos nos livros, além do defeito de não serem uniformes, tem ainda do de serem extraídas de vários conhecimentos que os homens, em absoluto, não tem naturalmente, e de

³¹ BORGES, C. A unidade natural ao dualismo no indivíduo: As faces da perfectibilidade no Segundo Discurso. Anais do II Colóquio Rousseau. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/AnaisColoquio2005/cd-pag-texto-12.htm>> Acesso: 29/08/2013.

³² Idem

vantagens cuja idéia só pode ter depois de sair do estado de natureza. (ROUSSEAU, 1964, p. 124-125)

Ou seja, o filósofo observou que todos os pensadores que sentiram necessidade de remontar até o estado de natureza fracassaram, pois a realidade social lhe dissimulava o que é verdadeiramente natural. E este revés constante significa unicamente que o projeto dos modernos, tal como resumiu Burlamaqui, deduzir os princípios do direito “da natureza do próprio homem” (Idem), será abandonado por Rousseau, conforme se observará.

2.º) Dispõe que eles confundem a natureza do homem com o que se tornaram no curso da história:

Começa-se por procurar regras sobre as quais, para em proveito comum, conviria que os homens concordassem entre si, depois dá-se o nome de lei natural à coleção dessas regras, sem outra prova além do bem que, segundo acham resultaria de sua prática universal. Aí está certamente um meio muito cômodo de compor definições e explicar a natureza das coisas por conveniências arbitrárias. (ROUSSEAU, 1964, p. 124-125)

Para Rousseau (1978), deve ser deixado de lado os livros científicos e meditar de modo inteiramente novo acerca das “primeiras e mais simples operações da alma humana”.

E conforme demonstra no *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau toma como ponto de partida um homem natural estranho à moral, porque ignora a distinção moral do bem e do mal. Em outras palavras, Rousseau foi até o fim no procedimento que rejeita os fatos e a partir de uma intuição não histórica sobre a natureza do homem, escreveu uma narrativa que não pretende à verdade, mas unicamente aos raciocínios hipotéticos e condicionais.

Ou seja, não se trata, como no *Contrato Social*, de expor os princípios do direito político, mas de reconstruir uma gênese possível ou provável das relações sociais, “uma história hipotética dos governos” (ROUSSEAU, 1964), que apresenta como os homens passaram da liberdade natural à servidão. (SAHD, 2012)

Introduzida questões gerais observa-se que Rousseau dispõe sobre os limites da lei natural, combatendo o conceito de justiça que Diderot estabelece no verbete *Direito Natural*³³ por entender que tal conceito não é natural³⁴ e para isso divide em duas partes a sua objeção:

³³“O direito é o fundamento ou a razão primeira da justiça. Mas, que justiça?” DIDEROT (1996).

³⁴ Afirma Rousseau (1962): "Não se trata de ensinar-me o que é a justiça, mas sim de mostrar-me que interesse tenho em ser justo"

No *Manuscrito de Genebra* (parágrafo 13º) Rousseau desenvolve a primeira parte do argumento que emana diretamente da premissa da falta de sociabilidade do homem. Isso porque para ele a razão não pode ser desenvolvida sem a sociedade e a linguagem, o homem natural e solitário não podia conhecer absolutamente nenhuma lei racional da natureza, nem ser submetida a nenhuma lei deste gênero (Sahd, 2012).

E quando devesse consultar a vontade geral sobre um ato particular, quantas vezes não aconteceria a um homem bem intencionado enganar-se sobre a regra ou sua aplicação e pensando, em obedecer as leis, seguir unicamente suas próprias inclinações? Que poderá fazer então, para escapar do erro? Ouvirá sua voz interior? Mas se essa voz não se constitui- como dizem- senão pelo hábito de julgar e sentir no seio da sociedade e em concordância com as suas leis, portanto não poderá servir para estabelecê-las. (ROUSSEAU, 1962, p.175)

Dessa forma o autor afirma que não há *lei natural* no estado de natureza, isto é, código moral obrigatório em que os homens poderiam e deveriam conscientemente se submeter, porque as leis são estabelecidas na convivência social. Em outros termos,

os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações com os demais seres limitando conseqüentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da lei natural; definindo, porém, esta lei cada um a seu modo, estabelecem tudo sobre princípios tão metafísicos que há, mesmo entre nós, muito poucas pessoas em situação de compreender esses princípios, em lugar de poderem encontrá-los por si mesmos. (ROUSSEAU, 1964, p. 125)

Assim, para o Rousseau, a primeira condição da lei, qual seja, que ela conhecida por natureza não é preenchida. Ele sustenta, porém, que há um direito natural, ou um modo natural de se relacionar entre os indivíduos, mediante o qual os estes se conformam cega e instintivamente. São as inclinações fundamentais à sua própria conservação e à piedade, que os mesmos obedecem, sem saber, ao que Rousseau chama a "máxima da bondade natural"³⁵. Para o autor,

Dois princípios anteriores à razão, um que ardentemente interessado em nosso bem-estar e preservação de nós mesmos e do outro inspira uma relutância natural a perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. Esta é a concurso e a combinação

³⁵Dispõe Jorge sobre a bondade natural: "há um certo consenso entre os intérpretes quanto à "bondade natural": ela caracteriza a disposição do selvagem primitivo com relação à sua espécie. Por conseguinte, uma "máxima da bondade natural" deveria, a rigor, consistir numa regra prática geral para o homem das origens." JORGE, E., *Moralidade e Estado de Natureza em Rousseau*. Síntese Nova Fonte, Belo Horizonte. v. 21. n. 65. 1994.

destes dois princípios [...] que me parece seguir todas as regras do direito natural (ROUSSEAU apud VARGAS, 2008, p. 25)

Já na segunda parte do seu argumento, Rousseau declara que, mesmo se estas pretensas leis de justiça natural fossem conhecidas, elas não seriam moralmente obrigatórias, nem válidas, pois não são aplicadas por natureza, pois além da validade e obrigatoriedade, ela deve promover o bem natural de todos enquanto eles a obedecem e ainda deve ser susceptível de uma sanção saída do poder da razão, de uma paixão benevolente ou de um agente exterior, quer seja ele natural ou divino. Esta sanção tem que garantir a cada cidadão que os outros se conformarão efetivamente à regra, ou, ao menos, ela deve poder indenizar cada um pela desobediência dos outros. Esta justiça, para ser admitida entre nós, escreve Rousseau, “deve ser recíproca” (ROUSSEAU, 1964).

Assim, se a lei natural não é nem aplicada nem observada por todos, e se ela é ao mesmo tempo prejudicial àqueles que a obedecem, ela não pode ser naturalmente obrigatória ou válida. Em outros termos, a questão da validade de um modelo moral não pode ser inteiramente distinguida da questão de seus efeitos no mundo (Sahd, 2012).

Sahd (2012) analisa que nas etapas posteriores ao estado de natureza que a razão é efetivamente desenvolvida, concomitante ao aumento dos desejos e a constituição da sociedade não política. Contudo, apesar dos homens estarem aptos a elaborar uma concepção racional da justiça ou do bem comum, pode ser constatado no pensamento rousseauiano "que o progresso da sociedade abafa a humanidade nos corações, despertando o interesse pessoal, e que as noções da lei natural (...) não começam a se desenvolver senão quando o desenvolvimento anterior das paixões torna impotentes todos os seus preceitos."³⁶

Em suma, Rousseau rejeita o compromisso da lei natural adotado por Diderot e outros autores. Por conseguinte, segue demonstrando que a pretensa lei natural conhecida e observada no estado de natureza "é uma verdadeira quimera; pois as condições são sempre desconhecidas ou impraticáveis, e que é preciso necessariamente ignorá-las ou infringi-las". (ROUSSEAU, 1962). Ou seja, é naturalmente prejudicial conformar-se às regras de “moral natural”, pois são regras desprovidas de toda sanção natural. Tais regras não são nem obrigatórias, porque inexistem garantias de cumprimento e validade, observa

³⁶Vale ressaltar que, uma vez alcançado o pleno desenvolvimento da razão, o estado de natureza de Rousseau torna-se essencialmente o mesmo de Hobbes, um "estado de guerra absolutamente horrível"; e neste ponto, a sua objeção à lei natural é igualmente a mesma do pensador inglês. (Rousseau, 1962)

Rousseau (Idem, p. 173): “Tudo o que ouço sobre as vantagens da lei social estaria bem se, quando a observassem escrupulosamente com respeito aos outros, tivesse certeza de que todos a observariam com relação à minha pessoa. Mas, que garantia disso posso ter?”

Percebe-se, portanto, que é precisamente essa não correspondência entre direitos e deveres existente na lei natural que torna necessária a instituição de um substituto para a “sanção natural” na tarefa da conservação da sociedade, a saber, o binômio formado pelo “governo” (que é o poder executivo) e pelas “leis” (com base nas quais o governo age). Pode-se então entender que, o porquê Rousseau escreve “tornam-se necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça ao seu fim” (Rousseau, 1959-1995).

Todavia, há no texto da obra *O Contrato Social* uma frase muito importante, que, indica a perspectiva de Rousseau sobre a questão da justiça, sendo por isso decisiva para a análise: “Se consideramos humanamente as coisas.” Em outras palavras, o genebrino considera as coisas “humanamente”, isto é, em oposição à perspectiva divina, que corresponderia ao conhecimento absoluto das coisas. Isso implica dizer que Rousseau reconhece, como o vigário saboiano, a “insuficiência do espírito humano”³⁷ no conhecimento da ordem natural. Porém, assim como ocorre com o vigário, essa limitação da faculdade cognitiva não chega a ser um problema, visto que Rousseau está menos preocupado com as “luzes sobrenaturais”³⁸ do que com aquele conhecimento “útil para a prática”³⁹. Tanto é assim que ele não apenas nega toda e qualquer intervenção da divindade nos negócios humanos (as leis da justiça são “desprovidas de sanção natural”), como também admite a impossibilidade de se reproduzir os mecanismos da natureza na ordem civil, em especial, a justiça natural (“se soubéssemos recebê-la de tão alto”) (KAWAUCHE, 2013).

A solução prática consiste em instituir racionalmente uma justiça civil e considerá-la, por hipótese, equivalente à justiça natural, ainda que essa instituição não necessariamente reproduza os mesmos mecanismos da justiça universal.

De qualquer maneira, na comparação entre a ação divina e a ação humana, Rousseau considera suficiente saber que o paralelo pode ser estabelecido apenas com base no princípio racional da ordem do universo, sendo totalmente irrelevante a falta de conhecimento dos detalhes dessa ordem: “Julgo a ordem do mundo embora desconheça seu

³⁷Ibid., IV, p.568.

³⁸Ibid, p IV, p. 608.

³⁹Ibid, IV, p. 570.

fim, porque para julgar essa ordem basta-me comparar as partes entre si, estudar seu concurso, suas relações, observar seu concerto”⁴⁰

No *Contrato Social* a relação entre justiça divina e justiça humana, ao ser apreciado sobre o ponto de vista estritamente político, e não teológico conclui-se que, mesmo que os homens possam se inspirar na justiça divina para instituírem a justiça humana, ainda assim aquilo que Rousseau denomina “justiça universal” (que no contexto da passagem pode ser entendido como justiça divina) não passa de uma hipótese criada pelos homens, que tentam explicar em termos da justiça humana os “mistérios impenetráveis”⁴¹ da realidade, ou seja, trata-se apenas de um modelo⁴².

No artigo “*Droit naturel et simulacre*”, de Patrick Hochart (2013), é possível observar que a relação entre justiça divina e justiça humana se exprime em termos de uma relação entre modelo e simulacro, na qual se verifica, de um lado, uma filiação do simulacro para com o modelo, e de outro, uma oposição do simulacro que luta contra o modelo⁴³. O antagonismo das partes não anula a mutualidade entre elas e implica em uma relação na qual um termo reenvia ao outro reciprocamente.

Nas palavras de Hochart, 2013, p. 82:

Mas o simulacro não surgiu inocentemente para substituir um modelo originário que lhe seria preexistente e inexplicavelmente se ausentaria; é ele que destrói o modelo e é o mesmo movimento que abole o modelo e constitui o simulacro. Assim, a luta entre simulacro e modelo é originária; ao mesmo tempo que o primeiro começou a desfigurar o segundo já o segundo é simulado pelo primeiro; nesse sentido, o modelo reenvia ao simulacro do mesmo modo como o simulacro ao modelo.

Vale ressaltar que, no raciocínio rousseauiano, o modelo não precisa possuir realidade histórica, podendo ser considerado hipoteticamente na relação com seu simulacro. Além disso, não se pode esquecer que o modelo e o simulacro são sempre relativos um ao outro, e aquilo que é tomado por simulacro em uma relação pode ser considerado modelo em outra.

⁴⁰Ibid IV, p. 578.

⁴¹ Ibid, IV, p. 568.

⁴²O sentido da palavra “modelo” que usamos aqui é o mesmo que KAWAUCHE (2013) utilizou no texto Soberania e Justiça em Rousseau. Neste, o autor dispõe que utiliza a palavra modelo no mesmo sentido que Rousseau, quando se refere à família como “[...] o primeiro modelo das sociedades políticas” (O.C. III, p. 352) .Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 25-36, Jan./Abril, 2013. Site: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v36n1/03.pdf>Acesso: 01.05.2014

⁴³ Idem, p. 81.

Explica Hochart (2013) que essa concepção de reciprocidade entre modelo e simulacro permite conhecer o duplo movimento do pensamento de Rousseau no que diz respeito à relação entre sociedade geral e sociedade civil e que se estende a lei natural e a lei civil, nas palavras do Monteagudo, 2006, p. 101:

As leis naturais (e o “bom natural” do homem) são universais, mas as leis civis não. O corpo moral se baseia numa convenção, num artifício descoberto pelo homem que toma a lei civil como simulacro da lei natural; portanto, a expressão artística e científica só pode se referir à totalidade do corpo moral e não à universalidade do gênero humano.⁴⁴

Dessa forma o modelo de lei civil é restituído a partir do simulacro⁴⁵ que é lei natural, mas esta, é uma “lei natural raciocinada” que se constitui após a razão.

Vale ressaltar por fim que, Hochart (2013) reconhece que esse tipo de relação (sociedade geral e sociedade civil e lei natural e lei civil) no qual os termos se reenviam um ao outro resulta em um problema de indeterminação, o “estatuto vacilante” de um modelo que jamais deixa de ser “quimera”, que só pode ser resolvido pela noção de “simulacro divino” (Hochart, 2013). Evidentemente, esse “recurso teológico” bem poderia ser considerado um retorno à teologia, por parte de Rousseau, mas observa-se que não necessariamente, pois, como explica Hochart (2013), trata-se tão somente de garantir a “eficácia operatória” do conceito de “modelo fundamento” e, assim, assegurar um “verdadeiro estatuto” às noções de sociedade geral e direito prática natural.

⁴⁴ MONTEAGUDO. Entre o Direito e a História. A Concepção de Legislados em Rousseau. São Paulo:Ed Unesp. 2006. p. 101

⁴⁵Explica KAWAUCHE no texto Soberania e Justiça em Rousseau: “Hochart reconhece que esse tipo de relação no qual os termos se reenviam um ao outro resulta em um problema de indeterminação – o “estatuto vacilante” de um modelo que jamais deixa de ser “quimera” –, que só pode ser resolvido pela noção de “simulacro divino” (HOCHART, 1967). Evidentemente, esse “recurso teológico” poderia ser considerado um retorno à teologia, por parte de Rousseau, mas acredita-se que não necessariamente, pois, como explica Hochart, trata-se tão- somente de garantia de “eficácia operatória” do conceito de “modelo fundamento” e, assim, assegurar um “verdadeiro estatuto” às noções de sociedade geral e direito natural (HOCHART, 1967) Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 25-36, Jan./Abril, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v36n1/03.pdf>>. Acesso: 01.05.2014

CAPÍTULO 3. DA CONCEPÇÃO DE LEI CIVIL EM ROUSSEAU

3.1 O Contexto da Lei Civil no Contrato Social

3.1.1. O Direito Político e “plano do dever-ser”

Na introdução do *O Contrato Social*, o autor procura indagar “se pode existir na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser.” (ROUSSEAU, 1978, p. 24) E, para isso se esforçará em unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de não separar a justiça da utilidade.

No *Emílio*, Rousseau (1992), faz um pronunciamento acerca do direito político: “O direito político está por nascer, é de presumir que nunca venha a nascer”. E declara que:

O único moderno em condições de criar essa grande e inútil ciência teria sido Montesquieu. Mas ele não se preocupou em tratar dos princípios de direito político; contentou-se com tratar do direito positivo dos governos estabelecidos, e nada no mundo é tão diferente quanto esses dois estudos. (ROUSSEAU, 1992, p. 647)

Em outros termos, o genebrino diferencia-se neste ponto de Montesquieu, pois este, apesar de ter sido o único filósofo em condições de criar o direito político, se ateu a tratar do direito já positivado pelos governos. Por conseguinte, procurou compreender as leis tais como existem para depois explicá-las. Nas palavras de Montesquieu, no *Espírito das Leis*:

A lei, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas casos particulares onde se aplica esta razão humana.

Devem ser tão próprias ao povo para o qual foram feitas que seria um acaso muito grande se as leis de uma nação pudessem servir para outra.

Devem estar em relação com a natureza e com o princípio do governo que foi estabelecido, ou que pretende estabelecer; quer se elas o formam, como é o caso das leis políticas; quer se o mantêm, como é o caso das leis civis.

(...) Examinarei todas estas relações: elas formam juntas o que chamamos de Espírito das Leis.

(...) Examinarei inicialmente as relações que as leis possuem com a natureza e com o princípio de cada governo: e como este princípio tem grande influência sobre as leis, procurarei conhecê-lo bem; e se puder estabelecê-lo, veremos as leis surgirem dele como de uma fonte. Passarei em seguida a outras relações, que parecem ser mais particulares. (MONTESQUIEU, 2000, p. 16-17)

Em outras palavras, Montesquieu pretende examinar as leis políticas e civis e suas relações com os princípios do governo que estão estabelecidos ou que pretendem estabelecer.

Já o *Contrato*, ao buscar as leis como “podem ser” Rousseau investiga regra de administração em que haja correspondência entre a lei e o anseio da comunidade, ou seja, regra de administração legítima. Neste capítulo será visto como o autor concebe tais regras.

Discriminadas algumas observações acerca da problemática que envolve a aplicação direito político, é necessário analisar em qual plano ele dever ser pensado para, posteriormente, ser praticado de maneira coerente, ou seja, “é preciso fabricar uma escala para nela marcar medidas que se tiram. Nossos princípios do direito político são a escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país.”⁴⁶

Milton Meira do Nascimento (1988), no artigo, *O Contrato Social - entre a escala e o programa*, certifica que a obra suprarreferida, responde a questão “o que posso fazer”, eis que, a mesma se desenvolve no plano do dever ser, ou no plano do direito, isto porque ao aclarar a problemática do que realmente importa dentro dos princípios de direito político, viabiliza o melhor julgamento dos fatos. Inicialmente afirma o autor:

[...] todo o Contrato Social não passará de uma grande escala, na qual estarão todos os elementos constitutivos das relações de poder, desde o grau máximo de servidão até o grau máximo da liberdade política ou civil. É através da compreensão do “Contrato Social” como escala que se pode elucidar uma dificuldade importante da política, ou seja, “se as matérias dos governos podem ser equitativamente tratadas.” (NASCIMENTO, 1988, p. 16)

Dessa forma, certifica Nascimento (1988) que o Contrato não tem como foco a análise do direito positivo dos governos estabelecidos, mas constitui uma “abstração de toda e qualquer forma empírica de organização política”, com a finalidade de captar a essência do direito político.

Em decorrência de tal assertiva, comete erro crasso aquele que confunde o plano do “dever ser” examinado pelo Rousseau, no livro *O Contrato Social*, com um programa de ação, pois este em nenhum momento, afirma o comentador, tentou realizar um plano de ação, ao contrário, sua tarefa é limitada a uma aplicação prática dos princípios apenas como referência a um sistema de medidas.

⁴⁶ ROUSSEAU, J-J. (1992. p. 648).

Para Nascimento (1988), tal conjectura se consolida, quando se analisam as obras: *Considerações sobre o Governo da Polônia de J-J Rousseau*⁴⁷ e *Projeto de Constituição para Córsega*⁴⁸, pois nestes dois casos a situação pode parecer inversa aos ideais colocados no *Contrato Social*, pois o legislador age conforme a circunstância imposta pelo soberano que ordena a vida política a partir da característica própria de cada um desses povos. Assim, o legislador, enquanto figura lendária seria encarregado da elaboração das leis, mas deve proceder com maior imparcialidade possível, e para que tal situação se efetive, pelo menos no momento da fundação da sociedade política o legislador deverá desaparecer do cenário. (Nascimento,1987). Nas palavras de Rousseau apud Nascimento 1987, p. 371:

Assim como antes de erguer um grande edifício, o arquiteto observa e sonda o solo para verificar se sustentará o peso da construção, o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las.

Portanto, conforme Nascimento (1987) o trabalho do legislador não é ato de soberania, nem de governo ou magistratura, mas é um ato que constitui a república, mas não pertence a sua constituição.

Vale considerar que Fortes (1976), na Introdução de, *Rousseau: Da Teoria à Prática*, deixa claro a distância existente entre o *Contrato Social* e *As Considerações do Governo da Polônia*, pois neste texto o autor foi chamado “a orientar a nobreza polonesa às voltas com o problema da reorganização política do país e do fortalecimento da nação, em face as ameaças do exterior” (FORTES, 1976, p. 26), patrocinando assim as causas do conservadorismo aristocrático, em nada compatível com o igualitarismo republicano que advoga no plano do *Contrato Social*. Sobre o embate descrito acima observa Derathé (1979) que, Rousseau contraria o seguinte princípio: “É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto não é lei”⁴⁹ e se afasta, assim, do “espírito mesmo de sua doutrina” (Derathé, 1979).

Retornando a problemática proposta por Milton (1988), que descreve que, Fortes no livro *Rousseau: Da Teoria à Prática*, lançou vários fundamentos relacionados do plano dos fatos e do plano do direito, e desfez os equívocos de uma leitura que insiste em apontar Rousseau como um pensador contraditório. Nas palavras de Salinas Fortes, 1976, p, 122:

⁴⁷ROUSSEAU,J.-J. Considerações sobre o Governo da Polônia. Apres.,trad e notas de Luiz Roberto Salinas Fortes. Brasiliense, São Paulo, 1982 (Elogio da Filosofia).

⁴⁸_____. Projeto de Constituição para Córsega, São Paulo; Ed. Martins Fontes, 1999.

⁴⁹ROUSSEAU, J.-J. O Contrato Social. Obras escolhidas. Introd. de Marilena Chauí, Paul –Arbousse Bastide e Lourival Gomes machado e trad. De Lourival Gomes Machado e Lourdes Machado. São Paulo: Abril,1978 (Os Pensadores), p.108

Tanto para fixar nossa conduta política diante de uma situação específica como para julgar a validade de um conjunto de instituições determinado não basta a referência exclusiva aos princípios gerais do direito, mas é necessário perguntar por aquilo que convém a povos diferentes vivendo sob condições naturais distintas. A passagem de um nível para outro - do direito em geral para o direito positivo - não é analítica: para julgar uma política determinada ou instituições vigentes, assim como para definir uma política ou elaborar um sistema de legislação positivo, é necessário levar em conta as diferenças entre os povos e não apenas a sua essência comum.

Assim, para Nascimento (1988) a real importância do estabelecimento plano do direito é de criar um instrumental que torna possível o julgamento dos fatos.

Conclui-se, portanto que Rousseau distingue o estudo abstrato dos “princípios do direito político” do estudo do “direito positivo dos governos estabelecidos”, este relativo ao plano concreto do Estado e das leis tais como são. No entanto, muito embora esses dois estudos sejam distintos, eles apresentam uma relação entre si, pois, como afirma Rousseau na continuação da passagem citada do *Emílio*, o conhecimento útil acerca dos governos positivos depende da “inútil ciência” que opera no plano do “dever-ser”: “quem quer julgar de modo sadio os governos tal como existem é obrigado a reunir os dois estudos; É preciso dois estudos; é preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é.”⁵⁰. Sendo assim, o autor não menospreza nenhum dos conhecimentos práticos em relação à teoria. Muito pelo contrário, ele propõe um equilíbrio entre esses dois tipos de conhecimento. A questão é de que forma.

Não podemos negar que *Contrato Social* havia sido inicialmente concebido segundo o ponto de vista do direito, e não da história, em outros termos, o objetivo do Contrato também era discutir questões políticas “por abstração”.⁵¹ Nesse sentido, muito embora os exemplos históricos sejam abundantes nesse escrito, eles serviriam apenas para mostrar, como explica Derathé (2009), que “a descrição das instituições positivas é deixada de lado ou só intervém acidentalmente para servir de ilustração a uma argumentação abstrata”.

Pode-se apreender com tal leitura, que haveria no *Contrato Social* uma hierarquia entre o ponto de vista do direito e o ponto de vista da história, estando o segundo subordinado ao primeiro. Tal maneira de relacionar direito e história fundamenta

⁵⁰Oeuvres Completes, Émile O.C. IV, V, p. 836-837; trad. bras. p. 647.

⁵¹ Oeuvres Completes, Lettres écrites de La montagne, O.C. III, , VI, p. 812; trad. bras. p. 326.

interpretações que acusam Rousseau de ter sido excessivamente teórico, como as de certos comentadores que buscam não os princípios do direito político, mas as condições para a aplicação desses princípios, e que se frustram por não encontrarem no Contrato um programa de ação. Exemplos de leituras desse tipo são a de Eric Weil (1984) para quem a teoria política de Rousseau “é, e se pretende, irrealizável” ou a de Jean Fabre (1959-1962), que se refere pejorativamente ao Estado descrito no Contrato como uma “utopia”. Outro exemplo importante nessa linha de crítica é a leitura de Louis Althusser (1967), que vê as referências à realidade concreta dos grupos sociais e da propriedade nos livros I e II do Contrato como indícios do “fracasso” de uma teoria impossível, cujos problemas não seriam resolvidos, mas apenas deslocados, o que em última instância resultaria numa “fuga para a ideologia”, a saber, a literatura.

Em que pese tais críticas, observa-se que, no Contrato, a relação entre o ponto de vista do direito e o ponto de vista da história não é de subordinação do segundo ao primeiro e nem de exclusão recíproca, mas de complementaridade. Muito embora Rousseau opere um movimento de alternância entre a ordem ideal desejada e a constituição real das sociedades, elas não rivalizam entre si, mas somam-se: o Estado é tomado como objeto de reflexão sob dois ângulos diferentes, ora no plano ideal do dever-ser, ora no plano concreto das coisas como são, de tal maneira que os conhecimentos obtidos a partir desses dois pontos de vista constituem juntos uma visão mais abrangente.

Dessa forma, num argumento sobre os princípios, o recurso aos fatos (reais ou imaginários, isso não importa) não implica em contradição, pois Rousseau deseja união exatamente a entre as observações ligadas à prática e o discurso doutrinal. O suporte textual para afirmar tal assertiva encontra-se no primeiro parágrafo do livro I do *Contrato Social*:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade. (ROUSSEAU, 1078, p. 51)

Em outras palavras não se trata, de rejeitar as verdades extraídas da história e permanecer única e exclusivamente nos raciocínios em torno dos princípios do direito político. Pelo contrário, o genebrino quer uma regra de administração, ou seja, um conhecimento prático voltado para a ação do governo. No entanto, essa prática não é desvinculada da teoria, pois, ao mesmo tempo em que a regra de administração deve ser

“segura”, também precisa ser “legítima”. Os pontos de vista alternam-se e se complementam: os homens são considerados “como são”, isto é, de acordo com a realidade concreta, e as leis “como podem ser”, ou seja, em acordo com as condições físicas e sociais mais adequadas ao cumprimento de seu fim, que é a conservação do corpo político. Trata-se de duas visões parciais do mesmo objeto que Rousseau deseja “unir” para ter uma visão que resulte da soma das perspectivas: do lado da ordem ideal, “o que o direito permite” e a “justiça”, e do lado da ordem existente, aquilo “que o interesse prescreve” e a “utilidade. (KAWAUCHE, 2012)

3.1.2 A perda da transcendência da Lei Civil

Das supressões que Rousseau efetuou no *Manuscrito de Genebra* para que o texto assumisse sua forma definitiva na versão publicada em 1762, uma passagem do livro I, no capítulo intitulado, *Necessidade das leis positivas*, chama a atenção: Trata-se do parágrafo sobre a lei, em que o cidadão de Genebra refere-se a ela como “voz celeste”: ali, a lei é apresentada como a “mais sublime de todas as instituições humanas”, dada aos homens “por uma inspiração celeste que ensinou o povo a imitar, aqui embaixo, os decretos imutáveis da divindade”⁵². As ideias presentes nessa passagem também aparecem, quase com as mesmas palavras, no verbete “Economia política”⁵³ escrito por Rousseau para o quinto volume da *Encyclopédie* e publicado em novembro de 1755. Tanto nesse texto quanto no *Manuscrito* o movimento que se verifica é o mesmo: após a descrição de uma série de dificuldades associadas ao estabelecimento do corpo político, a lei é apresentada como a única solução capaz de superá-las de maneira adequada. No verbete “Economia política” a pergunta pode ser assim enunciada: como reconhecer a vontade geral distinguindo-a das vontades particulares, e como garantir a autoridade do governo assegurando, ao mesmo tempo, a liberdade pública e o direito de propriedade?⁵⁴

No *Manuscrito* a questão é similar: trata-se de saber como manter a união social se a vontade geral não pode ser reconhecida pelo povo, essa “multidão cega” que sempre se deixa guiar pelos interesses particulares. Em ambos os casos, Rousseau refere-se à lei enquanto uma dádiva dos céus, ou seja, um verdadeiro milagre, sem o qual o corpo político

⁵² Oeuvres Completes . III, p. 310, 1964.

⁵³ Oeuvres Completes . III, p. 248, 1964.

⁵⁴ KAWAUCHE, T. Da imagem da lei acima dos homens. Trans/Form/Ação, v.31, n.2, p.97-118, 2008.

não poderia existir. Acrescenta-se ainda que o vocabulário utilizado é carregado de sentido teológico, e, não por acaso, as façanhas da lei são chamadas “prodígios”.⁵⁵

Quanto aos motivos que levaram Rousseau a excluir esse trecho na versão final do *Contrato Social* e mudar a definição de lei para “ato” ou “declaração da vontade geral”,⁵⁶ é possível recorrer ao livro de Albert Schinz (1929). Este sugere a seguinte hipótese: que a repetição da passagem em questão indica que o verbete “Economia política” foi redigido no mesmo período em que Rousseau trabalhava nas Instituições Políticas correspondendo a um momento da vida de Jean-Jacques em que a lei era o Deus *ex machina* e o pacto social ainda não havia assumido a importância de fundamento da sociedade civil.

De acordo com Schinz (1929), foi somente na época da versão final do *Contrato Social* que a observação da lei passou a ser mais importante do que a sua excelência donde segue a afirmação categórica do comentador: “Rousseau por excelência, não teria escrito essa passagem depois de ter dado ao pacto social o papel de princípio da sociedade civil”. (SCHINZ, 1929, p. 353)

Assim, entre o verbete *Economia política*, de 1755, e o *Contrato Social* de 1762, a noção de lei sofre uma espécie de perda de transcendência, passando a expressar com mais ênfase seu lugar no próprio corpo político enquanto órgão constitutivo, que no ponto de vista da história, bem poderia ser pensada como uma espécie de laicização do pensamento de Rousseau.

No capítulo “Da lei”, o parágrafo que nos interessa é o seguinte:

Aquilo que está bem e consoante à ordem, assim o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas. Toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis. Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça, porém, deve ser recíproca para ser admitida entre nós. Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens; só fazem o bem do mau e o mal do justo, pois este as observa com todos, sem que ninguém as observe com ele. São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo. No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado civil, no qual todos os direitos são fixados pela lei. (ROUSSEAU, 1978, p. 56)

O trecho citado tem como fio condutor a oposição entre duas ordens: a da natureza, que é perfeita por ser estabelecida por Deus, e a dos homens, sustentada por

⁵⁵ Idem

⁵⁶ Oeuvres Completes. III, pp. 379 e 430. 1964

convenções. A essas duas ordens, correspondem dois tipos de justiça: “uma justiça universal emanada somente da razão”, associada à “natureza das coisas” e uma justiça fundada em “convenções humanas”, a saber, “governo”, “leis”, “direitos” e “deveres”.

O problema assim esquematizado corresponde àquele que encontra-se expresso de diversas maneiras ao longo de todo o Contrato: como adaptar um objeto a razão (no caso, a justiça universal) à ordem instituída?

Ora, em primeiro lugar, é preciso notar que o sujeito desse discurso considera as coisas “humanamente”, donde se justifica sua incapacidade para conhecer a justiça universal na prática (ele não sabe “recebê-la de tão alto”). A solução consiste em deixar de lado as especulações inúteis e criar mecanismos concretos que, como simulacros de um modelo teórico, imitam o funcionamento da máquina perfeita que é a ordem natural: as leis e o governo fazem às vezes da “sanção natural” na ordem civil, assegurando a reciprocidade no cumprimento dos deveres e fixando os direitos de cada um com a garantia da convenção primeira que assegura que os acordos serão mútuos. Afirma o preceptor do *Emílio*: “Retirai a lei primitiva das convenções e a obrigação que ela impõe e tudo é ilusório”. Porém, sem uma força coercitiva, a justiça seria vã, pois não seria possível unir o direito aos deveres, de modo que a teoria da justiça ficaria separada de sua prática.

Assim a força coercitiva que dará, diferentemente do pacto que é ato primitivo, é dado pela legislação. Isso por que, diferente do pacto que é ato primitivo estabelecido pelos componentes, a legislação da vontade e vida ao corpo político. Dar vontade, neste contexto significa dotá-lo de um sistema de leis fundamentais que fixem o conteúdo concreto a partir do entendimento e da vontade, manifestada pela vontade geral conforme será visto no item 3.3.

3.2. A construção da Lei Civil

3.2.1 *Os usos e costumes e a religião civil na legitimação das Leis.*

Inicialmente, Rousseau parece distinguir quatro categorias de lei quando se refere à organização da sociedade. São elas: as leis políticas ou fundamentais, as leis civis, as leis penais e as leis que moldam o caráter, as atitudes, lealdades e sentimentos das pessoas. Em seguida, o autor acrescenta uma outra, com uma acepção mais ampla, quando fala das “leis do coração”, que são as leis da justiça para todos implantadas por Deus na consciência de

cada homem. Das quatro categorias descritas no livro II, Capítulo 12, do *Contrato Social*, duas delas que mais interessam nesse item, são: as leis dos usos e costumes, e a influência da religião civil.

Acerca dos costumes observa-se que o pressuposto dessa solidez é a subordinação do interesse particular ao interesse público, alcançada em primeiro lugar por meio da formação de costumes sadios. Nas palavras do autor:

A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. *Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim, a chave indestrutível.* (ROUSSEAU, 1878, p. 69) [grifo nosso]

Quando Rousseau levou a cabo a elaboração do projeto de uma constituição para a Polônia, insistiu que as únicas leis que realmente beneficiam os polacos são aquelas que estes aceitam do mais profundo do seu ser. Se existem poucas leis, a obediência dos cidadãos depende da sua determinação e lealdade, muito mais do que o efeito dissuasivo de um código demasiado elaborado.

Para Rousseau (1978), as leis dos usos e costumes, por ser gravada nos “corações dos cidadãos” passam por um processo de reposição contínua, assim, elas não, “envelhecem ou se extinguem” como as outras leis, mas tendem a se renovar, conservando o “povo no espírito de sua instituição” e substituindo “insensivelmente a força da autoridade pela do hábito”.

Além do espírito comunitário, outro remédio as paixões são as leis cravadas por Deus e socializadas pela religião. Esta, no *Contrato Social* é considerada uma profissão de fé puramente civil cujos artigos competem ao Soberano fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como “sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel”⁵⁷. É por isso que, nas *Cartas Escritas na Montanha*

⁵⁷ROUSSEAU, J-J. O Contrato Social. Obras escolhidas. Introd de Marilena Chauí, Paul –Arbousse Bastide e Lourival Gomes machado e trad. De Lourival Gomes Machado e Lourdes Machado. São Paulo: Abril,1978, (Os Pensadores) op. cit, Livro 4, Cap 8, p.137.

Rousseau afirma que a religião “é útil e até mesmo necessária aos povos”⁵⁸. Assim a relevância da religião civil na teoria política do *Contrato Social* está no fato de que a religião faz o cidadão amar os seus deveres. Isso aumenta a possibilidade de cumpri-los.

Todavia, não escapa a religião civil proposta por Rousseau a permanência de dogmas sem os quais a religião não cumpriria seus objetivos de manutenção do Estado. Interessa ao Estado que cada um tenha uma religião em que as máximas atendam os interesses de cumprimento das leis e por isso os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número e enunciados com precisão. São eles, portanto, além de enunciados, classificados em duas categorias: os positivos e os negativos. Os positivos são: a existência de Deus; a vida futura; a felicidade dos justos e o castigo dos maus. Ou seja, regras que de certa forma santificam as leis civis. O único mandamento negativo diz respeito à intolerância implícita nos cultos. Rousseau não distingue a intolerância civil da teológica. Para ele, elas são inseparáveis. Por isso, deve o indivíduo se mostrar tolerante com todas as religiões desde que seus axiomas não tenham nada contrário aos deveres dos cidadãos.

De modo geral, observa-se uma clivagem no conceito de religião: 1.º As de foro íntimo e espiritual sob a qual o soberano não tem nenhum direito e controle, salvo nos casos que interferir no comportamento cívico; 2.º As de foro exterior, que determina a prescrição da religião civil. (Sahd, 2012) E o discernimento daquilo que é considerado religião civil é feito pelo legislador que tem a missão de fazer com o que os homens obedeçam às leis civis comunicando-as como se fossem leis divinas (KAWAUCHE , 2008). E isso significa que quando Rousseau refere-se ao legislador como um “homem extraordinário no Estado”⁵⁹, ele estabelece uma oposição entre o humano e o sobre-humano: o ofício desse ser, dotado de “inteligência superior”⁶⁰, não se confunde com os negócios dos homens: “não é magistratura, nem é soberania”⁶¹ De fato, a função do legislador é completamente estranha ao corpo político: “Tal ofício, que constitui a república, não pertence à sua constituição, por ser uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano”⁶². Ao mesmo tempo, esse “homem extraordinário” diferencia-se dos homens comuns por não participar de nenhuma das

⁵⁸ ROUSSEAU, O.C. III, p. 695, 1964.

⁵⁹ Oeuvres Completes. III, p. 382, 1964

⁶⁰ Oeuvres Completes. III, p. 381, 1964

⁶¹ Oeuvres Completes. III, p. 382, 1964

⁶² Idem

paixões humanas: lembre-se que um dos requisitos do legislador é que ele “visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas”⁶³

3.2.2 *A colaboração do povo na construção de Leis*

Rousseau não nega a existência das melhores e mais sublimes regras de conduta. Diz, inclusive – como podemos ler – que, com “bom senso e equidade”, elas poderiam ser descobertas por todos os homens. Da mesma maneira, o “menor dos estudantes de direito” estaria apto a redigir “um código de uma moral tão pura quanto à das leis de Platão”. Mas isso, defende o autor, não é suficiente. É verdade que as leis seriam úteis se bem observadas. Mas só se pode contar com isso, que as leis sejam bem observadas, se elas forem compatíveis com os costumes da sociedade a que são destinadas. Rousseau fala em “apropriar” aquele código “ao povo para o qual ele é feito” e “às coisas sobre as quais se legisla”; fala que a execução de tal código deve decorrer do “curso das conveniências”. Isso significa que o legislador tem o grande desafio de fazer uma adaptação do código referido ao caso concreto, caso deseje obter êxito.

As leis podem ser as melhores, absolutamente falando, mas elas só devem vigorar se encontrarem correspondência com o contexto definido. O genebrino ainda deixa claro em seu texto que boas leis em si mesmas existem, mas a dúvida reside segundo qual critério se faz tal julgamento.

De acordo com E. Camamunha (2008) é a natureza do homem que fornece o critério para avaliarmos se uma sociedade é de uma realidade sublime ou não. Aquela que melhor corresponde às necessidades essenciais do homem, ou a que expressa maior acordo com a natureza que lhe é própria. Fazendo uso de um critério objetivo: Se as leis não fazem senão acompanhar a realidade, teríamos leis boas em si mesmas no caso de elas corresponderem a essa sociedade sublime. A sociedade bem ordenada de Rousseau seria uma sociedade pouco desigual, sem luxo e com costumes simples; os homens seriam independentes – das coisas e dos homens – e, por isso, livres. Tal cenário se aproximaria muito do estado natural do homem. Uma sociedade assim também necessitaria de poucas leis. Uma vez que a realidade não apresenta muitas imperfeições, não há necessidade de tantas correções.

⁶³Oeuvres Completes. III, p. 38, 1964

As sociedades mais bem ordenadas são as mais aptas às boas leis. Porém, tais sociedades são raras, segundo Rousseau (1978). Ele (1978, p. 60) afirma que “Brilharam na terra inúmeras nações que jamais poderiam viver sob leis boas e mesmo aquelas que o poderiam durante toda a sua existência não dispuseram, para tanto, senão de um período muito curto.”

Rousseau ainda acrescenta que a aptidão para as leis está associada à docilidade dos povos que, por sua vez, está associada à juventude deles, ou seja, povos mais jovens são mais dóceis e por isso são mais propensos a certas interferências. Se os povos mais velhos são menos dóceis, estão também menos aptos à legislação, isto é, são resistentes a determinadas interferências. Embora os homens possuam características comuns, eles se diferenciam pelos hábitos e costumes, que muitas vezes estão ligados aos aspectos geográficos de uma dada sociedade e às circunstâncias de formação e desenvolvimento de tal sociedade.

Cada sociedade, então, deve ter uma legislação que seja compatível com suas particularidades. É a consideração sobre a diversidade de realidades que leva Rousseau a seguinte afirmação: “precisa-se conceder a cada povo um sistema particular de instituição, que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado a que se destina.”⁶⁴ Não importa que esse “melhor” não seja o melhor “em si mesmo”, mas que se constituía como “o melhor” para o destinatário.

Essa distinção de mais apto e menos apto não significa que a um se possa dar leis e ao outro não. Mas significa que só os mais aptos comportam boas leis. Aos menos aptos só cabem interferências mínimas, pois aquelas que tentassem atacar seus defeitos seriam vãs. Em suma, nas palavras do autor:

A maioria dos povos, como dos homens, só são dóceis na juventude; envelhecendo, tornam-se incorrigíveis. Desde que se estabelecem os costumes e se enraízam os preconceitos, constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los. O povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, tolos e sem coragem, que tremem em presença do médico. (ROUSSEAU, 1978, p. 61)

Dessa maneira, observa-se que a liberdade, a felicidade e a tranquilidade são bens absolutos para Rousseau e as boas leis são aquelas que ordenam o homem para tais bens.

⁶⁴ ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Obras escolhidas. Introd de Marilena Chauí, Paul –Arbousse Bastide e Lourival Gomes machado e trad. De Lourival Gomes Machado e Lourdes Machado. São Paulo: Abril,1978 (Os Pensadores), p.60

Acontece que nem todas as sociedades comportam essas boas leis e isso pelas razões que já foram apresentadas.

3.2.3. *O papel do Legislador na construção da Lei*

Dispõe o autor sobre a função do Legislador:

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-lo no outro. (ROUSSEAU, 1978, p. 56)

Quando Rousseau refere-se ao Legislador como um homem dotado de uma “inteligência superior”⁶⁵ ele estabelece uma oposição entre o humano e o sobre-humano, ou seja, o ofício desse ser, dotado de “inteligência superior”, não se confunde com os negócios dos homens: “não é magistratura, nem é soberania”⁶⁶.

De fato, a função do legislador é completamente estranha ao corpo político: “Tal ofício, que constitui a república, não pertence à sua constituição, por ser uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano.”⁶⁷ Ao mesmo tempo, esse “homem extraordinário”⁶⁸ diferencia-se dos homens comuns por não participar de nenhuma das paixões humanas: lembre-se que um dos requisitos do legislador é que ele “visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas.”⁶⁹

Não por acaso, o que está em jogo na oposição entre a “razão sublime” e os “homens vulgares”⁷⁰ é precisamente a influência das paixões sobre a atividade de redação das leis, donde se segue o princípio de separação entre o poder legislativo e o poder executivo: “Aquele, pois, que redige as leis, não tem nem deve ter nenhum direito legislativo”⁷¹. Pois, se o Legislador também governasse os homens, “suas leis, instrumentos de suas paixões, frequentemente não fariam mais do que perpetuar suas injustiças e jamais ele poderia evitar que pontos de vista particulares alterassem a santidade

⁶⁵ Oeuvres Completes. III, p. 381, 1964.

⁶⁶ Oeuvres Completes. III, p. 382, 1964.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Oeuvres Completes. III, p.381

⁶⁹ KAWAUCHE, T. Da imagem da lei acima dos homens. Trans/Form/Ação, v.31, n.2, p.97-118, 2008, p.106

⁷⁰ Oeuvres Completes. III, pp. 383-4, 1964.

⁷¹ Oeuvres Completes. III, p. 383, 1964.

de sua obra”⁷². Santidade esta, que consiste justamente no fato do Legislador ser um *outro absoluto* em relação ao corpo político, não cedendo à tentação de tornar-se um tirano, mesmo sendo uma autoridade capaz de mudar a natureza humana, coisa que em termos práticos constituiria um verdadeiro “milagre”.

Assim, observa-se que a tarefa do Legislador também tem algo de prodigioso, o que reflete a ideia, presente já na primeira versão do *Contrato*, de que a lei é uma espécie de milagre na instituição do corpo político. Por meio dessa leitura, a oposição que fica evidente é aquela que se estabelece entre o divino e o humano, a qual não deixa de ser uma derivação da oposição original superior/inferior.

Com isso, Rousseau estabelece, na própria concepção do legislador, uma clara separação entre a esfera das leis (situadas numa instância superior, dos deuses) e a dos homens (que vivem no reino inferior das paixões)⁷³. E é precisamente com base nesse esquema constituído pelos termos: *leis divinas* e *paixões humanas*, que pode-se compreender o problema que o genebrino formula acerca da comunicação entre o legislador e o povo, tendo em vista a distância intransponível que se verifica entre a linguagem do legislador e a linguagem do vulgo, declara o autor: “há inúmeras espécies de ideias impossíveis de traduzir-se na língua do povo”⁷⁴. Em outros termos, a separação que se estabelece entre as duas partes é considerada por Rousseau insuperável na prática, impossibilitando assim que os homens reconheçam a necessidade das leis:

A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social – que deve ser a obra da instituição – presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas.⁷⁵

E desse abismo comunicativo, que separa a “razão sublime” do Legislador e o entendimento limitado da “multidão cega”, decorre o paradoxo que mais interessante na obra desse “homem extraordinário”, o qual se encontra enunciado no seguinte princípio: “O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor”⁷⁶. Cabe ao Legislador realizar esse prodígio de sondar os corações dos homens e conhecê-los a ponto de poder redigir leis que estejam de acordo com as particularidades do povo em questão, de tal maneira que se possa dizer que, em última instância, o autor das leis é o povo.

⁷²Oeuvres Completes. III, p. 382, 1964.

⁷³Idem.

⁷⁴Oeuvres Completes. III, p. 383, 1964.

⁷⁵Oeuvres Completes. III, p. 383, 1964.

⁷⁶Oeuvres Completes. III, p. 380, 1964.

Antes de tudo, trata-se de uma espécie de enigma, cuja solução é dada pelo recurso aos deuses por parte do legislador. O procedimento consiste em deslocar a lei, que originalmente se encontra na instância superior das “sãs máximas da política”, para uma “de outra ordem” (mas igualmente superior): “Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força nem o raciocínio, recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer”⁷⁷. É, portanto, a religião civil e os costumes, estabelecidos e articulados pelo legislador, que reforçam o papel de mediadores no estabelecimento das leis existentes no corpo político. É por isso que, nas *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau afirma que a religião “é útil e até mesmo necessária aos povos”⁷⁸. Assim, a primeira missão do Legislador é fazer com o que os homens obedeçam às leis civis comunicando-as como se fossem leis divinas:

Eis o que, em todos os tempos, forçou os pais das nações a recorrerem à intervenção do céu e a honrar nos deuses sua própria sabedoria, a fim de que os povos, submetidos às leis do Estado como às da natureza e reconhecendo os mesmos poderes na formação do homem e na da Cidade, obedecessem com liberdade e se curvassem docilmente ao jugo da felicidade pública.⁷⁹

O segundo papel do Legislador vai ser justamente o de formador de interesses. O Legislador, por ser alguém com as características pode “raciocinar no silêncio das paixões” cabe a ele a tarefa de “mudar a natureza humana”. Tarefa esta, que está relacionada com o domínio das paixões presentes nos homens. Se no estado de natureza o instrumento de adaptação ao meio físico era o instinto, no estado civil é a razão (CAMAMUNHA, 2008). Dela o homem deve fazer uso, como meio de adaptação a vida social⁸⁰ através do Legislador que é quem está apto a “descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações”. Estas, uma vez aprovadas, devem guiar as ações de todos.

Em suma, cabe, ao legislador não apenas o papel de guia, mas de formulador e articulador do que seja o bem comum, criando também, condições para que a interseção dos interesses seja a mais ampla possível. Esse é um papel que cabe excelentemente, por exemplo, à educação, como também aos festivais e festas públicas (REIS, 2010), à censura, à religião civil, assim como a tudo o que visa a alimentar e reforçar o amor à pátria. Todas

⁷⁷ Oeuvres Completes. III, p. 383, 1964.

⁷⁸ Idem, III, p. 695.

⁷⁹ Idem. III, p. 383.

⁸⁰ ROUSSEAU, (1978, Os Pensadores, II, XII, p..36).

essas instituições prolongam o trabalho daquele Legislador, mítico, que Rousseau exemplifica, com alusões a Moisés, Licurgo e Numa.

3.3 A concepção de Lei Civil em Rousseau

Rousseau, na “*Da divisão das leis*”⁸¹ declara que, para dar ao todo, ou seja o corpo político e para dar a melhor forma a coisa pública, devem ser consideradas as várias relações entre as leis, dentre elas: o corpo político agindo sobre si mesmo, isto é o todo se relacionando com o todo, ou o soberano se relacionando com o Estado. Tal relação compõe-se da relação dos termos intermediários. Esta é esclarecida no item “*Do governo Geral*”⁸² em que o autor coloca a necessidade de uma força pública, de um agente próprio, um corpo intermediário chamado Governo, que sirva de correspondência entre o Estado e o Soberano, e que seja encarregado da execução das leis, da manutenção da liberdade, tanto civil quanto política.

Dessa forma, o *governo* surge, nesse contexto, como agente que faz uso da força pública empregando-a no sentido da vontade geral, servindo ainda como meio de comunicação entre o soberano e o Estado, um corpo intermediário para correspondência mútua que executa leis e mantém a liberdade, tanto civil quanto política. É importante ressaltar que não é o contrato que estabelece o governo; o governo é estabelecido a partir das leis. Nesse corpo estão magistrados ou reis, membros do governo com exercício legítimo do Poder Executivo, simultaneamente tão ativo como o soberano e tão passivo como o Estado. A vontade desse governante deve ser a vontade geral, ou a lei, e a força é a força pública. É importante colocar ainda que o Estado existe por si, enquanto o Governo somente existe por meio do soberano.

As leis que regulamentam o todo se relacionando com o todo, ou o soberano se relacionando com o Estado⁸³, para Rousseau, são chamados de leis políticas e leis fundamentais, não sem razão, porque são consideradas sábias, eis que, para o autor esta é uma maneira de ordenar o Estado. E o povo que a encontrou deve conservá-la. Mas, se a ordem estabelecida é má não tem por que tomar como fundamentais leis que a impedem de ser boa.

⁸¹ ROUSSEAU, (1978, [Os Pensadores], II, XII, p.68).

⁸² Ibidem III, I, p.73.

⁸³ Ibidem, p. 2,II, XII.

A segunda relação é a dos membros entre si e com todo o corpo inteiro, e são regulamentadas pelas leis civis. No primeiro caso a relação deve ser pequena, no segundo ela deve ser tão grande quanto possível para que cada cidadão encontre independência dos outros cidadãos, e uma grande dependência da *polis*, ou seja, busca-se através do Contrato Social um indivíduo livre em relação aos seus semelhantes, mas totalmente dependente do Estado, pois acredita o autor que só com a força do Estado se faz a liberdade de seus membros.

O terceiro tipo de relação a ser considerada é aquela que envolve o homem e a lei, a saber, a leis penais, pois a desobediência acarreta sanção, que instituem “menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras”⁸⁴

A estas três espécies de leis, se junta uma quarta, e mais importante de todas, pois esta espécie além de estar grafada nos corações dos cidadãos, faz a verdadeira constituição do Estado, que todos os dias ganha força, e que quando as leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conservando no povo o espírito de sua instituição capaz de substituir a força da autoridade pelo hábito. Refere-se o autor aos usos, costumes, sobretudo a opinião, “essa parte desconhecida por nossos políticos, mas o que depende o sucesso de todas as outras;”⁸⁵ que se ocupa em segredo o grande legislador e que “enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o aço da abóbada, da qual os costumes mais lentos para nascerem, formam, por fim a chave indestrutível.”⁸⁶. Em outras palavras, os regulamentos particulares a que se atém o legislador são apenas o “arco da abóbada”, ou seja, são elementos superficiais em relação aos costumes, pois estes, apesar de mais lentos para nascerem e se consolidarem são a chave indestrutível para o estabelecimento e formação das leis.

Rousseau (1978, p. 53) define no mesmo capítulo que dentre as várias classes de leis acima descritas às únicas ligadas ao seu assunto, são as leis políticas que constituem a forma do Governo. Ou seja, o ponto de partida para definição de lei no *Contrato Social*, foca-se conceituação e desmembramento das leis políticas e fundamentais, a saber, na relação do soberano com o Estado. E por ser a vontade geral traduzida pela figura do soberano, Rousseau, no item “*Da lei*” traz como conceito de lei toda matéria estatuída pela vontade geral, versa o autor:

⁸⁴ ROUSSEAU, J-J. (1978, Os Pensadores, II, XII, p.69).

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Idem.

[...] quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e caso se estabeleça então uma relação, será entre o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre o qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei. (ROUSSEAU, 1978, p. 54)

Se todo o povo estabelecer algo para si, sem qualquer divisão do todo, então a matéria estabelecida é geral é decorrente da vontade geral e a esse ato o autor dá o nome de Lei. Que tem como objeto conteúdos sempre gerais⁸⁷ (“o objeto das leis é sempre geral”) e explica a afirmação declarando o seguinte: a lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, nunca o homem como indivíduo ou uma ação particular, isso porque não haverá disposição legislativa que vise particularmente determinada pessoa. É genérica na medida em que não toma particularidades do indivíduo.

Todavia, definição de Lei como “manifestação da vontade geral” não encerra o debate acerca do conceito acima referido, apenas aponta o seu objetivo final e precípuo, qual seja, que Leis são atos da vontade geral, expressos pelo conjunto dos cidadãos no exercício do interesse público. Isso porque o genebrino aponta claramente no Capítulo *Da Lei*, que o povo, por si, sempre quer o bem, mas por si nem sempre encontra. E a vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido, por isso é preciso fazê-los enxergar os objetos tais como são e, às vezes tal como devem parecer-lhe, indicando o caminho certo a fim de defendê-los da sedução e das vontades particulares e também, “aproximar aos seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos.” (ROUSSEAU, 1978, p. 53)

E continua a argumentação afirmando que, “Os particulares discernem o bem que rejeitam”, ou seja, o bem que não está de acordo com seus interesses os particulares discernem e o rejeitam, já “o público quer o bem que não discerne” (Idem), em outras palavras, apesar dos cidadãos quererem o bem, nem sempre sabem o caminho a seguir.

Dessa forma, tanto o particular quanto o público necessitam igualmente, de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e a outros, é necessário ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resultam a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo.

Dessa maneira, para que a vontade possa escolher o bem, é necessário que conheça esse bem. Esta não pode querer algo que não conhece, nas palavras de Rousseau

⁸⁷ Idem, II, VI, p.53.

(1978, p. 46): “Deseja-se sempre o próprio mostrado bem, mas nem sempre se sabe onde ele está”. Assim, por ser tarefa do entendimento encontrar ou conhecer o bem verdadeiro e apresentar à vontade, conclui-se que, são dois atos distintos que dão origem a uma lei e também compõe o seu conceito: um ato de vontade que pressupõe um ato de entendimento. Em outras palavras, para que Lei Civil se torne a expressão, efetiva, legítima, da vontade geral deve ter como pressuposto um ato do entendimento, ou seja, a vontade quer o bem, mas é tarefa do entendimento (razão) encontrar esse bem.

3.3.1 A Lei Civil como manifestação do entendimento.

Para Rousseau, está claro que homem só desenvolve a faculdade intelectual em sociedade, porém, para ele, as regras que devem guiar a ação humana não simples de se implementar, constituindo a arte de generalizar ideias um dos exercícios mais difíceis e tardios do entendimento humano, de tal sorte, questiona Jean-Jacques, “estaria o comum dos homens em situação de extrair desse modo de raciocinar as regras de sua conduta?”. E continua: “E, quando devesse consultar a vontade geral sobre um ato particular, quantas vezes não aconteceria a um homem bem intencionado enganar-se sobre a regra ou sua aplicação e, pensando obedecer às leis, seguir unicamente as próprias inclinações?” (Rousseau, 1978)

Tal problemática acompanha o preceptor no *Emílio*, quando procurar delinear os princípios do direito político quando elenca três grandes dificuldades para a implementação de uma nova base política:

A primeira e “maior dificuldade para elucidar essas importantes matérias é interessar um particular a discuti-las e a responder a estas duas questões: que me importa e que posso fazer?.”⁸⁸. Em outras palavras, há necessidade de atrair o particular para a discussão de questões que ultrapassam seu benefício pessoal imediato, não apenas no que cerne ao seu próprio esclarecimento, mas também no âmbito prático, ou seja, ao que é possível fazer.

A segunda dificuldade reside dos preconceitos advindos da infância, nas palavras do autor, “dos princípios em que fomos criados e, sobretudo da parcialidade dos autores que, falando sempre da verdade com que não se preocupam, só pensam em seu interesse, e que não falam.” (Idem). Em outros termos, para Rousseau: “O povo não dá nem cátedras,

⁸⁸ Idem

nem pensões, nem lugares na academia; julgue-se então como os seus direitos devem ser estabelecidos por aquela gente!.” (Idem)

A terceira dificuldade consiste na conquista pelo particular de um sincero amor a justiça e respeito pela verdade, nas palavras de Rousseau (1978): “sem dúvida em pesquisas dessa espécie grandes talentos são menos necessários do que um sincero amor a justiça e um verdadeiro respeito pela verdade”. Ou seja, para que o homem se submeta à ordem moral é necessário, portanto, amar a ordem, e ser sensível ao que lhe diz a consciência. Tornar-se mau, para o homem, é insensibilizar-se à voz da consciência. (Fortes, 1976)

Consciência esta, que exerce um papel inaugural na construção da moral política rousseauiana, pois dela decorre: o entendimento, a razão e todos os questionamentos acima mencionados e sem ela não há movimento da vontade. Derathé (1948, p. 106) “Para que façamos o bem é preciso que estejamos interessados em fazer bem por um sentimento natural, já que o sentimento é o único motor da vontade”.⁸⁹ Mas isso não quer dizer que a razão desempenhe um papel secundário nesse processo, pois, se sob um certo ponto de vista a consciência é independente daquela⁹⁰, sob outro não é, já que necessita dela para sua atividade⁹¹:

[...] a consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes do homem. É só graças a essas luzes que ele atinge um conhecimento da ordem, e é só quando a conhece que sua consciência o leva a amá-la. A consciência, portanto, não existe no homem que ainda nada comparou e que não percebe suas relações. (DERATHÉ, 1948, p. 111)⁹²

Nesse sentido a consciência passa ao primeiro plano, já que não se pode, sem ela, estabelecer a própria lei natural. Nas palavras de Derathé (1948, p. 106):

Chez Rousseau, c'est la conscience qui passe au premier plan, puisqu'on ne peut se passer d'elle pour établir la loi naturelle elle-même. En changeant de nature, en passant de l'ordre de la connaissance à ce lui du sentiment, elle change aussi de valeur et devient la notion fondamentale de la vie morale.

⁸⁹“Pour que nous fassions Le bien il faut que nous soyons intéressés à bien faire par un sentiment naturel, puis que le sentiment est le seul moteur de la volonté” (Tradução nossa)

⁹⁰ Observa-se portanto que a razão é da ordem do conhecimento e a consciência é da ordem do sentimento.

⁹¹ DERATHÉ (1948 p.111): « “Comme toute impulsion naturelle, la conscience est indépendante de la raison dans son principe, parce que sa présence en nous ne résulte pas des connaissances que nous pouvons acquérir par le moyen de la raison, mais sans ces connaissances, elle ‘resterait éternellement inactive comme le serait également la pitié sans l’imagination qui vient la mettre en jeu.”

⁹²DERATHÉ. R. Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau: Passagem do Emílio, citada por Derathé em *rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p.111, que reforça essa ideia: “La raison Seule nous apprend à connaître Le bien et le mal. La conscience qui nous fait aimer l’un et haïr l’autre, quoique indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle.”

Observa-se que há uma relação de dependência entre consciência e razão: “Elas são inseparáveis, pois a consciência não pode se desenvolver no homem sem as luzes da razão, em compensação aquela só pode se manter sã com a presença em nós da consciência.”⁹³

Assim, não é só a consciência que necessita da razão para se atualizar, mas também essa última deve ser submetida à direção daquela para que sua retidão seja garantida:

La raison cesse d’être droit e dèsqu’elle ne s’appuie plus sur La conscience et veut se passer de l’assentiment intérieur, Seul garant de la vérité de notre pensée et de ladroiture de notre jugement. ‘Conscience! Conscience! Instinct divin ; immortelle et celeste voix, guide assuré d’un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; jugein faillible du bien et du mal; sans toi je ne sens rien en moi que le triste privilège de m’égarer d’erreur sen erreurs, à l’aide d’un entendement sans règle et d’une raison sans principe.⁹⁴

Assim, tanto a consciência quanto a razão, ocupam um lugar de maior destaque no contexto da legalidade disposta por Rousseau, porque, a lei, por ser a expressão da vontade geral cujo objeto é o bem comum, o conhecimento deste só é alcançado por meio da consciência.

Uma vez a lei inscrita no coração, e na consciência dos homens, ela se coloca insensivelmente acima dos homens e recebe uma autoridade ao mesmo tempo absoluta e nula que neutraliza a força das paixões⁹⁵. Isso sem que ela seja sentida como uma força opressora.

Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau não poderia ser mais explícito: “Nunca haverá boa e sólida constituição além daquela em que a lei reinará sobre os corações dos cidadãos. Enquanto a força legislativa não for até lá, as leis serão sempre eludidas. Mas como chegar aos corações? E nisso que os nossos instituidores, que só vêem a força e os castigos, nunca pensam e é ao que talvez as recompensas materiais não

⁹³Ibidem, p.135: “Elles sontin séparables, car si la conscience ne peut se développer chez l’homme sans les lumières de la raison, en revanche celle-ci ne peut se maintenir saine que par la presence en nous de la conscience.

⁹⁴Ibidem, p.126: “A razão cessa de ser reta assim que ela deixa de se apoiar na consciência e quer privar-se do assentimento interior, única garantia da verdade de nosso pensamento e da retidão de nosso julgamento. ‘Consciência! Consciência! Instinto divino; imortal e celeste voz, guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal; sem você nada sinto em mim a não ser o triste privilégio de perder-me de erros, com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio” (Tradução nossa)

⁹⁵Considérations sur le gouvernement de Pologne, Oeuvres Completes, t. p. 955, 1964.

conseguiriam melhor conduzir”⁹⁶ O problema estaria resolvido se a aceitação fosse espontânea e apaixonada, e ao mesmo tempo auxiliasse na satisfação da obrigação da obediência cívica. No entanto, discernir o bem não é garantia da ação reta. Os particulares podem rejeitar o bem – expresso em uma lei – que discernem se são tomados por paixões muito fortes, ainda que a lei tenha sanção.

E a solução proposta por Rousseau é clara, a consciência cívica, é o fim da instituição política e sua realização é de responsabilidade do governante. No artigo sobre *Economia Política* o autor é explícito quando dispõe: “Queremos que os povos se tornem mais virtuosos? Começemos, pois por fazer com que amem a pátria”⁹⁷ Só o amor à pátria e seu desenvolvimento traz a coesão social que mantém o corpo político vivo. Isso porque o homem, submetido a uma consciência tardia ligada ao despertar da razão, perde toda aptidão para perceber o caráter. Dessa forma, o homem deve reorientar seu interesse num âmbito mais amplo, qual seja, aproximar o amor próprio ao amor à pátria, e essa tarefa cabe ao governante, que deve estar preocupado com o bem estar do povo e a preservação do ser social e de suas instituições.

No *Contrato Social* Rousseau descreve as várias maneiras de desagregação do sistema institucional provocadas pelas paixões e declara que é preciso um paliativo que amenize a fatalidade da desagregação do corpo político:

Não depende dos homens prolongar a própria vida, mas depende deles prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter. O mais bem constituído chegará ao fim, porém mais tarde do que outro, se algum acidente imprevisto não determinar seu desaparecimento antes do tempo (ROUSSEAU, 1964, p. 424)

Daí a insistência ao “medicamento” do civismo em oposição as paixões individuais.

Em suma, Rousseau, pontua um caminho para o estabelecimento de base legítima para o direito político através do entendimento, entabulando alguns preceitos político-morais individuais, anteriores ao estabelecimento da legislação, dentre eles: primeiramente, o desenvolvimento da consciência; segundo, submissão da consciência à razão; terceiro, o interesse na discussão dos problemas coletivos; quarto, a destituição dos preconceitos,

⁹⁶ Idem.

⁹⁷Rousseau, Sur le Discours sur la Economie politique”.Ouvres completes. Tomo III, Pleiade, Gallimard, 1964, p.255.

principalmente daqueles advindo da infância, quinto, um sincero amor pela justiça; sexto, ter sensibilidade ao que diz a voz da consciência.

Vale ressaltar que uma coisa é o limite que o indivíduo tem, enquanto súdito, na prática de suas ações: a liberdade de cada um se estende até onde a lei permite, mas se inicia de maneira individual. Outra coisa é o limite que o indivíduo tem, enquanto cidadão, para determinar até onde vai seu poder de interferir na vida e nas relações dos indivíduos – enquanto súditos –, já que é isso que se faz quando cria as leis. É esse ponto será agora discutido.

3.3.2 *A Lei Civil como manifestação da vontade.*

Após o estabelecimento, nos cidadãos, dos preceitos acima descritos, é possível analisar a lei como expressão da vontade.

Reis (2010), no artigo *Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau*, analisando a melhor forma de conhecer a vontade, explicita adequadamente a questão, observando a duplicidade no conceito de vontade geral.

Para o autor, Rousseau usa a mesma expressão para se referir a duas coisas diferentes: às próprias decisões coletivas e ao padrão do bem comum, em certo sentido anterior e independente das decisões coletivas, mas que serve como referência para elas. Descreve que, diversas vezes o autor do *Contrato Social*, declara que o interesse comum é o que une os membros da associação. Interesse este que não deve ser pensado nos moldes da *agregação*, mas, sim, no da *interseção*. Ou seja, “o interesse geral, que não está separado dos interesses particulares, é, de fato, constituído a partir desses últimos, todavia, isso não deve ser pensado no modo da agregação”. (REIS, 2010)

De acordo com Reis (2010), a proximidade entre as ideias de vontade geral e de interesse ou bem comum, não implica inconsistência por parte de Rousseau. Mas, a reconstrução teórica proposta por ele como forma de tomada de decisões coletivas legítimas. Tal reconstituição pede dois sentidos, qual seja, vontade geral padrão e vontade geral decisão. Os mesmos aparecem na passagem do Livro IV, do *Contrato Social*, que se encontra, no Capítulo sobre os sufrágios, como vemos:

Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se eles aprovam a proposição ou se eles a rejeitam, mas se ela está conforme ou não à vontade geral, que é a deles. Cada um, ao dar seu sufrágio, diz sua opinião sobre isso e do cálculo das vozes se

tira a declaração da vontade geral. (ROUSSEAU, 1959-1995, III, p. 440/441)

Há duas referências à vontade geral, nessa passagem:

1º- Sobre a vontade geral padrão: exprime a opinião do cidadão, no espaço público, sobre a conformidade da proposição com o bem comum, sendo por isso anterior ao sufrágio. As principais condições de legitimidade deste tipo de expressão da vontade são:

a) A matéria sobre a qual se delibera é absolutamente geral e os seus efeitos são perfeitamente gerais. (REIS, 2010)

As duas primeiras condições correspondem à generalidade da lei. Esta deve partir da comunidade se aplicar a mesma e tratar de matéria que diz respeito a todos. E por ser o registro das vontades daqueles que se submetem a elas, as leis agem justamente no sentido de manter e salvaguardar da liberdade. Todavia, cabe perguntar: “como se pode ser livre e estar sujeito às leis?” (Idem). Manifesta Rousseau que as leis, por serem registros da vontade geral e vontade pública, os membros, possuem a denominada liberdade civil. A fim de esclarecer a maneira pela qual a liberdade está inserida na concepção de lei, no “*Manuscrito de Neuchâtel*” o autor traz a seguinte afirmação:

É- se livre quando submetido às leis, porém não quando se obedece a um homem, porque nesse último caso obedeço à vontade de outrem, enquanto obedecendo à lei não obedeço senão a vontade pública que tanto é minha como de quem quer que seja⁹⁸

O capítulo “Do Estado Civil” trata da questão da liberdade civil pronunciando que, superado o estado natural, ocorre no homem uma evolução notável, porque a ele é acrescentado o instinto de justiça e uma moralidade. E estes, se exprimem, não através do “impulso físico” ou “apetite”, “levando em consideração apenas a sua pessoa”(ROUSSEAU, 1978, p. 36), mas se faz consultar primeiro pela razão, para somente depois dar ouvidos às inclinações. E em consequência, os princípios morais emergem das relações humanas trazendo à comunidade a possibilidade de desenvolver-se em sua totalidade, posto que, sua alma se eleva, seus sentimentos se enobrecem, e suas ideias se alargam, de tal modo que passa de uma condição de “animal estúpido”, para um “ser inteligente e um homem.”(Idem). E por ser “um homem” e autor da lei, cada um só

⁹⁸ ROUSSEAU. J-J. As Confissões: preâmbulo do manuscrito de Neuchâtel (1764). Tradução de Raphael Luiz de Araújo; Apresentação de Ana Amelia Coelho e Raphael Luiz de Araújo. Criação & Crítica, São Paulo, n. 4, p. 218-228, abr. 2010.
[http://flch.usp.br/dlm/criacaoocritica/dmdocuments/18CC_N4_tradRAraujo.pdf]

obedece a si mesmo, “permanecendo tão livre quanto antes.” Vale ressaltar que pode parecer paradoxal dizer que a lei restringe a liberdade e, ao mesmo tempo, que livre é aquele que age segundo as leis. No entanto, é assim deve ser entendido porque é livre o cidadão que observa e pratica as leis que foram dadas por ele mesmo.

Em suma, no estado de natureza o homem tem um “direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar”. No estado civil, contudo, todos os direitos relativos à comunidade passam a ser fixados pela Lei. O que não se deve fazer; o que se está obrigado a fazer; o que se é permitido fazer ou ter, nessa nova ordem, é a lei que estabelece. Considerando que o povo é o autor das leis, é ele próprio que se encarrega de determinar as proibições e os imperativos. Assim, é somente a lei, no Estado, que garante a liberdade, e submeter-se a ela é submeter-se à razão.

Mas isto não significa que, a Lei não poderá estatuir privilégios, apesar de existir tal possibilidade desde que ela não o conceda nominalmente a ninguém. Mas de que forma o privilégio se dará?.

Neste caso a Lei irá estabelecer diversas classes de cidadãos, especificando inclusive as qualidades que darão direito a essas classes, mas não poderá nomear este ou aquele para serem admitidos nelas (ROUSSEAU, 1978, p. 55). Outra faculdade da lei, reside na viabilidade em estabelecer um governo real ou uma sucessão hereditária, mas sem eleger um rei ou uma família real, porque se assim fosse o objeto da lei seria individualizado.

Conclui-se então que “qualquer função relativa a um objeto individual não pertence de modo algum ao poder legislativo”⁹⁹. Ou seja, não é função do poder legislativo individualizar, classificar a lei a casos particulares.

Também não poderá a lei ser injusta, pois sendo ato da vontade geral, esta não pode prejudicar a si mesmo, nas palavras do autor:

Baseando-se nessa ideia, vê-se logo que não se deve mais perguntar a quem cabe fazer leis, pois são atos da vontade geral, nem se o príncipe está acima das leis, visto que é membro do Estado; ou se a Lei poderá ser injusta, pois ninguém é injusto consigo mesmo. (ROUSSEAU, 1978, p. 55)

B) Cada indivíduo manifesta sua opinião sobre a conformidade ou não da proposta ao interesse comum.

⁹⁹ Idem, ibid

Sobre o direito do cidadão de manifestar a sua opinião sobre a conformidade ou não da proposta ao interesse comum, Patrick Riley (citado por REIS, 2010), em sua interpretação de Rousseau, identifica, no cerne do pensamento político do genebrino, um núcleo de instabilidade, associado com o uso que faz o autor da noção de “vontade”, pois para o estudioso, o conceito de vontade geral, é “um amálgama de duas tradições do pensamento político extremamente importantes, que podem ser chamadas coesão antiga [ancient cohesiveness] e voluntarismo moderno”. Em que pese tal conceito implica em uma série de reflexos importantes, em particular, poderia explicar uma certa “tonalidade” de seu pensamento político, que não poucos já quiseram identificar com uma tendência “totalitária” Esse amálgama implica igualmente uma dupla possibilidade de responder o significado de, “compartilhamento da concepção do bem comum”. Eis que, Riley vê Rousseau como defensor de uma “moralidade do bem comum”, fundamentando sua interpretação na seguinte assertiva do genebrino: “quanto mais reinar o acordo nas assembleias, isto é, quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante será a vontade geral;” (ROUSSEAU, 1978. p. 19)

Escreve o comentador também que, o que o preceptor admirava na sociedade antiga não é realmente uma vontade geral, mas uma moralidade política do bem comum, em que vontade individual não é suprimida, mas simplesmente não aparece em contraste com a sociedade.¹⁰⁰ É nesse sentido, pleno de alusões antigas à virtude a Roma republicana, a saber: “com efeito, até nas épocas mais tempestuosas, os plebiscitos do povo, quando o senado não se imiscuía, decorriam sempre tranquilamente e com grande pluralidade de sufrágios: cidadãos não tendo senão um interesse, o povo não tinha senão uma só vontade.” (Idem, p. 119). É nesses termos substantivos que deve ser compreendido o padrão exigido pela concepção epistêmica do sufrágio. E esse padrão não é outra coisa senão a vontade geral padrão.

C) Todos os cidadãos participam do processo de tomada de decisão.

No que tange as questões da universalização do sufrágio e, especialmente, das relações entre maioria e unanimidade, vale ressaltar dois pontos:

C.1) Diz respeito à desejabilidade da unanimidade:

¹⁰⁰ Idem.

A condição de unanimidade pode ser definida como a situação em que os desacordos desaparecem (ou a situação em que os desacordos encontram uma solução). Todavia, para Rousseau, a unanimidade não é necessária para as decisões coletivas - o que não impede que permaneça como um ideal desejável (REIS, 2010). Dizer que a unanimidade não é necessária para as decisões coletivas significa dizer que não é necessária para ser legítima. Assim, as decisões majoritárias, desde que respeitadas às condições em que o sufrágio tornam-se confiáveis e legítimas. No entanto, para Rousseau, a condição de unanimidade parece desejável para a estabilidade de qualquer comunidade política. Mas ante a inexistência de unanimidade, existe uma forma de resolver o desacordo de uma minoria mantendo a estabilidade do corpo político?

Rousseau conforme apresenta Reis, (2010) insiste no caráter epistêmico do sufrágio: “dadas às condições em que o processo é conduzido, o cidadão cujo voto é vencido pela maioria deve concluir que sua opinião sobre o que é a vontade geral (opinião expressa pelo seu voto) é simplesmente errada.” Sua submissão à opinião da maioria, nesse caso e nessas condições, não representa violação da condição de que permaneça “tão livre quanto antes”, mas nesse caso, seria submeter-se à força da verdade. Isso, naturalmente, supõe que se possa confiar em que a maioria vai ser mais apta a ver onde está a verdade sobre a vontade geral.

C.2) Diz respeito à confiabilidade da maioria:

Acerca da necessidade dos cidadãos em verem com clareza o que seja o bem comum, a confiabilidade do processo cai vertiginosamente, pois está relacionada questão do entendimento debatido no item 3.2.

Enfim, tomada nessas condições examinadas acima, a decisão coletiva exprime a vontade geral. Respeitado esse procedimento confiável, aquele que tem seu voto vencido pode reconhecer sem medo que sua derrota não significa que seu interesse foi desconsiderado ou mesmo prejudicado, mas apenas que sua opinião sobre o que é a vontade geral estava errada (Idem).

2º- Sobre vontade geral decisão: após a apuração, declara-se a vontade geral.

A expressão da lei como ato da vontade geral, se encontra na vontade geral decisão Ou seja, é chamada Lei Civil aquela que passou pela votação dos membros da associação civil:

Mas quando é todo o povo a estatuir sobre todo o povo, considera-se apenas a ele mesmo, e forma-se então uma relação que é de um objeto inteiro, considerado de um ponto de vista, para o mesmo objeto inteiro, considerado de outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre que estatui torna-se geral, tal como a vontade que estatui. É este ato que eu chamo lei. (ROUSSEAU, 1978, p. 54)

Assim, nesse novo cenário, observa-se que cada associado exerce dois papéis, como homem e como cidadão. Mas o mesmo indivíduo que faz a lei no exercício da cidadania cumpre-a na qualidade de súdito, pois foi ele próprio que a estabeleceu. Na verdade, “pertence apenas aos que se associam regular as condições da sociedade”¹⁰¹. Ou seja, “Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade.” (ROUSSEAU, 1995, p. 99). Nesse trecho ele não usa “cidadão” e sim “povo”. Mas sabemos que “povo” é um nome que designa aqueles mesmos indivíduos, mas agora considerados de modo coletivo.

Já os súditos são os homens considerados sob a perspectiva de destinatários das leis e, portanto, subordinados a elas. Do mesmo modo que a elaboração das leis não cabe a um cidadão, a submissão a elas abrange todos os súditos, por isso é correto dizer, nesse caso, que o povo está submetido às leis que faz. Assim, as leis, ao mesmo tempo que são feitas pelo povo que é soberano, são cumpridas pelos cidadãos, dando início a uma dupla relação, pois o indivíduo pertencente a esta sociedade é o sujeito das leis, pelo fato dele ser o próprio poder legislativo, e ao mesmo tempo é súdito, pois as obedece. E tal ato dá e vida a vontade de cada participante e fortalece a existência da unidade do “eu comum”.

Dessa maneira quando o genebrino afirma que o ato de associação produz em lugar de pessoa particular, um corpo moral e coletivo composto por tantos membros quantos são os votos na Assembleia, formando assim, uma pessoa pública pela sua união, vontade e unidade, denominado de corpo político, “o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes.” (Idem, p. 33),o autor que dizer que os associados, recebem coletivamente o nome de povo, em particular são cidadãos, enquanto partícipes da autoridade são soberanos, e são súditos enquanto submetidos a lei do Estado. Nas palavras de Salinas

¹⁰¹Idem, pp. 44-45.

Fortes: "O soberano deixa de ser identificado com a figura de monarca: passa a ser a própria comunidade, surgida em fundação desse pacto" (FORTES, 1989, p. 83)

Essa vontade geral decisão pode ser considerada inalienável e indivisível e isso significa, primeiramente, que o povo não pode abdicar dela, nas palavras do autor: "O poder pode transmitir-se; não, porém, à vontade." (ROUSSEAU, 1978, p. 43-44). Em segundo lugar que, que o "poder a ser transmitido" é igual a poder executivo e "vontade" não transmitida é igual a poder legislativo. E isto significa que reunindo a Lei à universalidade da vontade e a universalidade do objeto, ou seja, agrupado o poder decisório da vontade geral juntamente com a generalidade da lei disciplinadora do corpo político, aquilo que ordenar o soberano sobre um objeto particular, não será uma lei, mas um decreto, ato não do Poder Legislativo nem decorrente de soberania, mas do Poder Executivo, decorrente da magistratura que pode ser transferido, já a vontade geral, retrata a voz do poder legislativo e por isso faz lei:

Vimos que o poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele. Fácil é ver, pelo contrário, baseando se nos princípios acima estabelecidos, que o poder executivo não pode pertencer a generalidade como legisladora ou soberana, porque este poder só consiste em atos particulares que não são absolutamente da alçada da Lei, nem consequentemente da do soberano, cujos atos só podem ser leis. (ROUSSEAU, 1978, p. 74)

Assim, o poder legislativo pertence ao povo e legisla sobre questões gerais. Já o poder executivo não é parte da generalidade como legisladora ou soberana, pois este poder só consiste em atos particulares que não se encontram na alçada da Lei.

Como as leis são atos de soberania, ou seja, atos da vontade geral "A vontade declarada do povo faz lei" (Idem, p. 57). Ou seja, quando o povo declara a sua vontade, cujo objeto é um bem comum, tem-se uma Lei Civil.

3.4. Limites do poder soberano

No Capítulo IV, do livro II, do *Contrato Social*, Rousseau, trata dos limites do poder soberano, e faz um esclarecimento:

Relativamente a quanto pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e de sua própria liberdade, convém-se em que representa tão

só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade.
(ROUSSEAU p.48, cap.IV, Livro II)

Assim, observa-se que, não é tudo que interessa a comunidade. Contudo tal assertiva contraria aparentemente o que escreve o autor sobre a existência da cláusula contida no pacto que aliena todos os direitos do associado, no capítulo I da mesma obra, a saber: “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos”, ou seja, há uma entrega do indivíduo e de seus bens e a submissão ao estado em favor de toda comunidade. E se assim não fosse, ou se o sistema privilegiasse determinado indivíduo, o estado de natureza ressurgiria, e a associação desviaria de seus objetivos tornando-se uma instituição tirânica ou vã. No parágrafo posterior, o genebrino acrescenta, “fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e nenhum associado restará algo a reclamar” (ROUSSEAU, 1978, p. 32, cap. VI, livro I)

Ora, se a associação foi o único meio que os cidadãos encontraram para garantir seus bens e liberdade e ela só faz sentido se tiver essa proteção, como equilibrar a alienação “sem reservas” e a proteção dos bens ?. Elaine Camamunha (2013) milita pela interpretação de que há uma inverdade ao dizer que todos os direitos ficam sob o domínio da comunidade. E fundamenta suas declarações explicando que, apesar de Rousseau não voltar atrás e dizer que a alienação deva ser parcial, se o soberano passa existir apenas após do pacto, então ele só pode julgar quais daqueles direitos pertencentes aos particulares interessam à comunidade e quais não interessam depois dele. E para que o soberano faça tal julgamento, é necessário que todos os direitos estejam sob o seu domínio. Nas palavras de Rousseau (1978, p.32, cap.VI, Livro I): “É preciso convir também em que só o soberano pode julgar dessa importância”. Desta forma, se o acordo (pacto social) já determinasse o que se aliena e o que não se aliena, então não faria sentido que isso coubesse ao soberano.

Dessa forma, como a alienação é, portanto, total, mas nem tudo interessa à comunidade, o soberano deve restituir aos particulares uma sobra de direitos. O reconhecimento, por parte do soberano, de direitos pertencentes aos particulares faz dele alguém com poder limitado. E esse campo seria representado, segundo Fortes (1987, p. 33), “pelas liberdades sagradas, a liberdade de ir-e-vir, a liberdade de opinião, a liberdade do pensamento etc, que protegem o indivíduo do arbítrio”. Sucede que essa seara também é, consequência de uma intervenção originária do soberano, de sua avaliação sobre o que

lhe interessa ou deixa de interessar. Portanto, é à própria vontade geral que cabe dizer o que interessa ou não.

Destarte, o soberano só interfere na vida e nas relações dos particulares quando julga que tal interferência é necessária para assegurar os bens e a liberdade de cada particular. As ações que são indiferentes, isto é, as ações que não têm uma repercussão na ordem social não são reguladas. Ou seja, o indivíduo pode, na qualidade de homem, ter uma vontade particular. O que ele não pode é ter uma vontade particular que seja contrária à vontade geral. Ele não pode ter, em seu papel de cidadão, uma vontade, que é geral, e, enquanto homem, ter uma vontade que conflite com aquela.

Outra questão importante é qual o parâmetro de exigência obrigacional do Soberano em relação ao súdito?. Analisa Rousseau (1978, p.49, cap.IV, Livro II) que as exigências daquele, porém, são limitadas aquelas que “um cidadão pode prestar ao Estado”, ou seja, são condições estabelecidas dentro do limite do corpo social e da vontade geral. Rousseau, 1978, p. 49, cap. IV, livro II diz:

Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é a sua natureza, que ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si. Por que é sempre certa a vontade geral e porque desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos?

Ademais, o soberano, não pode “onerar os súditos com qualquer pena inútil à comunidade, nem sequer pode desejá-lo, pois, sob a lei da razão, não menos ou que sob a natureza, nada se faz sem causa” (ROUSSEAU, 1973 p. 39, cap. IV, Livro II). Noutras palavras, o soberano não pode exigir o que não seja útil à comunidade, mas caso isso aconteça, ou seja, se exigirem sacrifícios inúteis à comunidade, cidadão poderá identificar usurpação de seus poderes cívicos¹⁰².

Em suma, não são todos os direitos pertencentes por natureza aos homens que interessam à comunidade. Dessa forma, uma vez determinado pelo soberano aquilo que resta ao indivíduo na sua qualidade de homem, aquele deixa uma esfera isenta de sua própria interferência. Nessa esfera os indivíduos são autorizados a praticar ações sem que encontrem obstáculos no caminho, pois todas as ações permitidas não apresentam ressonância no todo. E é justamente porque não repercutem no coletivo que elas não encontram entraves.

¹⁰² MATA, José V. Os Limites as soberania em Rousseau. Trans/Form/Ação, São Paulo, 18: 95-104, 1995

Vale ressaltar que a esfera isenta da interferência do soberano não é determinada, mas determinável, na medida que o limite, é posto pelo próprio soberano, já que é somente a ele, que cabe julgar o que, interessa à comunidade ou não. Mas isso não significa que determinação da esfera regulada e da não regulada se dê de modo arbitrário, ao contrário, o soberano deve ter como critério para o seu julgamento aquelas condições sob as quais o pacto foi feito. A violação de tais condições teria como consequência à destruição do corpo político: “Violar o ato pelo qual existe seria destruir-se, e o que nada é nada produz.” (ROUSSEAU, 1978, p.34, cap.VII, Livro I.)

Nessa mesma linha de pensamento, Rousseau (1978, p.48, cap.IV, Livro II) afirma que o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto¹⁰³ sobre todos os membros. Dessa maneira, entende-se que é absoluto no sentido de que cabe ao soberano determinar o que dos bens, pertencente aos homens após o pacto. Mas “absoluto” não é significa ilimitado nem de “arbitrário”, pois essa determinação é guiada por critérios objetivos que se fundam na natureza do ato pelo qual o pacto foi criado, como já foi perscrutado anteriormente, se o soberano regula uma ação exterior que não repercute no bem comum, e que, por isso, não deveria ser regulada, vai além do que a sua função exige, e é assim que pode causar a destruição do corpo político.

Por fim, cabe ressaltar o limite do poder soberano também é imposto pela vontade geral. Escreve Rousseau, 1973, p.39, cap.IV, Livro II:

[...] a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado.

Assim, a vontade geral ao deter-se em um objetivo particular perde sua “retidão natural”, e o seu julgamento nesse caso estaria voltado para os interesses alheios aos verdadeiros princípios da equidade. Em última instância, os cidadãos que a compõem perderiam de fato o seu guia, estando reduzidos às ações particulares contrárias aos ideais do corpo político e à sua plena soberania. Para um leitor atento das obras de Rousseau, essa investida contra a vontade geral significa a própria morte do Estado e do seu legítimo detentor, o povo.

Declara Leo Strauss (1984, p. 88):

¹⁰³ “[...] o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, o nome de soberania”

Para evitar toda a espécie de dependência pessoal, ou governo privado, cada indivíduo e cada coisa devem estar submetidos à vontade social, que apenas pode exprimir-se sob a forma de leis gerais, para cujo estabelecimento cada um deve ter podido contribuir com seu voto.

Ou seja, a vontade geral não pode, como vontade geral, pronunciar-se sobre fato concreto, determinado ou particular. Os fatos determinados e particulares pertencem a uma esfera à qual a vontade geral não penetra nem toca. Mesmo que um corpo de cidadãos quisesse, ele não teria o poder de exercer a sua soberania sobre fatos particulares, pois Soberania e vontade geral de um lado e fatos particulares, de outro, constituem duas esferas sem qualquer interseção.

O campo de atuação da vontade geral, portanto, é determinado formalmente por funções de natureza geral, que dizem respeito a todos os membros da sociedade. O poder soberano tem, pois, essa limitação formal bem nítida. Nesse quadro, o corpo político pode até se comportar de maneira uma diante de assunto privado determinado, que não seja dotado de inequívoca universalidade. Entretanto, para Rousseau, essa manifestação não traz a marca da vontade geral.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo da pesquisa foi compreender o conceito de Lei Natural e Lei Civil na obra de Rousseau e analisar a possibilidade de uma relação entre estes dois conceitos e formação de uma concepção única de Lei.

Dessa forma, constatou-se que existe uma interseção e uma interdependência entre conceitos de Lei Natural e Lei Civil construído dentro de uma linearidade que se inicia no plano hipotético e se concretiza no plano histórico, mas não há possibilidade de formar um único conceito de Lei. Explicamos:

A Lei Natural emerge no estado de natureza e pode ser definida como conjunto de princípios naturais compartilhados entre o homem e a natureza, dentre eles: amor de si, piedade e princípios naturais que distinguem os humanos e dos outros seres, a saber: liberdade e perfectibilidade. Tais princípios, impulsionaram o homem, naturalmente solitário e sem noções de moralidade, a perfazer modificações em sua relação com a natureza no sentido de melhorar as condições de sobrevivência e gradativamente intensificar suas interações sociais, situação que, apesar de ter trazido ampliação

consciência de si e do outro e amadurecimento moral, acentuou a progressão da desigualdade, que culminou num “estado de guerra”, que culminou no estado de guerra que é finalizado com o pacto social ou pacto dos ricos. Este, apesar de promover a paz, protege a propriedade privada e legitima as desigualdades já existentes. Em outros termos, o grande trunfo do rico consistiu em firmar um pacto com os pobres em que estabelecem a propriedade em troca de segurança. Rousseau (1978, p. 269) diz: “Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos”. E estes pobres, pensando que o acordo é vantajoso para eles acabam por concordar com a sua condição servil (NASCIMENTO, 1988), assegurando assim com bases legais a desigualdade de posses, agora tornada propriedade. Em outras palavras institui-se “justiça” e o “direito”, através de uma proposta de uma igualdade jurídica, em que o rico assegura a desigualdade e mantém sua posição privilegiada. Declara Nascimento (1988, p. 126): “As leis fornecerão a todos a condição da igualdade jurídica apenas, e se constituirão no mascaramento da desigualdade de fato”.

Em que pese às contradições declaradas no *Segundo Discurso*, o contrato social expressa a certa maturação dos homens no que se refere à concepção Lei, pois o que até então, era um conjunto principiológico sem exigibilidade, passa a ter força coercitiva que dará, diferentemente do pacto que é ato primitivo de natureza contratual, movimento e vontade ao corpo político, como nos é apresentado por Rousseau, 1978, p. 53: “Pelo pacto demos existência e vida ao corpo político. Trata –se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar –se.”

Vale ressaltar que, com o surgimento do contrato social a Lei Natural não é substituída pela a Lei Civil, mas sua existência perdura no sistema rousseauiano como referencial metafísico, ou seja, ela se metamorfoseia na forma de costumes ou “leis do coração” (são as leis da justiça para todos implantadas por Deus na consciência de cada homem) e da religião civil (“sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel”).¹⁰⁴

Assim, esse movimento legislativo os cidadãos devem primeiramente se observar enquanto partícipes da autoridade soberana através do entendimento que pressupõe uma consciência submissa a razão. Consciência esta que faz do homem o senhor verdadeiro de

¹⁰⁴ROUSSEAU, J-J.(1978, [Os Pensadores] op. cit, Livro 4, Cap 8, p.137).

si, pois a obediência à lei civil prescrita é sua própria liberdade, pois ele que a elaborou. Em um segundo momento, já na construção da vontade, mas uma vontade denominada vontade geral padrão os súditos devem entender:

- 1- A matéria sobre a qual se delibera é absolutamente geral e os efeitos da matéria são perfeitamente gerais, ou seja, a vontade geral estatui a matéria, a lei, cujo objeto é sempre geral. É genérica na medida em que não toma particularidades do indivíduo, embora Rousseau reconheça que leis podem acarretar classes de cidadãos, mas não nomeia aqueles que irão ocupar essas posições. As funções referentes a objetos individuais não são parte das atribuições do legislativo;
- 2- Todos os cidadãos participam do processo de tomada de decisão;
- 3- Há clareza, por parte de cada um, do que seja a vontade geral padrão, em outros termos, todos tem conhecimento de que o limite da Lei Civil reside na vontade geral, assim, cada um, ao fazer a alienação da liberdade natural, abre mão de agir segundo os impulsos e visando apenas ao próprio bem e inseridos, a partir daí, em um todo, nada mais pode ser feito sem que cada um observe, na prática de suas ações, aquilo que é bom para si e também para os outros. E isso que é conveniente e bom para todos – o bem comum – é determinado pela lei.
- 4- Cada cidadão está suficientemente informado sobre a proposição apresentada;
- 5- Cada indivíduo pensa e delibera por si mesmo, ouvindo a voz da consciência;
- 6- Cada indivíduo manifesta sua opinião sobre a conformidade ou não da proposta ao interesse comum.

Por fim, todos os cidadãos irão manifestar sua vontade de forma devida através do sufrágio. Com o voto a lei se torna legítima expressão da vontade geral. E caso seja voto vencido cabe ao indivíduo aceitar que sua vontade não coincide com a vontade geral ou o estado o forçará a ser livre.

Assim, após a demarcação das etapas acima mencionadas que as Leis Cívicas tornam-se, portanto, atos da vontade geral e não há nenhuma lei superior a elas; nem o príncipe, visto que ele é parte e membro do Estado; não podem, ainda, ser injustas, pois são representações do bem comum. Os homens são livres quando submetidos às leis: as leis agem justamente nesse sentido na teoria do *Contrato Social*, na manutenção e salvaguarda da liberdade, tendo em vista que são o registro das vontades daqueles que se submetem a elas. O indivíduo não pode subtrair-se de participar da formação das convenções gerais. E isso deve afigurar-se natural, uma vez que a sua essência política é atributo a que ele não

pode renunciar: pois nessa instituição “cada um se submete necessariamente às condições que impõe aos outros.”(MATTA, 1995)

Em outras palavras, as condições que cada um impõe aos outros são as mesmas que impõe a si mesmo. O corpo de cidadãos dá a si mesmo as leis, e assim é livre. A liberdade é, desse modo, não apenas o espaço que a lei reservou para que desenvolvamos as nossas esferas privadas, mas é também o fato dos cidadãos fazerem suas próprias leis, logicamente, disciplinado pela engenharia política do Legislador, que age no sentido de apontar este caminho, de salvuardá-lo dos interesses particulares muito claros, em oposição aos interesses públicos, por vezes camuflados. Colocando em conformidade a vontade e a razão: o entendimento da vontade.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, *Sur le Contrat Social*, Cahiers pour l'Analyse, n. 8, 1967.

AMARAL E GOMES. *Política Pol.*, I, II, 1255a 5- 12. Traduções e notas de A.C. Amaral e C.C. Gomes. Edição bilíngüe. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES, *A Política*, ed. UNB, Brasília, 1997.

_____. *Ética a Nicomaco*. VALLANDRO, L. & BORNHEIN, G. Ed. Abril Cultural, 1973.

_____. *A Política*, I, 5, 1254a 28-32; 1254a 34-36. Trad. Mário da Gama Kury, UNB, Brasília 1997.

_____. versão inglesa de W. Ross. Seleção de textos de J. A. Motta Pessanha. São Paulo: Abril, 1987.

CAMUNHA, Elaine. *A função da religião civil e sua relevância na teoria política do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau*. 2008. 82 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

CAMUNHA, Elaine. *Direito natural e limites do poder soberano na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. 2013. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CÍCERO. *Traité des Lois*. Tradução de Georges de Plinval. 2ª Ed. Paris, Societé d'édition "Les belles Lettres". 1968.

DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução Natalia Maruyama. São Paulo: editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de Son Temps*. 2.ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1979.

_____. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: Presse Universitaires de France, 1948.

DIDEROT. *Droit Naturel*. Ouvres Completes. Paris Hermann, 1996.

FABRE. G. S. *Fundamentos da Ordem Jurídica*. Martins Fontes. 1ª. Ed, 2002.

_____. *Le deux jusnaturalisme ou l'inversion des enjeux politiques*. Cahiers de philosophie Politique. Centre de Publications de l' Université de Caen. 1988.

FABRE. S. *Fundamentos da Ordem Jurídica*. Martins Fontes. 1ª. Ed, 2002.

FABRE, J., “*Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau*”, Annales de La Société Jean- Jacques Rousseau t. 3, 1959-1962.

FORTES, L. R. Salinas. *Democracia, liberdade e igualdade*. In: A constituinte em debate. São Paulo: Sofia Editora, SEAF, 1987.

_____. *Rousseau. Da Teoria à Prática*. Ed Ática.1976.

_____. *O Bom Selvagem*. São Paulo: FDT. 1989.

FREITAS, J. de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. 1. ed. São Paulo: Humanitas - FFLCH/USP, 2003. v. 1. 148p

_____. *Linguagem natural e música em Rousseau: a busca da expressividade*. Trans/Form/Ação (UNESP. Marília. Impresso), v. 31(1), p. 53-72, 2008.

_____. *Rousseau e os Direitos Humanos*. In: III Jornada de Filosofia e Direitos Humanos, 2007, Goiânia. Direitos Humanos e Democracia - Caderno de Atas. Goiânia: Felício, Carmelita Brito Freitas (org.) Reis, Helena Esser dos (org.), 2007. v. 1. p. 23-2

_____. *Rousseau e Diderot: Diferenças e Similitudes*. Discurso - Departamento de Filosofia da FFLCH DA USP, 2014.

GOYARD-FABRE. S. Fundamentos da Ordem Jurídica. Martins Fontes. 1ª. Ed, 2002, p.8.

GOMES. R. *Lei Natural e Lei Civil em Hobbes*. Publicado na Revista Educação e Filosofia-
Site:<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/download/572/517>;
Acesso em 23.05.2013. 37. Jan/jun, 2005.

GROTIUS, *O Direito da Guerra e da Paz*. (De Jure Belli ac Pacis), v. I. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí/Fondazione Cassamarca, 2004.

HOBBS, T *Leviathan*. Ed. Molesworth. Londres: 1843. [cotejada com a edição de 1651]

HOBBS, Thomas. *Leviatã*, São Paulo: Nova Cultural, 1988. Coleção “Os Pensadores”.

_____. Disponível em:

<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf>

Acesso em: 20/01/2013

HOBBS. T. *Do Cidadão*. Tradução Renato Janine Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HOCHART, P. Droit naturel et simulacre, Cahiers pour l’Analyse Paris, n. 8, 1967. Tradução: KAWAUCHE, T. Soberania e Justiça em Rousseau..Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 25-36, Jan./Abril, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v36n1/03.pdf>> Acesso: 01.05.2014

KAWAUCHE. Soberania e Justiça em Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 25-36, Jan./Abril, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v36n1/03.pdf>> Acesso: 01.05.2014.

LEOPOLDI. J.S. *Rousseau - estado de natureza, o "bom selvagem" e as sociedades indígenas*. Site:http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n4_Leopoldi.pdf. Acesso: 30.06.2013

MARUYAMA, N. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 16, 1/2010, pp. 117-135. Acesso em 15.04.2013. <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp16/maruyama.pdf>

MARUYAMA, N. *Liberdade, lei natural e direito natural em Hobbes: limiar do direito e da política na modernidade*. Publicado na Revista *Trans/Form/Ação*, vol.32, no.2. Marília 2009. Site:http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732009000200002&script=sci_arttext Acesso: 14.05.2013.

MATA. José V. *Os Limites da soberania em Rousseau*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 18: 95-104, 1995

MONTEAGUDO, R. *Direito natural e política em Rousseau*. Revista: *ethic@* - Florianópolis. Site:<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/Artigo2%20Ricardo%20v10%20n1.pdf>. Acesso: 21.05.2013. v. 10, n. 1, p. 30, Jun. 2011

MONTEAGUDO, R. *Entre o Direito e a História. A Concepção de Legislador de Rousseau*, Ed. Unesp 2006.

MONTESQUIEU, *Do Espírito das Leis*, São Paulo, Ed. Fontes, 2000, p. 16/17

MOSCATELI. R. *A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau*. Princípios. Revista de Filosofia. Natal, v.15, n.24, jul./dez. 2008, p. 59-79. Site; <http://periodicos.ufrn.br/index.php/principios/article/view/425>; Acesso: 14/08/2013.

NASCIMENTO, Milton M., *Do Legislador à Constituinte*. Livro: *A Constituinte em Debate*. Org: SALINAS, L.R Fortes e NASCIMENTO, Milton M., São Paulo: SOFIA Editora, SEAF 1987.

_____, *O Contrato Social- entre a escala e o programa*. Discurso, São Paulo, 1988, n.16.

OLIVEIRA. R. *Política, Teologia e Filosofia nas Leis de Platão*. Síntese, Belo Horizonte, Site: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/162/287>. v. 34, n. 110, 2007 Acesso: 14.03.2013.

PLATÃO, *As Leis*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.

REIS, C. *A Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau*. *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília. Impresso), v. 33, p. 11-34, 2010.

_____. *Rousseau e a arte de observar e julgar os homens*. Kriterion, Belo Horizonte, MG, v. 43, n.105, p. 67-96, 2002.

REIS, C. *Unidade e liberdade: o indivíduo segundo Jean Jacques Rousseau*. Brasília: UnB, 2005.

ROCHA, A. M., *Jusnaturalismo Estóico e Republicanismo no De Legibus de Cícero*, *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 19, 2/2011.

ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da Educação*, Paris, Flamarion 1966.

_____. Ed. Martins Fontes. 3a. Ed. 1992.

_____. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Discurso sobre a Economia Política e do Do Contrato Social*. Petrópolis:Vozes, 1995.

_____. *Discours sur l 'origine de l 'inégalité* parmi les hommes. Paris: Garnier-Flamarion,1971.

_____. *Manuscrito de Genebra*, capítulo II “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”, tradução de Lourdes Santos Machado, notas de Lourival Gomes Machado, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962.

_____. *Considerações sobre o Governo da Polônia*. Apres.,trad e notas de Luiz Roberto Salinas Fortes. Brasiliense, São Paulo, 1982 (Elogio da Filosofia).

_____. *Projeto de Constituição para Córsega*, São Paulo; Ed. Martins Fontes, 1999.

_____. *Oeuvres Complètes*, Tomo III. 1964.

_____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 2003 (Collection Bibliothèque de la Pléiade).

_____. *As Confissões: preâmbulo do manuscrito de Neuchâtel* (1764). Tradução de Raphael Luiz de Araújo; Apresentação de Ana Amelia Coelho e Raphael Luiz de Araújo. *Criação & Crítica*, São Paulo, n. 4, p. 218-228, abr. 2010. [http://fflch.usp.br/dlm/criacaoocritica/dmdocuments/18CC_N4_tradRAraujo.pdf]

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Martins Fontes, 1993

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1959-1995.

_____. *O Contrato Social: Princípios do Direito Político*. Trad.: Antonio de Pádua Danesi. 5.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural 1974. Coleção “Os Pensadores”.

ROUSSEAU, Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

_____. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção: Os Pensadores.

_____. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, Coleção “Os Pensadores”.

_____. Coleção os Pensadores, Nova Cultural. 1997.

_____. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. Editora Universidade de Brasília, 1989.

SAHD, L. F. *Rousseau e os limites da lei natural*. Cadernos de Ética e Filosofia Política n. 2, p. 120. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56555>>. Acesso: 14/08/2013.

_____. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 15, 2/2009. Site: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp15/sahd.pdf>. Acesso: 04.04.2013.

SCHINZ, Albert. *La pensée de Jean-Jacques Rousseau: essai d'une interpretation*. Paris: Félix Alcan, 1929.

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

STRAUSS, L. *L'intention de Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

TOSI, J. *Aristóteles e a Escravidão Natural*. *Boletim do CPA*, Campinas, nº 15, jan./jun. 2003. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/11-giuseppe.pdf>>. Acesso: 29.04.2013.

VARGAS, Y. *Rousseau et le Droit Naturel*. *Revista Trans/Form/Ação*. 2008, vol. 31, n. 01, pp. 25-52. ISSN 0101-3173. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732008000100002>>. Acesso: 4/5/2014.

VERNANT, Jean-Pierre. *Origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1981.

VERNANT. *Origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1990, p.450.

VERNES, Paule-Monique. *La ville, la fête, la démocratie: Rousseau et les illusions de la communauté*. Paris: Payot, 1978.

VIEIRA, L. *A democracia em Rousseau: a recusa de pressupostos liberais*. Porto Alegre: EDIPURS, 1997.

WEIL, E. *Rousseau et sa politique* [1952], Paris, Seuil, 1984.