

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DO CAMPUS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA:

**Da necessidade do Legislador na obra *Do Contrato Social*, de Jean-Jacques
Rousseau.**

FELIPE ARAÚJO DE SOUZA

Marília - SP
Dezembro de 2015

FELIPE ARAÚJO DE SOUZA

**Da Necessidade do Legislador na obra *Do Contrato Social*, de Jean-Jacques
Rousseau.**

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

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

Orientador: Professor Doutor Ricardo Monteagudo

Dezembro de 2015

Marília

Souza, Felipe Araújo de.
S729d Da necessidade do legislador na obra Do contrato social, de Jean-
Jacques Rousseau / Felipe Araújo de Souza. – Marília, 2015.
124 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Ricardo Monteagudo.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual
Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Filosofia e
Ciências, 2015.
Bibliografia: f. 122-124.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2. Contrato social. 3. Vontade.
4. Legisladores. 5. Ciência política - Filosofia. I. Título.

CDD 320.01

FELIPE ARAÚJO DE SOUZA

Da Necessidade do Legislador na obra *Do Contrato Social*, de Jean-Jacques Rousseau.

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

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

Orientador: Professor Doutor Ricardo Monteagudo

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Ricardo Monteagudo (presidente)
(Depto.Filosofia - Universidade Estadual Paulista)
Dr. José Benedito de Almeida Junior
(Depto.Filosofia - Universidade Federal de Uberlândia)
Dra. Ana Maria Portich
(Depto.Filosofia - Universidade Estadual Paulista)

Suplentes:

Dra. Jacira de Freitas
(Depto.Filosofia - Universidade Federal de São Paulo)
Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli
(Depto.Filosofia - Universidade Estadual Paulista)

Dezembro de 2015

Marília

Ao meu filho Arthur, herdeiro dos meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Paulo Pereira de Souza Jr. e Maria Conceição Araújo de Souza, pois sem eles nunca teria suporte psicológico, afetivo, material e financeiro para realizar tal trabalho. Agradeço ao apoio incondicional oferecido por minha irmã, Paula, por horas dedicadas aos cuidados de meu amado filho. Do mesmo modo, agradeço ao respaldo oferecido pela mãe do meu filho e seu esposo, Jacqueline e Lucas, que sempre me entenderam e dividem comigo a árdua tarefa de formar este ser maravilhoso que a nós fora confiado. A toda minha família que sempre me incentivou e me apoiou, em especial minhas tias Aparecida, Izabel, Adriana e Lia, e meu primo-compadre-mentor Douglas – pela experiência de vida e acadêmica, companhia inseparável. Agradeço aos meus amigos, que me inspiraram e me deram forças para continuar: Angélica, por me motivar a voltar à vida acadêmica, além de ser minha companheira desde os tempos de faculdade e por muito mais tempo; à amiga Gláucia, que me sempre me explica a complexa política medieval; aos amigos da infância que ainda me ajudam a manter o pouco de sanidade que me resta; ao amigo Virgílio, que sempre estará disposto a formar uma sociedade sem sentido comigo; aos amigos de trabalho, que me passam confiança e esperança em um futuro melhor por meio da educação; a todos meus alunos, que sempre me inspiraram e motivaram a permanecer na educação. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, aos seus funcionários e ao seu corpo docente como todo, em especial ao meu orientador, Prof. Dr. Ricardo Monteagudo, ao qual devo toda minha vivência rousseauísta – ainda que esta seja mínima perante sua vasta riqueza – bem como a minha reinserção ao mundo acadêmico, tarefa árdua, que lhe exigiu muita paciência e entrega. À professora Dr^a. Ana Portich pelo curso ministrado e aproveitado como capítulo de minha dissertação, pelas ideias oferecidas durante minhas avaliações. Ao professor Dr. José Benedito de Almeida Junior pela disponibilidade e dedicação ao meu trabalho, suas instruções e experiência absorvidas a este. Agradeço à Secretaria da Educação do Estado de São Paulo por todo apoio financeiro durante minha pesquisa, à dirigente de ensino responsável pela minha unidade escolar, Selênia Silvia Witter de Melo, ao supervisor do programa de bolsas Marcos Aparecido Vargas e todos os funcionários que me ofereceram respaldo aos prazos e relatórios, em especial ao Edson Yoichi pela a logística e à Jaqueline Aizza Goulart pela paciência.

*Uma sociedade só é democrática quando
ninguém for tão rico que possa comprar
alguém e ninguém seja tão pobre que tenha de
se vender a alguém.*

(Jean-Jacques Rousseau).

RESUMO

A figura do Legislador na obra *Do Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau surge em meio a uma forma de legislação popular, sendo o povo o próprio Soberano e encarregado, por meio da vontade geral, de legislar para o próprio povo. Para tanto, este trabalho tem por objetivo analisar a definição que o autor dá ao Legislador, seus exemplos e a necessidade real para a existência deste Legislador. Posteriormente, analisaremos a utilidade para esta função recorrente na filosofia rousseauiana.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau. Contrato Social. Vontade Geral. Leis. Legislador.

ABSTRACT

The figure of the Legislator in The Social Contract work of Jean-Jacques Rousseau comes amid a popular form of legislation, being the Sovereign own people and charge through the general will, to legislate for the people themselves. Therefore, this paper aims to examine the definition that the author gives to the legislator, his examples and the real need for the existence of this Legislator. Later, we will examine the usefulness for this recurring role in Rousseau's philosophy.

Key-words: Jean-Jacques Rousseau. Social Contract. General Will. Laws. Legislator.

LISTA DE ABREVIATURAS

CS – *Do Contrato Social*

2D – *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens.*

CD – *Carta a D'Alembert*

MG – *Manuscrito de Genebra*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1-Da Necessidade do Legislador.....	13
1.1-Os Antecessores do <i>Contrato Social</i>	15
1.2-Os Jurisconsultos	17
1.3-Hugo Grotius	22
1.4-Samuel Pufendorf.....	29
2-O Conflito Acerca do Verbetes <i>Direito Natural</i>, da <i>Encyclopédie</i>	41
3-O Estado de Natureza Rousseauiano	62
3.1-O Início da Sociabilidade em Rousseau	79
3.2-A Necessidade do Legislador no <i>Contrato Social</i>.....	98
Considerações Finais	118
Referências Bibliográficas	122

INTRODUÇÃO

A figura do Legislador é muito característica, peculiar e específica na obra de Jean-Jacques Rousseau, desempenhada até mesmo pelo próprio autor em pelo menos duas oportunidades: no *Projeto de Constituição para a Córsega* (1764) e nas *Considerações Sobre o Governo da Polônia* (1771). Em ambos os casos o filósofo buscou a prática da teoria acerca do Legislador apresentado na obra *Do Contrato Social* (1762).

A princípio o Legislador fora exposto na obra *Do Contrato Social*, contudo já se notava indícios da necessidade desta figura nos *Discursos Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* (1755), quando analisada as características do homem no estado de natureza, momento anterior ao *pacto social*. Ora, o *pacto* proposto por Rousseau inova justamente por atribuir um caráter popular ao ato de legislar, com o povo ocupando o papel do Soberano, enquanto membro ativo na política e súdito enquanto passivo. Aparentemente não seria necessária a criação de um cargo específico de Legislador, visto que ao povo cabe a criação das leis por meio da vontade geral. Contudo, no capítulo VI do livro II surge a figura tão indispensável quanto recorrente ao longo da obra, com o capítulo seguinte dedicado inteiramente ao conceito. A ele seria dada a função de guiar o povo no Estado recém-criado, conduzindo a vontade geral, visando sempre o bem comum, porém, sem almejar nada em troca.

Eis expresso, portanto, o objetivo dos dois primeiros capítulos deste trabalho: analisar a *necessidade* da figura do Legislador na obra de Rousseau, diante da condição em que se legisla no *pacto* ideal exposto na obra. Para tanto, será preciso o auxílio do *Discurso Sobre a Desigualdade* e toda a escrita de Rousseau sobre o estado de natureza. Do mesmo modo será necessário, ainda neste capítulo, analisar o pensamento de alguns antecessores do pensamento rousseauiano, para compreender o modo como alguns jusnaturalistas entendiam o início da sociabilidade, com o intuito de encontrar uma possível necessidade do Legislador nestes autores também.

Feita tal análise, parte-se para o terceiro capítulo da pesquisa, que visa entender o estado de natureza sob a perspectiva rousseauiana, bem como a necessidade do Legislador na obra política de Jean-Jacques, buscando uma utilidade para o cargo em meio a um poder legislativo popular. Para tanto, será preciso analisar o *Contrato Social* em conjunta análise a comentadores da obra.

1. – Da Necessidade do Legislador

A existência do Legislador, n’*O Contrato Social*, de Jean-Jacques Rousseau, se dá com a criação do corpo político, sua missão é mostrar a um Estado recém-formado a importância de se obedecer às leis, antes mesmo que estas existam. Percebemos então, a dificuldade que será encontrada por quem ocupará este importante cargo. O próprio Rousseau dirá que isso só seria possível por meio de um “milagre” (ROUSSEAU, 1987, CS). Um “milagre” que fosse capaz de legitimar acordos estabelecidos durante o processo de formação do Estado (ROUSSEAU, 1988, 2D), ou seja, acordos que iniciam o processo pelo qual a humanidade passou de um estado de natureza, para um Estado civil organizado. Tais acordos foram necessários para a criação do corpo político e sobrevivência de cada indivíduo, pela análise d’*O Contrato Social* até o Livro II poderíamos crer que a vontade geral, constituída apenas pelas vontades particulares, seria suficiente para legislar em favor do Estado recém-criado, este, aliás, é o diferencial da teoria política rousseauiana: atribuir ao povo a soberania e o governo do Estado.

Porém, pela inexperiência e por ainda possuir características do estado natureza, o homem pode utilizar equivocadamente a vontade geral, “o povo, diz Rousseau, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra” (ROUSSEAU, 1987, CS, p.56). Por isso no fim do capítulo VI do Livro II da obra nos é apresentada a necessidade da figura do Legislador, que será recorrente a partir de então. Luiz Roberto Salinas Fortes dirá que “Em um sentido lato, tanto o Legislador quanto as Leis e o Governo são representantes” (FORTES, 1997, p.104). Ora, o Legislador representa o povo enquanto proprietário da vontade geral, as Leis representam a vontade geral e o Governo representa o povo enquanto soberano do Estado.

O Legislador se portará como aquele milagre que conduz os homens no início da socialização, responsável por transformar a natureza de cada indivíduo, a fim de que a perfectibilidade almejada individualmente passe a ser um objetivo coletivo. Será ele o responsável por expressar a vontade geral em lei no coração dos novos indivíduos. Convém analisar, então, qual o processo pelo qual passaram as sociedades até a

eminente necessidade de tão importante figura; quais as características que deverá possuir aquele que desempenha tal função; e por que há escassez de figuras consideradas como Legisladores ideais. Para isso será preciso recorrer a autores anteriores ao *Contrato* e que influenciaram Rousseau em seus escritos, além de entender o início das sociedades de acordo com o pensamento do contratualista genebrino.

1.1 – Os Antecessores do *Contrato Social*

Para compreendermos o processo pelo qual o homem passa até a necessidade da figura do Legislador, será preciso entender a humanidade em seu estado mais primitivo e natural, o *estado de natureza*. Rousseau trará respostas às inovações em relação a conceitos básicos da política da Escola do Direito Natural, temas recorrentes nas obras de outros filósofos, como os juristas, dentre eles o alemão Samuel Pufendorf (1632-1694) e o holandês Hugo Grotius (1583-1645), além dos contratualistas, como Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704). Imprescindível será a análise da presença destes pensadores na filosofia rousseauiana, para se compreender o que inspirou o autor genebrino e o que motivou as críticas feitas a eles. Conforme Derathé (2009) dada a grande influência desses autores no *Contrato*, Rousseau passa a ser alvo de críticas que alegam não haver nada de novo em suas obras, apenas um grande resumo de publicações anteriores de outros pensadores – principalmente em relação aos juristas. Contudo, é inegável a importância posterior desta obra para a História da Filosofia e para a política como um todo, sobretudo a partir da Revolução Francesa, um simples resumo de outros autores não perduraria por tanto tempo e com tamanho prestígio. Com isto, nos resta buscar encontrar a inovação do pensamento político de Rousseau, a ponto de destacá-lo em meio a tantos outros filósofos políticos, destacando e diferenciando tais pontos daquilo que é obra de seus predecessores.

Para justificar esta necessidade de retroceder aos escritos anteriores ao *Contrato*, Robert Derathé escreve em sua obra *Rousseau e a ciência política de seu tempo*:

Mas pelas matérias que trata, pelo método que seguiu, pelo espírito mesmo de seu livro, Rousseau se vincula a todos aqueles que antes dele tentaram determinar qual é a origem e quais são os fundamentos do Estado ou, como se dizia então, da sociedade civil. Com efeito, esse problema fundamental tinha preocupado um grande número de pensadores, tanto no século XVII como no XVIII. Abordando-o, por sua vez, quão nova seja a solução que ele propõe, Rousseau não ignora a obra de seus predecessores e continua sendo desse ponto de vista o herdeiro de uma tradição que é indispensável conhecer se quisermos compreender como o problema político se

apresentou em seu espírito, e como ele foi levado a resolvê-lo (DERATHÉ, 2009, p.54)

Parece-nos claro, por Derathé, que Rousseau herda problemas políticos acerca da origem e dos fundamentos do Estado, para resolvê-los ele não abandona a perspectiva que era aplicada por seus antecessores. O filósofo busca com o *Contrato Social* criar uma condição universal e atemporal a respeito de temas políticos locais, por isso há de se entender o legislador como mediador entre o universal e o local com influências e críticas de seus antecessores.

1.2 – Os Jurisconsultos

Inicialmente nos dedicaremos às influências dos filósofos conhecidos como jurisconsultos, pois como bem afirma Robert Derathé, em sua obra *Rousseau e a ciência política de seu tempo*:

O pensamento político de Rousseau ressaí de uma reflexão sobre a teoria dos jurisconsultos (...) Os temas principais de sua própria doutrina, estado de natureza, pacto social, soberania, formam os elementos da teoria política ensinada nos diversos tratados de direito natural, e os encontramos todos em Pufendorf por exemplo. (DERATHÉ, 2009 p.91)

Mesmo como objeto de críticas rousseauianas, a abordagem dos jurisconsultos teve sim sua relevância na obra de Jean-Jacques, caso contrário ele não trataria de temas comuns ao pensamento do direito natural. Grotius e Pufendorf estão entre os fundadores desta nova abordagem do direito, que no fim do século XVII ganha importância. Em pouco tempo a teoria do Direito Natural ganha força nas Universidades e se torna uma referência indispensável para o pensamento político de então, por isso Rousseau dispensará tanto tempo em suas análises: “quem quer que tenha lido seriamente Grotius e Pufendorf nas traduções de Bayberac e leu, em seguida, atentamente o *Contrato social* e o *Discurso sobre a desigualdade*, percebe que essas duas obras contêm uma multidão de alusões às teorias sustentadas pelos jurisconsultos” (DERATHÉ, 2009, p. 57).

Grotius, por exemplo, teve suas obras muito bem recebidas quando lançadas em 1724 na França e se tornaram clássicos, como afirma seu tradutor, Jean Barbeyrac, no prefácio de *O direito da guerra e da paz*, “jamais um livro teve uma aprovação tão generalizada e se sustentou tão bem até o presente; sem que se possa temer que ele deixe de ter sempre sua compensação” (DERATHÉ, 2009, p.118). Já Pufendorf é caracterizado por vários comentadores como um simples discípulo de Grotius, sem inovar muito, classificado como um filósofo de segundo plano (DERATHÉ, 2009).

Todavia, seu tratado é sempre elogiado pela sua clareza completude, “é certo, diz Derathé, em qualquer caso, que seu século fez dele igual a Grotius e que, nesse sentido, sua influência não poderia ser superestimada” (DERATHÉ, 2009, p.129).

É inegável a influência do direito natural no pensamento contratualista, uma vez que, por intermédio desta corrente de pensamento é que os filósofos políticos do século XVIII obtiveram base para combater a influência do direito divino dos reis – teoria difundida na Idade Média a partir de Santo Tomás de Aquino –, ou seja, a origem da soberania de um Estado passa a ser humana, e não mais divina, como defendida pela teoria medieval. Acerca do direito natural, Grotius dirá:

O direito natural nos é ditado pela reta 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 (Grotius, Liv. I, Cap. I §X, n. 1, p.79).

Apesar de atribuir à reta razão a função de ditar o direito natural, o autor ainda estabelece uma relação entre tal direito e a divindade, como autora de toda a natureza que possibilita a ação de tal razão. Segundo o pensamento medieval como um todo, a soberania é inerente a Deus, porém é compartilhada com os homens de acordo com os acordos políticos feitos entre eles, como bem sintetiza Derathé: “a escolha que os designa [governantes] é puramente humana, mas a autoridade política deles vem de Deus, assim como os bispos recebem de Jesus Cristo sua autoridade pastoral” (DERATHÉ, 2009, p.67). Ao homem cabe se submeter e se resignar aos poderes e escolhas divinas, sem questionamentos ou resistência. Aos adeptos do direito natural esta submissão vai contra a natureza humana e a origem da soberania está no povo, como destaca Derathé, “a questão do direito de resistência alumiou o fosso que separava os teólogos dos juriconsultos e tornou manifesto que nenhuma conciliação era possível entre a doutrina do direito divino e a teoria do contrato social” (DERATHÉ, 2009, p.70). O direito canônico prega a obediência sem questionamentos, autoridades soberanas

fundadas nos mistérios celestes manifestos nas Sagradas Escrituras e somente compreendido por teólogos e cardeais cristãos, isso caracteriza o ser humano como criatura divina e submissa a Deus.

Grotius, por exemplo, dirá que “se os soberanos mandam algo contrário ao direito natural ou aos mandamentos de Deus, não se deve executar suas ordens” (GROTIUS, 2005, p. 233). Pensamento oposto ao dos defensores do direito divino, pois, segundo o jurisconsulto: “o apóstolo [Paulo] compreende nessa submissão a obrigação de não resistir e não só a submissão que provém do temor de um mal maior, mas ainda aquela que decorre do sentimento de nosso dever para com os homens e com Deus” (GROTIUS, 2005, p. 237). Ora, se Deus aprovará tal organização social e seus governos, não caberá aos homens se rebelar contra tal vontade, assim pensavam os medievais e todos adeptos do direito divino (GROTIUS, 2005).

Nesta perspectiva o pensamento dos jurisconsultos é semelhante ao de Rousseau, rejeitam a origem divina da soberania e a atribuem ao povo, além disso, acreditam que o direito de resistência é inaliável ao homem. Em *O direito da guerra e da paz*, Grotius dirá algo sobre a origem da sociedade civil, que poderia facilmente ser atribuído a Rousseau em suas obras posteriores, como o *Discurso sobre a desigualdade*, ou até mesmo no próprio *Do contrato social*:

As leis humanas não são e não devem ser formuladas senão em função da fraqueza da humanidade. A lei de que se trata parece depender da vontade daqueles que se associam originalmente para formar uma sociedade civil e dos quais emana o poder que passa a seguir os governantes. (Grotius Liv. I, Cap. IV, §VII, n.2, p. 249).

Analogamente a este posicionamento, no Livro I, capítulo VI do *Contra Social*, Rousseau dirá que por suas fraquezas diante das dificuldades naturais de sobrevivência, o homem irá unir forças com seus semelhantes a fim de ampliar suas chances diante aos perigos encontrados: “então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero

humano, se não mudasse de modo de vida pereceria” (ROUSSEAU, 1987, CS, p.31). Consequentemente, ao se organizar o corpo político logo será necessário lhe dar vontade por meio das leis, acerca da qualidade da origem das leis a se respeitar, dirá algo semelhante a Grotius no *Segundo Discurso*, quando afirma que a observância das leis geram os liames de união entre os membros do contrato (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 79), além do capítulo VI do livro II d’*O Contrato* inteiramente dedicado à esta temática.

Ainda sobre a origem da sociedade civil e suas leis, Grotius dirá:

Deve-se notar, contudo, que na origem os homens não se encontram reunidos em sociedade civil para obedecer a um mandamento de Deus, mas o fizeram espontaneamente, levados a essa associação pela experiência da fraqueza das famílias isoladas e desarmadas contra a violência por seu isolamento. Essa tem sido a fonte da sociedade civil que Pedro (*I Pedro II*, 13) chama, por isso, de ordenação humana, embora seja em outro local chamada de ordenação divina porque Deus aprovou essa instituição favorável à humanidade. Deus, ao aprovar a lei humana, se dispõe a aprova-la somente como humana e do ponto de vista humano. (GROTIUS, Liv. I, Cap, IV §VII, n. 3, p. 250)

Rousseau acrescentaria além da necessidade – ou seja, a impotência diante das vicissitudes em busca da sobrevivência –, o hábito de viver em conjunto com aqueles com relações consanguíneas, que gerou sentimentos fraternos e conjugais entre os semelhantes, assim “cada família, diz Rousseau, tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os únicos liames” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.66), dentre outros fatores cruciais para o início da sociabilidade. Todavia, o que é relevante neste trecho analisado é o protagonismo do homem em relação à sua associação com outros da mesma espécie, raciocínio que não era semelhante na teoria do direito divino.

Apesar de atribuir a Deus a origem das faculdades humanas, Pufendorf, por sua vez, dirá algo semelhante ao que pensa Rousseau quanto à natureza humana e a sociedade civil. Ao contrário do que pensavam muitos de seus antecessores, o filósofo alemão acreditava que a sociabilidade não é natural ao homem:

Pois, uma vez que, de fato, é evidente que o Homem é um Tipo de Criatura que tem a mais solícita Afeição por si mesmo e pelo seu próprio Bem; é manifesto que, quando ele busca tão avidamente Sociedade Civil, leva em consideração alguma Vantagem particular que lhe advirá daí. (PUFENDORF, 2007, p. 282)

A semelhança com o pensamento do filósofo genebrino não cessa por aqui, Pufendorf continua seu argumento defendendo que o homem poderia ter seus desejos naturais amplamente satisfeitos pela natureza (PUFENDORF, 2007), algo bem próximo ao que Rousseau afirma sobre a felicidade do homem no estado de natureza.

Serão muitas as tensões e distensões entre a filosofia dos juristas e do contratualista, bem como as críticas feitas em relação a alguns pontos do Direito Natural. Por isso será necessário uma análise um pouco mais próxima destes autores, em específico o pensamento de Grotius e Pufendorf, que foram bastante citados por Rousseau em suas obras. Posteriormente será preciso analisar o conflito entre Rousseau e Diderot em relação ao verbete “Direito Natural” da *Encyclopédie*. Todavia, será preciso nos aprofundar ainda mais no pensamento de Grotius e Pufendorf para esgotarmos tal concordância, pois ainda há muitas divergências entre a escola do direito natural e Rousseau, como recorda Derathé: “Para todos os pensadores que se vinculam a essa escola, os governantes recebem seu poder, não de Deus, mas dos homens que lhes conferiram por um contrato a autoridade da qual dispõem” (DERATHÉ, 2009, p. 368). O intuito destes estudos iniciais será procurar como surge a necessidade de um legislador de acordo com o pensamento dos referidos autores e pelo pensamento rousseauiano.

1.3 – Hugo Grotius

Rousseau e Grotius concordam que a origem da soberania estaria no homem e não em Deus, como dito acima. Afinal, é preciso um lugar comum para que haja uma crítica bem estruturada, crítica que se iniciará no *Contrato Social*, quando no capítulo II do livro I Rousseau condena o método utilizado por Grotius ao analisar a formação das primeiras sociedades:

Grotius nega que todo o poder humano se estabeleça em favor daqueles que são governados: cita, como exemplo, a escravidão. Sua maneira mais comum de raciocinar é sempre estabelecer o direito pelo fato. Poder-se-ia recorrer a método mais consequente, não, porém, mais favorável aos tiranos. (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 24)

Sob a perspectiva rousseauiana, Grotius pratica uma inversão em relação aos valores do gênero humano e de seus governantes, para o pensador holandês “o gênero humano pertence a uma centena de homens” (ROUSSEAU, 1987, p.24), e não o inverso, como propõe Rousseau. Tal posicionamento se dá, pois para o jurisconsulto assim é definido o soberano: “chama-se soberano quando seus atos não dependem da disposição de outrem, de modo a poderem ser anulados a bel-prazer de uma vontade humana estranha” (GROTIUS, 2005, p. 175). Por “outrem” ele compreende os magistrados ou outros agentes, e por “vontade humana estranha” entende que sejam todos os membros do corpo político, exceto quem exerce o poder soberano, quem já o exerceu, ou quem o exercerá (GROTIUS, 2005). Defende ainda, que o objeto comum do poder soberano seja o Estado, associação organizada e perfeita, e por sua vez o objeto próprio será o indivíduo ou a assembleia que detém tal poder. Ou seja, o povo não participa do poder soberano, mas lhe dá suporte para que sejam tomadas decisões por ele. Torna-se evidente a inversão denunciada por Rousseau, pois do ponto de vista do jurista, o soberano não precisa prestar contas de suas escolhas, chegando a afirmar que:

É preciso refutar primeiramente a opinião daqueles que querem que a soberania resida em toda parte e sem exceção, no povo, de modo que seja permitido a esse último reprimir e punir os reis todas as vezes que fizerem mau uso do poder. Não há sequer uma só pessoa sábia que não veja quanto esta opinião causa males e quantos poderia causar ainda, se penetrasse profundamente nas mentes. (GROTIUS, Liv. I., Cap. III, § VIII, n.1, p. 177).

Este raciocínio absurdo pela perspectiva rousseaniana será justificado com um pensamento ainda mais absurdo para os adeptos da filosofia do genebrino: “é permitido a todo homem reduzir-se à escravidão privada em proveito próprio e por lhe parecer conveniente” (GROTIUS, 2005, p.177). O homem aliena sua soberania em benefício de outrem, tal alienação se dá por dois modos: por plena propriedade ou por direito de usufruto (DERATHÉ, 2009). Vários são os motivos pelos quais, Grotius justifica a alienação da soberania como propriedade do soberano: podem abdicar da soberania por medo de alguma ameaça externa, na esperança de que suas vidas estejam a salvo nas mãos de um soberano capaz de tal ato; assim como existem homens que nascem para a escravidão, também existem povos que nascem para a servidão; inspirados pela felicidade de outros povos que viveram felizes sob uma monarquia, muitos outros povos podem decidir escolher o mesmo. Já por usufruto encontramos na obra do holandês o seguinte pensamento: “nos Estados, porém, em que o poder é deferido pela vontade do povo, concordo que não se deve presumir que a nação tenha determinado permitir ao rei a alienação de sua soberania” (GROTIUS, 2005, p. 201). Ora, se o poder soberano foi adquirido por herança, não há um acordo entre o povo e aquele que recebe o poder sem conquistá-lo, como explícito na nota 168: “o império não deve ser legado como se passa em herança terrenos, escravos”. Grotius se defenderia de uma provável crítica acerca da alienação proposta por ele:

Propriamente falando, contudo, quando um povo é alienado, não são as pessoas que tornam propriedade de outrem, mas é o direito perpétuo de as governar, consideradas como constituindo um povo. É assim que, quando

um alforriado é atribuído a um dos filhos do patrão, não é a alienação de um homem livre, mas a transmissão de um direito que se possuía sobre esse homem. (GROTIUS, Liv. I, Cap. III, §XII, n.2, p. 196)

Enfim, todas estas possibilidades são plausíveis, pois segundo Grotius “um povo pode fazer a escolha da forma de governo que quiser e não de acordo com a excelência de tal ou qual forma” (GROTIUS, 2005, p.178). Ou seja, a origem da soberania está no povo – como já fora apresentado –, porém, admite a possibilidade de alienação desta soberania, por meio de uma convenção, onde fica estabelecido que esta alienação seja o melhor para o corpo político, de modo que o Governo não seja popular. De acordo com o que expõe Derathé:

Por certo, nenhum deles [jurisconsultos] contesta que a soberania reside originariamente no povo. Mas, segundo Grotius, Pufendorf, Barbeyrac e Burlamaqui, sem falar de Jurieu, isso não quer dizer que esse direito não possa, em virtude de um contrato, mudar de titular, nem que o povo deva necessariamente conservar para si mesmo o exercício da soberania. (DERATHÉ, 2009, p. 372)

Para Rousseau o soberano é o povo enquanto membro ativo do corpo político, estabelecido por meio de um contrato em que todos se comprometem com o benefício de todos. A definição deste pacto, Rousseau nos apresenta no capítulo VI do Livro I d’*O Contrato*, bem como o início da conceituação do poder soberano: “Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade* e, hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo” (ROUSSEAU, CS, 1962, p.28). Essa indistinção entre cidadão e soberano é o que possibilita ao autor afirmar que o homem pode permanecer com sua vontade particular, mas sem ferir o corpo político. Fica evidente a diferença entre a definição de soberano para Grotius e esta apresentada

por Rousseau, que assim enunciou o poder soberano no capítulo VII do Livro I de sua principal obra:

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do estado em relação ao soberano. Não se pode, porém, aplicar a essa situação a máxima do Direito Civil que afirma ninguém estar obrigado aos compromissos tomados consigo mesmo, pois existe grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo, e em relação a um todo do qual se faz parte. (ROUSSEAU, 1962, CS, p.29)

A equivalência entre soberano e povo no pensamento rousseuiano, impossibilita a alienação da soberania, como prega Grotius – e os juristas em geral –, seria impossível ao povo alienar sua soberania, uma vez que ela é parte constituinte da essência popular, assim como é impossível ao homem abrir mão de sua liberdade, ou seja, renunciar a si mesmo. O capítulo d’*O Contrato Social* intitulado *Da escravidão* (Cap. IV, Liv. I) é iniciado com críticas a Grotius, onde o autor questiona a analogia feita pelo jurista holandês, comparando a alienação feita pelos escravos em favor de seu senhor à alienação feita pelo povo em submissão a um rei. Ora, para o filósofo do *Contrato*, ambas as situações são inadmissíveis e impossíveis: “tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio dos sentidos”, o mesmo ocorre em relação ao Estado, um povo que se aliena a um rei é loucura e para Rousseau “a loucura não cria direito” (ROUSSEAU, 1962, CS, p.27).

O que dá legitimidade ao soberano rousseuiano é a vontade geral, ou seja, o que há de comum em todas as vontades particulares, uma vez que, como fora dito na última citação: o pacto é estabelecido entre todos os membros consigo mesmo. Assim sintetiza Rousseau: “a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser

representado por si mesmo” (ROUSSEAU, 1962, CS, p.35). Aquilo que seria um princípio pelo pensamento de Grotius, passa a ser algo impensável pela constituição do poder soberano em Rousseau (DERATHÉ, 2009).

Destarte, fica claro que no direito natural de Grotius não será atribuído ao povo a possibilidade de legislar, uma vez que o mesmo alienará seus direitos em favor de um soberano que almejará o benefício do corpo político. Resta compreender, portanto, o processo pelo qual passou este corpo político até o momento de legislação, a fim de se encontrar uma possível necessidade de um legislador.

Nos *Prolegômenos* da obra do jurisconsulto, encontramos seu posicionamento sobre o período inicial da socialização, algo que será relevante na busca por conclusões acerca do legislador rousseauiano. Em relação ao homem em seu estado mais natural, o autor dirá:

De fato, o homem é um animal, mas um animal de uma natureza superior e que se distancia muito mais de todas as demais espécies de seres animados que possam entre elas se distanciar. É o que testemunham muitas ações próprias do gênero humano. Entre essas, que são próprias ao homem, encontra-se a necessidade de sociedade, isto é, de comunidade, não uma qualquer, mas pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência. (GROTIUS, 2005, p. 37).

Ora, já encontramos algo totalmente fora da realidade do contrato rousseauiano, em que afirma ser a família a única sociedade natural humana, ainda assim, apenas enquanto os filhos necessitam dos cuidados dos pais¹. Pelo pensamento d'*Contrato*, a sociedade seria algo artificial ao homem, por isso a necessidade de um pacto, também artificial, para que haja harmonia na convivência entre todos os membros. São os jusnaturalistas o alvo de maior crítica do início da referida obra, quando o autor argumenta de maneira contrária ao absolutismo, seja combatendo o argumento da

¹ Cf. CS, Liv. I, Cap. II

soberania monárquica análoga ao poder paterno, ou negando possibilidade de haver uma soberania do senhor perante o escravo. Uma vez que, para o genebrino, a autoridade paterna não tem utilidade depois dos cuidados necessários aos filhos e a alienação da liberdade do escravo em favor do senhor de escravos não tem lógica, pois seria loucura o homem alienar a si mesmo. O mesmo vale para os povos que alienam

Contudo, a existência de uma sociabilidade natural acarreta definições mais profundas na teoria de Grotius, por exemplo, a existência de um direito também natural: “o direito natural nos é ditado pela reta 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” (GROTIUS, 2005, p. 79). O cuidado pela vida social com base no entendimento humano, a busca por uma sociedade pacífica e harmoniosa, todas estas características são o fundamento do direito, segundo Grotius².

O direito natural será a base e o fundamento da organização social, entretanto, não será a única forma de legislação, de fato é a mais importante, segundo o autor, mas não exclusiva. Há também o direito voluntário, aquele que se baseia nas vontades humanas, por sua vez, este é dividido em direito humano e direito divino – que já fora tratado aqui. Creio ser necessário apresentar o primeiro item do §XIV do Livro I d’ *O Direito da Guerra e da Paz*, para que assim seja conceituado adequadamente o direito humano:

Começaremos pelo direito humano porque foi o mais conhecido pela maioria dos homens. Este direito é, pois, civil ou mais amplo que o poder civil. O poder civil é o que está à frente do Estado. O Estado é uma união perfeita de homens livres associados para gozar da proteção das leis e para sua utilidade comum. O direito mais restrito que o civil e que não emana do poder civil, ainda que lhe seja submisso, é de diferentes espécies. Compreende as ordens de um pai, aquelas de um mestre e outras similares. O direito mais amplo é o *jus gentium*, isto é, aquele que recebeu

² Cf. GROTIUS, 2005, p.39.

sua força obrigatória da vontade de todas as nações ou de grande número delas. Acrescentei de 'grande número' porque, à exceção do direito natural, que costumamos chamá-lo também de *jus gentium* (direito das gentes), não encontramos praticamente direito que seja comum a todas as nações. (GROTIUS, Liv. I, Cap.I, §XIV, n.1, p. 88)

Portanto direito civil e *jus gentium* se diferenciarão pela sua abrangência, enquanto o direito civil diz respeito a um Estado específico e poder civil particular, já o *jus gentium* é mais abrangente e se refere a nações, por meio de consenso comum. Não nos cabe aqui entrar no mérito sobre a validade destas variantes do direito, mas sim buscar a origem deles. No item 2 do referido capítulo citado acima, Grotius dirá que tanto direito civil, quanto o *jus gentium* são originários das tradições e do uso contínuo por aqueles que o conhecem.

Por sua vez, ambos surgem da necessidade que se tem de obedecer ao direito natural, deste modo é inviável a existência de um legislador em Grotius, visto que, mesmo o direito voluntário tem como base características naturais ao homem. Basta que cada um consulte seus anseios naturais e assim se constituirá a legislação, ademais, a participação popular no governo é mínima – como apresentado anteriormente a respeito da alienação da soberania individual em favor do Estado – por isso não compete ao povo participar do processo de criação de leis. Sob a perspectiva rousseauiana, este processo legislativo não seria o ideal, tanto pela ausência da soberania popular, quanto pelo caráter inato da legislação. É o que pretendemos alcançar em nossas pesquisas.

1.4 – Samuel Pufendorf

Em relação ao jurista alemão Samuel Pufendorf, Rousseau também dirige críticas ao modo como alguns dos conceitos essenciais de um contrato social eram defendidos pelo autor. No entanto, tais críticas são mais brandas que as proferidas contra Grotius. Rousseau caracteriza o homem no estado de natureza de maneira verossimilhante ao jurista, concorda com sua crítica ao direito de escravidão, ao pacto de servidão, à sociabilidade e à lei natural³, porém, o pensador genebrino não concorda com algumas características atribuídas por Pufendorf ao homem natural, além de discordar de suas conclusões acerca do momento posterior ao pacto.

Introduzidas as semelhanças e influências do autor alemão, resta compreender se a figura do legislador ocuparia função de prestígio em seu modelo político, do mesmo modo como no pensamento do contratualista. O pensamento de Pufendorf a respeito do estado de natureza é próximo ao de Rousseau, quando caracteriza o homem sem características sociais, ou aspectos de civilidade, além do caráter independente, ao defender que nenhum homem se submete a outro naturalmente. Para o autor alemão:

O estado de natureza é a triste condição à qual concebemos que o homem, feito tal como é, estaria reduzido se fosse abandonado a si mesmo ao nascer e se tivesse totalmente privado do auxílio de seus semelhantes. Nesse sentido, o estado de natureza é assim denominado em oposição a uma vida civilizada e que se tornara cômoda com a indústria e o comércio entre os homens. (DERATHÉ, 2009, p.193-194).

Caso não fosse divulgada previamente a autoria deste trecho, facilmente se confundiria com algum dos textos de Rousseau⁴, exceto pela condição de miséria e tristeza humana no estado de natureza. O homem não é triste neste momento, muito menos miserável é a condição humana, como o proposto pelo jurista: “O Gênero

³ Cf. DERATHÉ, 2009, p. 135.

⁴ Cf. ROUSSEAU, 2D, 1988, p. 51.

Humano não teria deixado de ser bem miserável, se não tivesse estabelecido a Sociedade Civil” (MONTEAGUDO, 2006, p.36). Pufendorf é feliz na descrição do estado de natureza, porém peca ao concluir que neste estado o homem é infeliz e miserável, assim atribuindo maior valor aos ganhos obtidos pela constituição da Sociedade Civil, do que a própria situação natural humana. No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau critica este posicionamento em relação à miséria humana no estado de natureza:

Mas, se compreendo bem o termo *miserável*, é ele uma palavra sem sentido algum ou que só significa uma privação dolorosa e sofrimento do corpo ou da alma. Ora, desejaria que me explicassem qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde. Pergunto qual das duas – a vida civil ou a natural – é mais suscetível de tornar-se insuportável àqueles que a fruem. [...] Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade pensou em lamentar-se da vida e em querer morrer. Que se julgue, pois, com menos orgulho, de que lado está a verdadeira miséria. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 55)

De acordo com a perspectiva rousseauniana, Pufendorf comete o mesmo erro que tantos outros filósofos políticos, que atribuem características do homem social ao homem natural isolado. Ora, miséria e tristeza são condições sociais do homem, de acordo com o pensamento rousseauniano o homem só seria triste em comparação a outro, e o mesmo pensamento cabe à condição de miséria humana.

Pufendorf entende o estado de natureza de três modos distintos: “como diz respeito a *Deus, nosso Criador*, ou como diz respeito a *cada Homem isolado* quanto a *Si próprio*, ou conforme afeta *outros homens*” (PUFENDORF, 2007, p.252). Em relação ao primeiro modo só cabe ao homem aceitar sua origem provinda de Deus, reconhece-Lo como criador de tudo que existe e adorá-Lo como autor de sua existência⁵. Capacidades que o diferencia das outras criaturas irracionais, tornando-o excelente por

⁵Cf. PUFENDORF, 2007, p.252.

natureza. Em relação ao segundo modo do estado de natureza, que Pufendorf atribui características mais pessimistas à humanidade:

O *Homem* parece encontrar-se em uma condição *pior* do que a dos *Irracionais*, a de que nenhum outro animal chega ao mundo em tão grande condição de *fraqueza*: de forma que seria uma espécie de Milagre se algum homem alcançasse a Idade madura sem a *ajuda* de alguém *mais*. [...] Suponhamos que um Homem chegue ao Auge de sua Força sem nenhuma *supervisão* ou *instrução* de *outros* Homens; suponhamos que ele não tenha outro modo de *Conhecimento* senão o que brota por si mesmo de *sua própria Argúcia natural*; e então se veja largado em algum *Ermo Solitário*, privado de qualquer *Socorro* ou *Companhia* humana a seu lado. Por certo não se pode imaginar Criatura mais infeliz. (PUFENDORF, 2007, p. 92)

Nesta condição de isolamento só restaria ao homem esperar a morte, seja de fome, ou por outro animal selvagem, só sobrevivendo caso fosse auxiliado por outro homem, ou pela Providência divina⁶. Pois por si só, não teria condições de saber desenvolver ao máximo suas potencialidades, sobrevivendo apenas do que a natureza lhe oferece. Com esta argumentação, Pufendorf valoriza os benefícios que serão adquiridos com a sociabilidade que o homem natural ainda não possui, por sua vez, Rousseau evidencia as vicissitudes que o homem natural ainda não possui: “os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.48). Para Rousseau, a razão se desenvolve para solucionar as vicissitudes (ROUSSEAU, 1962, MG, p.171), portanto a tristeza e a miséria seriam frutos da sociabilidade – o oposto do que é sugerido por Pufendorf.

O momento que define o homem com maior miséria e tristeza é acerca deste isolamento total, já que em relação ao terceiro modo do estado de natureza o autor alemão diz:

⁶ Cf. *Idem*, p.92

Os Homens se encontram com respeito uns aos outros meramente pela Aliança comum que resulta da *Semelhança* de suas *Naturezas*, antes de qualquer Acordo mútuo ser feito, ou outras Ações do Homem executadas, pelas quais poderia tornar-se obnócio ao Poder de um outro. Sentido em que os que se diz viverem reciprocamente em um *Estado de Natureza* não reconhecem algum *Superior comum* e nenhum deles pode pretender Domínio sobre seu Semelhante, e que não se dão a conhecer uns aos outros, seja fazendo boas Ações ou Maldades. (PUFENDORF, 2007, p. 253)

Esta seria a definição mais recorrente de estado de natureza: o momento anterior ao Estado civil organizado, situação em que o homem vive antes do contrato social e das leis. Locke, por exemplo, justificará a existência do estado de natureza, diante de qualquer incrédulo, afirmando que: “todos os homens estão naturalmente naquele estado [de natureza] e nele permanecem até que, pelo próprio consentimento, se tornam membros de alguma sociedade política” (LOCKE, 1978, p. 39). O problema de Pufendorf – e dos outros jurisconsultos, além de Hobbes e Locke – foi crer que o homem é sociável e o estado de natureza ocorreu em um dado momento da História⁷, não como uma suposição teórica de recusa da sociabilidade do modo como Rousseau defendeu constantemente no *Segundo Discurso* e n’*O Contrato*. Apesar de supor a possibilidade de um estado de natureza fictício⁸, onde se imagina laços que unem os homens como tais apenas pela semelhança de suas naturezas. Pufendorf não vê possibilidade de existência real deste estado fictício, devido a sua amoralidade, por isso afirma:

Mas o verdadeiro Estado de Natureza, ou o que é *realmente* assim, tem isto nele, que não existe Homem que não tenha algumas Obrigações para com *alguns* outros Homens, embora com todo o resto ele não possa ter

⁷ Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p.40.

⁸ Cf. PUFENDORF, 2007, p.253.

maior Aliança do que o fato de que são Homens, e da mesma Espécie; e, além do que se origina daí, ele não lhes deve absolutamente Serviço algum. Que nessa Época é o Caso de muitos Reinos e Comunidades, e de seus Súditos, com respeito aos Súditos dos outros; e o mesmo era antigamente o Estado dos Patriarcas, quando eles viviam independentemente. (PUFENDORF, 2007, p. 254).

Esta definição se enquadra na descrição da chamada “era de ouro” do estado de natureza dada por Rousseau⁹, quando o homem, ainda em um estado primitivo, vive amigavelmente com seus semelhantes sem grandes influências das vicissitudes da vida em sociedade, apesar de uma intolerância inicial e enfraquecimento da piedade natural, é neste estágio que se encontram os selvagens até os dias atuais. Pufendorf crê na origem da sociedade humana como aquela pregada pela Sagrada Escritura, onde “todos os homens descendem de duas pessoas unidas pelo laço conjugal; assim Eva foi sujeita a Adão em virtude da Lei do Casamento; e seus filhos encontram-se ao nascer sob o Poder Paterno, ou sob a Autoridade Doméstica” (MONTEAGUDO, 2006, p.37).

Ele não defende, como visto, a possibilidade de um isolamento total, como aquele que é suposto por Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*: “Os filhos, assim que tinham forças para procurar pasto, não tardavam a abandonar a própria mãe e [...] logo encontravam-se em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.51). Para o jurisconsulto a sociedade surge de uma família, que gerará outras famílias:

Os Homens a princípio, a fim de se distribuírem por esse vasto Mundo, e para que pudessem encontrar para si mesmos e seu Gado Habitações mais espaçosas, deixaram as Famílias de seus Pais e, vagando por várias Regiões, praticamente cada Homem isolado tornou-se Pai de sua própria Família; e sua Posteridade novamente se dispersando, aquele *Elo peculiar* de parentesco e as Afeições Naturais daí originárias pouco a pouco se

⁹Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p.68.

extinguiram, e nenhuma outra obrigação permaneceu, senão aquela comum, resultante da Semelhança de suas Naturezas. (PUFENDORF, 2007, p.254)

Pufendorf bem analisa, que a igualdade defendida por muitos pensadores políticos no estado de natureza só ocorre em relação às vontades e aos atributos naturais do homem. Assim como Rousseau, não crê na igualdade em relação à força e/ou talentos¹⁰, contudo, para ambos autores, estas diferenças não são suficientes para legitimar a autoridade de algum membro da comunidade em relação a outro. Pufendorf irá negar esta possibilidade afirmando que cada um tem razão suficiente para se autogovernar:

Enquanto o Homem está imbuído da Luz da Razão, por cuja Orientação ele pode moderar e regular suas Ações, segue-se que qualquer um que viva em um Estado de Liberdade Natural não depende de algum outro para a Orientação de suas Ações; mas está investido do Direito de fazer, de acordo com seu próprio Julgamento Vontade, qualquer Coisa que houver por bem e que for condizente com a justa Razão. (PUFENDORF, 2007, p. 255)

Neste momento, o autogoverno aplicado pelos indivíduos não é confundido pelo autor com a impossível e absurda “guerra de todos contra todos” hobbesiana, ou uma perversão moral natural do homem. Afirma que, movido pela inclinação de suas vontades, buscando a autopreservação, o indivíduo deve buscar atos racionais, que se aproximem do direito natural¹¹, só assim teria sua sobrevivência garantida.

Rousseau combaterá a alienação da soberania individual em favor de outrem, por meio da defesa da liberdade natural – como exposto na argumentação contrária ao direito

¹⁰Cf. Idem, p.39

¹¹ Cf. PUFENDORF, 2007, p. 256.

de escravidão, defendido por Grotius. Já Pufendorf alerta seus leitores a respeito da ilusão que se encontra na liberdade do estado de natureza, muitos acreditarão que, por não ter obrigações ou compromissos, este possa ser a melhor condição humana. Mas o alemão recorda a todos sobre a miséria em que se encontrava o homem neste período: “saciando sua Fome com Raízes e Ervas, aliviando a Sede com qualquer Água que puder encontrar, evitando os Extremos do Clima, arrastando-se para dentro de Cavernas, ou algo assim, exposta como uma Presa fácil dos Bichos famintos” (PUFENDORF, 2007, p. 257). Por um momento, pensaríamos que esta colocação se endereçaria a Rousseau, mas o anacronismo nos recorda que o filósofo genebrino responde¹² negativamente a esta questão, recusa a existência da condição de miséria no estado de natureza.

O jurisconsulto não nega o conforto aparente no início da vida em sociedade, com pequenas propriedades patriarcais, sem muitas vicissitudes da vida em sociedade. Mas garante que a vida em uma comunidade organizada com leis seria o mais viável:

E, para que possamos compreender tudo em poucas palavras, em um *Estado de Natureza* todo Homem deve contar apenas com sua própria Força; enquanto, em uma *Comunidade*, todos estão do seu Lado: lá, Homem nenhum pode ter certeza de aproveitar os Frutos de seu Trabalho; aqui, todos garantem isso para ele; lá dominam as *Paixões*, e existe uma Guerra contínua, acompanhada de Medos, Escassez, Sordidez, Solidão, Barbarismo, Ignorância e Brutalidade; aqui, governa a *Razão* e há Tranquilidade, Segurança, Riqueza, Limpeza, Sociedade, Elegância, Conhecimento e Humanidade. (PUFENDORF, 2007, p. 257)

Ora, Rousseau não falou algo muito diferente no Capítulo VIII do Livro I d’*O Contrato*:

¹² Cf. ROUSSEAU, 1988, 2D, p.55.

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. (ROUSSEAU, 1962, CS, p. 30)

Deste modo, segundo Pufendorf, o homem no estado de natureza estaria submetido ao poder paterno e/ou divino, desde a sua origem, situação que não é natural, mas habitual. Pois se assim fosse, estaria em contradição com a liberdade natural, que é “a principal *Prerrogativa* dos que estão em um Estado de Natureza, que estão sujeitos e devem prestar contas a ninguém, senão a Deus somente” (PUFENDORF, 2007, p.255). Mesmo com a liberdade natural e a possibilidade de agir sem a necessidade de autoridade alguma, o homem tem o direito de julgar o que lhe convém fazer, de acordo com sua vontade e razão¹³. É evidente que a insegurança, o medo diante do desconhecido e a busca pela sobrevivência farão com que o homem busque auxílio naqueles com mais conhecimento e experiência. Por isso, por conveniência, os homens livres se submetem ao poder patriarca ou algum líder experiente¹⁴. A este respeito, Monteagudo bem comenta em sua obra *Entre o Direito e a História*: “O homem natural, assim, é sociável e desde então já habituado à Autoridade, seja Divina, seja Paterna, seja proveniente da Sociedade civil (sinônimo de Estado para Pufendorf), embora esse hábito de submeter-se à Autoridade não seja natural” (MONTEAGUDO, 2006, p. 38).

Apesar de defender o direito natural e uma sociabilidade do mesmo modo natural ao ser humano, Pufendorf se aproxima de Rousseau quando explica o surgimento das comunidades e posteriormente a constituição do Estado:

¹³ Cf. PUFENDORF, 2006, p.255.

¹⁴ Cf. IDEM, p. 256-257.

Não é suficiente dizer que o Homem é *por Natureza inclinado à Sociedade Civil*, de modo que ele não pode nem quer viver sem ela [...], embora sem Sociedade com seus Semelhantes, o Homem seria a mais infeliz das criaturas; no entanto, uma vez que os Desejos e Necessidades naturais da Humanidade podiam ser abundantemente satisfeitos pelos Filhos de Sociedades primitivas e pelos Deveres a que somos obrigados ou por Humanidade ou por Contratos; não se pode imediatamente concluir dessa Sociedade natural entre Homem e Homem que sua Natureza e Temperamento o induzam diretamente à formação de Comunidades Cívicas. (PUFENDORF, 2006, p. 282)

Por esta análise, a filosofia de Pufendorf se afasta do Direito Natural e se torna próxima ao contrato rousseauiano, o abandono da liberdade natural em favor de uma comunidade civil não terá o mesmo efeito em todos os homens. Perde-se a liberdade natural e sujeita-se a uma autoridade externa “investida com o Poder de Vida e Morte” (PUFENDORF, 2006, p. 283), que dirá o melhor a se fazer pelo seu próprio bem e principalmente visando o “Bem Público”. Contudo, a aceitação à vida em comunidade não ocorre de maneira simples: “o Homem, por suas Inclinações *Naturais*, é levado a se sujeitar a ninguém, a fazer todas as Coisas conforme entende, e em tudo consultar sua *exclusiva Vantagem*” (PUFENDORF, 2006, p. 283).

Àquele que respeita as ordens, aceita facilmente se sujeitar a uma autoridade externa, concede sua liberdade natural sem muita luta, Pufendorf dá o nome de “Bom Súdito”, casos que não serão numerosos a princípio. Ora, justamente esta condição de não se sujeitar a vontades alheias é que tornou possível a criação de comunidades civis, pois o homem propenso ao egoísmo, ambição, desejos desnecessários e vinganças, tornaram a condição natural dos homens insustentáveis:

Portanto, o autêntico e principal Motivo que induziu Chefes de Família a abandonar sua própria Liberdade natural e se formar em Comunidades foi para que pudessem proporcionar-se Segurança e Defesa contra os Males e Malfeitos que são incidentes nos Homens de uns aos outros. Pois como, logo depois de Deus, um Homem é quem mais capaz de ser útil e prestativo

ao outro, então nada é mais capaz de ser útil e prestativo ao outro, então nada é mais capaz de criar Aflição para o Homem ou de operar-lhe mais Malefícios do que o próprio Homem. (PUFENDORF, 2006, p. 284)

O autor não anula a obrigatoriedade de se obedecer ao Direito Natural, entretanto, ele não é suficiente para conter a liberdade natural e as inclinações humanas contrárias a este direito, “Pois muitíssimas Pessoas, através dos Preconceitos do Costume e da Educação, são, de certo modo, totalmente surdas à Força e ao Poder da Razão” (PUFENDORF, 2006, p.286), por isso só temem penas presentes, o longo processo de punição do poder divino não lhes amedronta. Disto conclui a necessidade de uma sociedade civil regida por leis: “o Remédio mais presente e eficaz para dominar e reprimir os maus Desejos e Inclinações dos Homens deverá ser fornecido pela Constituição de Sociedades Civis” (PUFENDORF, 2006, p.287). O homem seria, então, movido pela natureza para viver em sociedade, ou seja, pelos preceitos do direito natural que lhe diz o que é correto, além de ser motivado por interesses pessoais de segurança e conforto individuais.

Assim como Rousseau, Pufendorf defendera, anteriormente, que somente o homem seria capaz de sair desta situação incômoda em que se encontrava antes da constituição de um Estado, propriamente dito. Para isso, seria preciso uma “Aliança geral” para que se estabeleça uma comunidade em que todos tenham o mesmo objetivo. Por sua vez, não seria aconselhável que tal “aliança” fosse estabelecida por um acordo entre poucas pessoas, que se encarregariam de manter o estado de não violência em toda a comunidade: “porque pode facilmente acontecer que esse número de Pessoas conspire para a Ruína das *poucas Pessoas* que se possam garantir uma Vitória segura sobre eles” (PUFENDORF, 2006, p.289). Por isso seria preciso um consenso em que todos concordassem com o modo como se procederia o estabelecimento desta aliança. Ou seja, algo próximo ao conceito de vontade geral defendida por Rousseau: “Existe uma única lei que, pela sua natureza, exige consentimento unânime – é o pacto social, por ser a associação civil o mais voluntário dos atos deste mundo.” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 120). Ainda assim, este pacto não é suficiente para garantir a paz social:

E, embora pelo Pacto que firmaram entre si, de que empregariam toda sua Força para a Defesa e a Segurança comuns; no entanto, nem por esse Meio terá sido feita provisão suficiente para que esse Acordo da Multidão seja permanente e duradouro: Mas algo mais do que tudo isso é um requisito, a saber: que os que uma vez entraram em Liga e Defesa mútuas, em nome do Bem Público, deveriam ser impedidos de se separarem depois, quando sua Vantagem pessoal possa parecer de algum modo chocar-se com o Bem Público. (PUFENDORF, 2006, p. 290).

A união de todas as vontades, como fora proposto, além de uma constituição bem elaborada de um poder com penalidades rígidas e imediatas àqueles que não agem de acordo com o bem público. Nada que não possa ser atribuído ao pensamento rousseauiano do mesmo modo, porém, o modo como se dará este poder é o que separa as duas teorias. Enquanto Pufendorf propõe um poder na mão de poucos homens, Rousseau não desvincula o poder do povo. Portanto, a necessidade de um legislador será mais evidente em Rousseau do que em Pufendorf, visto que para o pensador genebrino será preciso orientar as vontades particulares na formação de uma vontade geral. Já para o jurista:

Um Tipo de Poder que logra ser temível para Todos não se pode constituir entre um grande Número de Homens por um melhor Meio do que quando Todos e cada qual se obrigam a fazer Uso de sua Força do Modo como for ordenado por aquele a quem Todas as Pessoas se devem submeter e entregar a Decisão e Orientação de suas Forças unidas: e, quando houver uma União de suas Vontades e Forças, então será possível dizer que essa Multidão de Homens ganhou vida e incorporou-se em uma Sociedade firme e duradoura. (PUFENDORF, 2006, p. 292)

Mesmo inovando ao propor uma constituição com base na vontade de todos os membros, Pufendorf não irá se desvencilhar do ideal do Direito natural, pois esta

organização civil só se dará com base nos preceitos do Direito Natural, provenientes de Deus¹⁵. Isto é o que distanciará Rousseau de Pufendorf, no que diz respeito a esta pesquisa, enquanto que n' *O Contra Social* o legislador será como um representante de Deus na terra, com uma sapiência diferenciada¹⁶. N' *Os Deveres do Homem e do Cidadão* será o próprio Deus quem se encarregará de organizar a sociedade, por meio da razão humana, que organizará as sociedades civis obedecendo a uma autoridade divina “cujos Graus Ele aprova expressamente nas Sagradas Escrituras, ratificando sua Instituição Divina por uma Lei peculiar e declarando que Ele [Deus] próprio as tem sob seu Cuidado e Proteção especiais” (PUFENDORF, 2006, p. 286). Evidente é a necessidade de um legislador na obra de Pufendorf, contudo ainda nos resta comparar sua ação à ação do legislador rousseauiano e sua real existência, além da análise do conteúdo de tal legislação; compreender até que ponto a atividade de legislar compete a Deus, ao Poder Supremo e ao povo.

¹⁵Cf. PUFENDORF, 2006,p 296.

¹⁶ Cf. ROUSSEAU, 1962,CS, p. 46.

2 – O conflito acerca do verbete *Direito Natural*, da *Encyclopédie*.

Em 1751 com o lançamento da *Enciclopedia*, – projeto organizado por Diderot e d’Alembert, que almejava concentrar todo conhecimento humano até então, dividido em verbetes, escritos por pensadores respeitados de cada área – novamente a teoria dos juristas estará em evidência, sobretudo para combater a teoria da origem divina do poder monárquico. No verbete *Direito Natural*, de autoria de Diderot, a presença de Grotius e Pufendorf é manifesta, afinal no século XVIII as obras destes autores eram lidas e discutidas por todos os livres-pensadores nas academias laicas. De origem cartesiana, o pensamento jusnaturalista defende uma noção de justiça inata ao ser humano, um direito *a priori* (MACHADO,1968), por meio de uma razão igualmente inata – conceitos que, segundo o filósofo genebrino, só seriam adquiridos pelo homem com a socialização. O posicionamento dos jusnaturalistas, alvo de críticas rousseauianas, principalmente a posição de Diderot ao escrever no referido verbete da *Encyclopédie*, é compreensível e justificável pelo período em que se encontram. Além da forte influência do Direito Natural, o movimento iluminista – período histórico em que fora escrita a *Enciclopédia* – defendia a Razão como a característica mais sublime do homem, algo que lhe é natural e o diferencia dos outros seres terrenos, portanto inseparável da existência humana. Portanto, antes mesmo de analisar profundamente o verbete, será necessário lembrar as influências sofridas por seu autor: o Direito Natural, que rompe com o Direito Divino, atribui a origem da autoridade política ao ser humano, e o otimismo Iluminista que atribui à Razão toda essência de superioridade humana.

Em seu verbete da *Enciclopédia*, *Direito Natural*¹⁷, Diderot, afirma que a noção de direito é natural ao ser humano, “este sentimento interior é comum ao filósofo e ao homem que não refletiu” (DIDEROT, 2006, p.77). A justiça na natureza seria o fundamento do direito, ou seja, “é a obrigação de dar a cada um o que lhe pertence” (DIDEROT, 2006, p.77). Ora, mas o que possui o homem por natureza? Sob uma perspectiva rousseauiana, ele só possuiria aquilo que o define, ou seja, sua liberdade, sua capacidade de se aperfeiçoar, a compaixão diante do sofrimento de outros seres

¹⁷ DIDEROT, D; D’ALEMBERT, J.R. **Verbetes Políticos da Enciclopédia**. Tradução: Maria das Graças de Souza. São Paulo, SP. Editora Unesp, 2006.

sensíveis e o amor de si – conceitos que serão analisados mais profundamente neste mesmo trabalho mais adiante. Contudo, sobre a dificuldade de definir o que o homem possui por natureza, Rousseau afirma no Segundo Discurso:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhes pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 40)

Provavelmente, não era Diderot quem Rousseau tinha em mente ao proferir tais críticas, mas levando-se em conta a forte influência dos juriconsultos na obra rousseauiana e no verbete em questão, poderia se afirmar que os apontamentos se enquadrariam às afirmações do enciclopedista também¹⁸. Contudo, o próprio autor do verbete reconhece a dificuldade de se determinar limites naturais à liberdade neste período e atribui ao verbete o papel de combater as críticas que poderiam ser atribuídas ao direito natural (DIDEROT, 2006). Por isso as críticas diretas de Rousseau ao verbete não se iniciam ainda neste ponto.

Diderot afirma que se o homem não for livre, ou caso suas ações sejam motivadas por algo exterior às suas paixões e necessidades da alma, suas ações também não seriam naturais, assim como a ausência da liberdade também não é natural ao homem. Deste modo, em uma circunstância semelhante a esta “não haverá bondade ou maldade raciocinadas, embora possa haver bondade ou maldade animais; não haverá bem nem

¹⁸ Na *Introdução* de Paul Arbousse-Bastie, na edição dos Pensadores (1988), encontra-se: *As fontes deste segundo discurso foram estudadas por Morel. São duas: de um lado, Rousseau sofreu a influência da filosofia enciclopédica, e, de outro, a das ciências naturais e históricas. 1) Os filósofos, como Diderot e Condillac, os juristas, como Grócio e Pufendorf, tinham destruído a ideia tradicional de uma criação do estado social por Deus e difundiriam as ideias de uma evolução natural do homem e das sociedades, de sua organização progressiva da barbárie para a civilização; desses filósofos e juristas, teóricos do direito natural, Rousseau toma, aliás, mais o seu método do que as ideias, em relação a um bom número das quais, pelo contrário, proclamará seu descordo. (p.7).*

mal moral, nem justo ou injusto, nem obrigação ou direito” (DIDEROT, 2006, p.78). Ou seja, o autor atrela a liberdade humana à razão, fica claro que se o homem não for livre suas ações não possuem moralidade raciocinada, portanto não contém características naturais à humanidade. Resta então compreender qual atitude a ser tomada pelo corpo político em relação ao homem com tal comportamento.

A humanidade, em geral, sempre é movida por paixões e necessidades, entretanto “a todo momento o homem injusto é dominado por paixões sente-se levado a fazer a outro o que não gostaria que lhe fizessem” (DIDEROT, 2006, p.78). Serão estas ações motivadas por paixões deste nível que condenarão este homem ao julgamento de todo o resto da população: “trata-se de um julgamento pronunciado no fundo de sua alma e do qual não pode se esquivar. É preciso que confesse sua própria maldade, ou então que conceda a cada um a mesma autoridade que atribui a si mesmo” (DIDEROT, 2006, p.78). Todavia, a influência destas paixões é forte o suficiente para anular qualquer entendimento por parte do homem injusto, em relação a qualquer julgamento ou censura por aqueles que ainda raciocinam de maneira justa. Afinal, ele mesmo reconheceria o fardo que representa à sociedade: “Sinto que trago terror e perturbação para a espécie humana”, diria o homem injusto em uma possível defesa a qualquer julgamento à sua conduta; e continuaria “mas é preciso que eu ou seja feliz ou faça a infelicidade dos outros; ninguém me é mais caro do que sou a mim mesmo” (DIDEROT, 2006, p. 79). Justifica tal postura afirmando que qualquer homem que tivesse a vida em risco entregaria a maior parte do gênero humano, caso isto lhe safasse da morte e seu erro permanecesse em sigilo.

Nesta suposição apresentada por Diderot, onde o homem injusto apresentaria uma defesa às acusações sofridas, fica claro que, ainda que esteja sob forte influência das paixões que o levam a praticar injustiças, o homem injusto ainda é capaz de raciocinar para se defender. Em uma esperança desesperada de sobrevivência, ele recorreria a um raciocínio plausível para se defender – algo que não foge de suas ações egoístas, que o levou a esta situação. Por isso, o autor afirma:

Percebo de início uma coisa que tanto o bom quanto o mau confessam: que é preciso raciocinar em tudo, porque o homem não é somente um animal, mas um animal que raciocina; e que, conseqüentemente, há meios de descobrir a verdade no que se refere a esta questão; que aquele que se recusa a procura-la renuncia à sua qualidade de homem e deve ser tratado como um animal feroz. (DIDEROT, 2006, p. 79)

Seria preciso conciliar as paixões deste homem considerado injusto, com a necessidade de se conviver em uma sociedade civil organizada, para tanto, faz-se necessário responder a este “raciocinador violento”, que age como um animal feroz, como um indivíduo movido por paixões egoístas e não raciocinadas, que perturba a ordem do corpo político, praticando aquilo que não desejaria que lhe fizessem. O corpo político precisa entender se a autodefesa deste indivíduo busca apenas a sua felicidade, ou se almeja ser justo em suas ações. É necessário mostrar ao “raciocinador violento” a necessidade de ser justo, mas não a justiça ao modo que estava acostumado, onde ele é juiz de uma causa própria e crê ser o reconhecimento de sua culpa, além da entrega de sua vida ao corpo político, as únicas condições suficientes para sua absolvição e fonte de autoridade sob os outros homens. Afinal, a origem de toda injustiça e maldade em suas ações foi justamente a falta de liberdade e paixões externas a seu ser, ora, ao crer que sua defesa lhe dá autoridade em relação a outros homens, ele fará com que todos tenham o mesmo comportamento que ele. Por isso, Diderot propõe uma medida drástica a este indivíduo: o estrangulamento.

Antes de estrangular o “raciocinador violento”, seria preciso levá-lo ao julgamento da vontade geral, pois “as vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa, nunca se enganará” (DIDEROT, 2006, p.80). O autor do verbete atribui extrema importância à vontade geral, segundo ele “o indivíduo deve dirigir-se à vontade geral para saber até que ponto deve ser homem, cidadão, súdito, pai filho e quando lhe convém viver ou morrer” (DIDEROT, 2006, p. 81). É a vontade geral – vontade do gênero humano para Diderot – que decide qual a melhor função que ocupará cada indivíduo em sociedade, ela conduzirá os desejos e vontades particulares, para que se agrade o todo. Como afirma Diderot, “tudo o que

conceberes e meditares será bom, grande, elevado e sublime se for do interesse geral e comum” (DIDEROT, 2006, p. 81)

Rousseau combaterá o referido verbete, com maior profundidade, no capítulo II do *Manuscrito de Genebra*, intitulado *Da Sociedade Geral do Gênero Humano*. O *Manuscrito de Genebra* é a primeira versão do *Contrato social*, uma espécie de esboço do que seria a obra, um clássico até os dias de hoje. Redigido, provavelmente, por volta de 1756¹⁹, será nesta obra que Rousseau sintetiza todo o seu projeto político, “nele encontramos, com efeito, a concepção definitiva de pacto social e uma crítica serrada ao pacto de submissão” (DERATHÉ, 2009, p.100). A princípio, Rousseau caracteriza a origem da sociedade geral e algumas das características do gênero humano, buscando a “necessidade das instituições políticas” (ROUSSEAU, 1962, MG, p. 171). Mesmo participando²⁰ do projeto ambicioso que foi a *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert, Rousseau escreve críticas, refutações e observações sobre o posicionamento de Diderot no verbete, mais especificamente, na segunda parte do capítulo *Da Sociedade Geral do Gênero Humano*.

Na introdução, redigida por Lourival Gomes Machado, à edição em língua portuguesa do capítulo em questão, temos uma síntese do objetivo do texto:

Se o texto não é de molde a favorecer uma sùmula analítica pela sua leitura poderá o leitor fixar-se, pelo menos, em alguns temas fundamentais: a refutação da noção de uma sociabilidade natural, inata em todas as criaturas humanas; o repúdio à ideia de estado natural como uma fase inicial do desenvolvimento histórico do homem; a definição do homem natural como um aspecto básico e individual da realidade humana, que se desenvolve e se completa na vida grupal; a conceituação da moral e, também, do desenvolvimento da razão como produtos da vida social; a afirmação duma especificidade do social, conceituado como síntese e não

¹⁹Cf. DERATHÉ, 2009, p.100.

²⁰ Rousseau se dedicou com mais afinco aos verbetes de música, mas também contribui com verbetes de cunho político, como “Economia (moral e política)”.

como soma das unidades humanas que o compõem. (ROUSSEAU, 1962, MG, p.170)

Cabe analisarmos, portanto, os pontos de divergências e convergências na obra dos dois autores, as críticas feitas por Rousseau e as possíveis respostas dadas por Diderot, iniciando pela primeira parte do capítulo rousseauiano, que tem por função investigar a origem da necessidade das instituições políticas.

O autor inicia sua análise investigando as forças naturais do homem e sua condição no estado de natureza, antes mesmo que este esteja inserido em uma sociedade geral:

A força do homem é de tal modo proporcionada às suas necessidades naturais e a seu estado primitivo que, por pouco que mude esse estado e aumentem suas necessidades, para ele se torna necessária a assistência dos semelhantes, e quando, por fim, os desejos alcançam a natureza inteira, o concurso de todo o gênero humano mal basta para apaziguá-los. (ROUSSEAU, 1962, MG, p.171)

Fica claro para Rousseau que as habilidades dadas ao homem por natureza lhes são suficientes apenas enquanto estiverem no estado de natureza, caso as condições desse estado fossem alteradas a sobrevivência humana não estaria mais garantida por forças naturais e isoladas, por isso seria necessário o auxílio de outros da mesma espécie. Ao passo que a aproximação entre os homens se faz necessária pelas mudanças na natureza, ela também cria malefícios que nem mesmo o empenho de todo gênero humano seria suficiente para remediar toda situação. O homem enfrenta ao menos duas novidades neste estágio: a insuficiência de suas forças naturais diante das dificuldades encontradas na natureza; e a necessidade de se conviver com outros da mesma espécie. Porém, há de se notar que a segunda dificuldade existe apenas em decorrência da primeira, a convivência se faz necessária visando a sobrevivência de cada membro do

todo, mas o seu caráter inédito cria problemas também inéditos ao homem. Ora, até então as forças individuais do homem lhes bastavam, mas agora ele deve lutar contra as dificuldades naturais, oriundas de seu hábitat e as artificiais, geradas pelo convívio. Rousseau define este período a seguir:

Por isso, as mesmas causas que nos tornam maus, também nos fazem escravos e, depravando-nos, submetem-nos. O sentimento de nossa fraqueza vem menos de nossa natureza do que de nossa cupidez: na medida em que as paixões nos dividem, as necessidades nos aproximam e, quanto mais nos tornamos inimigos de nossos semelhantes, tanto menos podemos viver sem eles. (ROUSSEAU, 1962, MG, p.171)

A felicidade humana aqui esbarra sempre na necessidade de conviver com o outro, em uma relação inversamente proporcional entre inimizade e convivência necessária. Aparentemente, a bondade e a felicidade natural do homem estariam perdidas pelo fardo que lhe é a convivência, mas deste esforço são apresentados frutos futuros, que “cada um de nós gostaria de colher sem estar obrigado a cultivá-lo” (ROUSSEAU, 1962, MG, p. 171). A atividade onerosa que se torna o convívio não anula a bondade natural humana, pois disso há inúmeras resultantes, tanto destruidoras, quanto edificantes ao gênero humano: “representa para os homens um motivo tanto de luta quanto de união, e tanto suscita entre eles a concorrência e o ciúme, quanto o bom entendimento e o acordo” (ROUSSEAU, 1962, MG, p.171). Portanto, os resultados do início da socialização se anulam, se a convivência é artificial, os malefícios gerados por ela também serão, e aquilo que é natural ao homem prevalecerá.

Ainda que se possam defender as características naturais do homem, este período é composto por muitas variáveis como resultantes do convívio, a mutação é permanente. Isto, pois há ainda uma desorganização social vigente, cada indivíduo acostumado com o isolamento permanece com o estímulo natural de respeitar apenas suas vontades, e se autoproclamar juiz de suas causas. Eis como o filósofo de Genebra define tal momento:

E, como a existência relativa de um homem no estado de natureza depende de mil outras relações que se encontram em fluxo contínuo, nunca poderá estar certo de ser o mesmo em dois instantes da vida; a paz e a felicidade não passam, para ele, de um lampejo, somente revelando-se permanente a miséria que resulta de todas essas vicissitudes. Pudessem seus sentimentos e ideias elevar-se até ao amor da ordem e às sublimes noções da virtude, e ainda lhe seria impossível realizar uma aplicação segura de seus princípios numa situação na qual não poderia discernir o bem do mal, o homem honesto do perverso. (ROUSSEAU, 1962, MG, p.171)

Contudo, Rousseau adverte que a sociedade geral sem a intervenção de leis e ordens artificiais só fortaleceria os mais fortes e tornaria mais fracos aqueles sem muitos recursos. O autor retoma conceitos do que ficou conhecido como “pacto dos ricos”, apresentado no *Discurso sobre a desigualdade*, que será tratado mais adiante neste texto. Caso o homem respeitasse unicamente sua natureza ao realizar pactos, ou reuniões, visaria apenas interesses individuais daqueles que estabelecem os pactos, assim a discrepância que há entre poderosos e miseráveis só aumentaria. A instabilidade do início da sociedade geral facilita estas ações, aquele que primeiro perceber que esta instabilidade é inviável se favorecerá propondo uma ordem que o beneficie:

Se em definitivo se estiver convencido de que entre esses motivos que levam os homens a se unirem entre si por laços voluntários, nada há que se assemelhe ao ponto de reunião; de que, longe de visar a um objeto de felicidade comum, do qual cada um pudesse extrair a sua, a felicidade de um determina a desgraça do outro; se finalmente, se compreender que, em lugar de tenderem todos para o bem geral, só se congregam porque tudo daquele bem os afasta – ter-se-á, também, de reconhecer que, se um tal estado pudesse substituir, não passaria de uma fonte de crimes e misérias para homens que, cada um de per si, só veriam o próprio interesse, só seguiriam suas inclinações e só ouviriam as próprias paixões (ROUSSEAU, 1962, MG, p.172)

Como dito no início do presente texto, no estado de natureza o homem basta-se a si mesmo, portanto não pode ser mal, ou egoísta consigo mesmo. Porém, no início da sociedade civil tais características já podem estar presentes na humanidade, pois são condições humanas relativas a outrem. Se a situação em que o homem se encontra não é mais a mesma que fora no estado de natureza, nos parece claro, que as leis a se seguir não devam permanecer as mesmas também. O homem não pode, então, usar os estímulos da natureza como guias para suas ações, sua condição anterior é irreversível:

Mais ainda: se essa independência perfeita, essa liberdade sem regras permanecesse unida à antiga inocência, sempre existiria um vício essencial, prejudicial ao progresso de nossas melhores faculdades, a saber: a ausência, entre as partes, da ligação que constitui o todo. (ROUSSEAU, 1962, MG, p.172)

Ou seja, se fossem mantidas e respeitadas, as leis naturais, a liberdade e independência naturais também se manteriam, o que não convém, pois a necessidade de união entre os homens seria nula, anulando também a necessidade de uma sociedade organizada. A liberdade²¹ não é a mesma no estado civil, portanto o homem não pode mais usufruí-la como antes, se assim fosse o homem permaneceria sem regras como no estado de natureza, a sua busca natural pela perfeição faz com que rejeite essa condição. Por isso o homem não deve mais ter a natureza como guia, as necessidades que tinha no estado de natureza já não são mais as mesmas, o mesmo ocorre com as leis. Rousseau afirma que se o estado civil fosse pautado pelo direito natural:

A terra ver-se-ia cheia de homens entre os quais não haveria quase nenhuma comunicação; tocar-nos-íamos em alguns pontos sem nos unirmos por nenhum deles; cada qual permaneceria isolado entre os

²¹O que o homem perde pelo contrato social, é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode esperar. O que com ele ganha, é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. (ROUSSEAU, 1962, CS, p.31)

demais, cada qual pensaria somente em si mesmo; não poderia desenvolver-se nossa compreensão viveríamos sem nada sentir, morreríamos sem haver vivido; toda a nossa felicidade consistiria somente em não conhecer a própria miséria; em nossas ações não haveria quer bondade nos corações, quer moralidade nas ações, e nunca teríamos experimentado o mais delicioso sentimento da alma – o amor pela virtude. (ROUSSEAU, 1962, MG, p. 172)

A moral²² é fruto da sociedade, só somos morais em relação a outrem, por isso há a necessidade de que se desenvolva uma moral para este período a fim de que se amenizem as ações egoístas [naturais] de cada ser. Como observa Monteagudo: “se a moralidade fosse natural, a sociedade seria uma máquina perfeita e não se compreenderiam a liberdade nem a maldade em seus membros” (MONTEAGUDO, 2006, p.86). Rousseau destaca que uma sociedade pautada pelas leis naturais visaria os interesses pessoais, que surgem das vicissitudes oriundas do início da sociedade, desse modo chega-se à conclusão de que uma sociedade guiada por esse direito seria uma quimera, “pois suas condições são sempre desconhecidas e impraticáveis, e temos necessariamente de ignorá-las ou infringi-las” (ROUSSEAU, 1962, MG, p.173).

Ainda que sociedade assim fosse organizada, o corpo político seria um ser com características próprias e divergentes das de seus membros, afinal a sua formação e suas características seriam naturais e independentes dos membros que dela fizerem parte. O indivíduo não modificaria nada de seu modo de vida em função do todo, em contrapartida exigiria do corpo político tudo o que lhe convém para felicidade individual, “mais ou menos como os compostos químicos, que possuem propriedades que não tomam a dos mistos que os compõem” (ROUSSEAU, 1962, MG, p.173). Nestas

²² A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. (ROUSSEAU, 1962, CS, p.30)

circunstâncias, seria impossível aliar o bem do corpo político aos interesses individuais de cada um, como reitera o autor do *Manuscrito*:

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 cousas ambos se excluem mutuamente, e as leis sociais são um jugo que cada qual bem deseja impor aos outros, porém não aceita-lo para si. (ROUSSEAU, 1962, MG, p.173)

As características que Diderot atribui ao “raciocinador violento” podem ser aplicadas nesse momento da sociedade, quando se pode alegar influência de uma voz da natureza que se manifesta fortemente incitando ações egoístas (DIDEROT, 2006). A partir de então, Rousseau passa a fazer críticas diretas ao verbete *Direito Natural* de Diderot, analisando o discurso atribuído a este homem independente, que o sábio deve sufocar, denominado por Diderot como o “raciocinador violento”.

Na perspectiva rousseauiana, o “raciocinador” seria, dentre os aproveitadores da fragilidade do pacto social, o primeiro a perceber a inversão natural no pacto proposto pelos ricos para que todos saiam do estado de natureza, há de se destacar que para o filósofo do *Manuscrito*, este indivíduo só poderá surgir no estado social, visto que a violência não é uma atribuição humana do estado de natureza²³. O infrator reconhece a sua imoralidade ao agir de forma egoísta, sob o domínio de paixões que o leva à violência. Por isso, o autor de tal violência não encontra no novo acordo condições concretas e convincentes de que todos respeitarão a nova natureza da sociedade, por isso Rousseau acrescenta ao discurso proferido no verbete:

²³Rousseau concorda com Pufendorf e Cumberland quando afirmam que “nenhum ser é tão tímido quanto o homem em estado de natureza, e que ele está sempre tremendo e pronto a fugir ao menor ruído que o alcance, ao menor movimento que perceba” *Discurso*, p. 43.

Inutilmente – poderia acrescentar – desejaria conciliar meu interesse com o de outrem: tudo o que dizeis sobre as vantagens das leis sociais poderia convir se, enquanto as seguisse escrupulosamente para com os outros, estivesse certo de que comigo fariam o mesmo. (ROUSSEAU, 1962, MG, p.173)

O pacto recém-criado pelos ricos ainda não tem artifícios suficientes para garantir que todos se empenharão pelo bem comum, muito pelo contrário, aquele que analisar friamente o acordo, perceberá que os prejuízos com a renúncia de sua liberdade natural serão maiores que os ganhos com a vida em sociedade. O pacto como fora proposto de início não objetiva a felicidade de todo o corpo político, mas apenas dos mais poderosos que propuseram o acordo.

O “raciocinador violento” seria o resultado óbvio do corpo político organizado com base em leis naturais, pois ele age de modo independente em relação ao todo, atribuindo a si a possibilidade de não prestar contas de seus atos a ninguém. Rousseau compara esse exemplo à ação de qualquer sociedade soberana que não presta contas de seus atos, demonstrando que a independência seria inviável ao cidadão e à sociedade. Afinal, é pela vida em sociedade que se adquire a razão e a moralidade, se faz necessária à dependência em relação a outros homens, para que assim se adquira conhecimento e a moral – como será exposto mais adiante neste trabalho.

Para solucionar tal problema, Rousseau sugere que a religião esteja em auxílio da moral, para unir os homens de acordo com a vontade de Deus, contudo, ainda que com o auxílio da religião seja preciso cautela ao tratá-la:

Mas as sublimes noções do Deus dos sábios, as doces leis da fraternidade que nos impõe, as virtudes sociais das almas puras, que constituem o verdadeiro culto que espera de nós, sempre escaparão à multidão. Sempre lhe oferecerão deuses insensatos como ela e aos quais sacrificará pobres comodidades para em seu nome entregar-se a mil paixões horríveis e destrutivas. (ROUSSEAU, 1962, MG, p. 174)

Diderot, por sua vez, responde ao “raciocinador violento” por meio da vontade geral, persuadindo-o de que suas ações não podem visar o interesse particular, defendendo a máxima de que “as vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará” (DIDEROT, 2006, p. 80). Atribuindo a ela até mesmo a função de decidir quando o indivíduo deve ser homem, cidadão, súdito, pai, filho e até quando lhe convém viver ou morrer (DIDEROT, 2006, p.81). Sob a perspectiva do verbete, algumas das paixões humanas levariam o homem a agir de acordo com o mal, já a razão, por sua vez, o tornaria justo e bom (DIDEROT, 2006, p. 78-79). Por isso a razão, em comedidas proporções, seria superior às paixões naturais, com a função de conduzir a ação humana à vontade geral, que nunca erra. No entanto, para Rousseau as paixões teriam maior importância na formação do entendimento humano, como veremos mais adiante a respeito das paixões, movidas pela perfectibilidade, que conduzem as escolhas humanas buscando sempre melhorar a condição humana de um modo prática o possível.

Rousseau rebaterá o posicionamento do verbete, supondo uma possível resposta do “raciocinador”: “Nisso reconheço, sem dúvida, a regra que devo consultar, porém ainda não vejo – dirá nosso homem independente – a razão que deverá submeter-me a essas regras” (ROUSSEAU, 1962, MG, p. 174). Dado o seu esclarecimento, o “raciocinador violento” compreende o que é certo ou errado, justo ou injusto, só não compreende a utilidade que tais conceitos terão para ele. O problema inerente ao pensamento do verbete está em supor o homem independente como um ser capaz de separar-se de si e consultar algo externo a ele para que se decida sobre ações particulares. Por isso a indagação no *Manuscrito*: “Mas onde está o homem que possa assim separar-se de si mesmo?” (ROUSSEAU, 1962, MG p. 175), propondo assim, a possibilidade de estar em um corpo político e não conhecer os conceitos de justiça e vontade geral. Contudo, tais conceitos seriam inerentes ao cidadão, seria impossível estar em uma sociedade e não respeitar a vontade geral que a rege, muito menos não almejar a justiça.

No *Contrato*, Rousseau dirá: “Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: ‘Cada um de nós

põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, MG, 1962, P. 28). Uma vez estabelecido o *pacto*, o indivíduo e o corpo político se igualam de tal forma, que não há mais possibilidade de separação. Rousseau não nega a existência da individualidade e as vontades particulares, apenas propõe que estas vontades particulares sejam direcionadas ao cumprimento das leis, que por sua vez baseia-se à vontade geral: “aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo o corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre” (ROUSSEAU, 1962, MG, p. 30). Fica claro que o corpo político pode conduzir a vontade particular à vontade geral, mas a sua origem se dá no indivíduo, que é parte do todo, portanto inseparável do mesmo.

Diderot justificaria a possibilidade de um homem separar-se de si mesmo pelo caso do comediante, que resume em si as características necessárias para se obedecer à vontade geral, sendo capaz de anular seus desejos particulares. Como bem resume Ana Portich: “é o ator que coloca em prática a máxima do sujeito de direito: colocar-se no lugar do outro, a despeito de sua própria condição, despojando-se dos valores dominantes” (PORTICH, 2013, p.147). Em sua obra *Paradoxo Sobre o Comediante*, Diderot caracteriza o ator como aquele que pode desfazer-se de si e representar outrem, como alguém com “nenhuma sensibilidade, a arte de tudo imitar, ou, o que dá no mesmo, uma igual aptidão para toda a espécie de caracteres e papéis” (DIDEROT, 2000, p.32). Estas características seriam essenciais para se alcançar a vontade geral em sua totalidade, aqueles que não as possuem serão criticados pelo autor:

O homem sensível fica por demais à mercê de seu diafragma para que seja grande rei, grande político, grande magistrado, homem justo, profundo observador e, conseqüentemente, sublime imitador da natureza, a menos que possa esquecer-se e distrair-se de si mesmo, e com a ajuda de uma imaginação forte, saiba criar, e, de uma memória tenaz, manter a atenção fixada em fantasmas que lhe servem de modelos; mas então não é mais ele quem age, é o espírito de um outro que o domina. (DIDEROT, 2000, p. 69)

O melhor comediante, segundo o autor, é aquele que consegue despojar-se de seu caráter e revestir-se de outro mais elevado²⁴, portanto, alguém que porta um dom de se libertar de si mesmo e capaz de tomar características de outrem. Talvez, essa abstração de seu ser seja mais por uma habilidade adquirida pela sua condição social – ser marginalizado, excomungado, sem direitos políticos – do que por um dom, ao contrário do homem sensível que se mantém apegado a si e ao que possui. É importante ressaltar que no verbete sobre o direito natural, o autor garante que a vontade particular deva ser complementada pela vontade geral²⁵, por isso é essencial o despojamento de si mesmo, como é o caso do ator.

Contudo, a possibilidade de uma sociedade composta apenas por comediantes, ou por pessoas com características de tal artista é praticamente nula, visto a crítica às artes feitas por Rousseau na *Carta a D’Alembert*, escrita em 1758 como resposta ao verbete “Genebra” escrito pelo filósofo Jean le Rond D’Alembert (1717-1783), na sétima edição da *Encyclopédie* (1757)²⁶. No referido verbete, o enciclopedista irá elogiar a evolução intelectual e econômica genebrina, citando suas leis bem elaboradas, o papel de seus intelectuais em benefício de variadas ciências, além da boa vida encontrada na cidade. Entretanto, em dois trechos de seu verbete, D’Alembert causaria imensa revolta no meio intelectual e religioso genebrino, quando critica a ausência de teatros na cidade e o modo como os pastores locais aplicavam a teologia. Aos pastores genebrinos destinou críticas acerca de sua postura diante das punições eternas e da *Santíssima Trindade*²⁷, já em relação às artes dramáticas – parte que mais nos interessa no presente trabalho – critica a ausência de espaços destinados à dramaturgia e o conformismo dos cidadãos de Genebra em face de tal ausência: “teme-se o gosto do ornamento, da dissipação e da libertinagem, que os grupos de comediantes disseminam entre a juventude” (D’ALEMBERT, apud *obras políticas*, p. 325). Mas o pensamento

²⁴ Cf. DIDEROT, 2000, p.66.

²⁵ Cf. DIDEROT, 2006, p.80.

²⁶ Cf. p.325 *Obras políticas vol I*.

²⁷ Cf. nota 4 da *Introdução à Carta*, p. 438, a respeito do *socianismo*, corrente teológica que nega a existência de castigos e eternos, além de não acreditar que o Cristo e Deus sejam o mesmo ser.

genebrino a respeito das artes, sintetizado por Rousseau como resposta ao verbete, vai além da ociosidade, vaidade e libertinagem propagadas pelo teatro, a resposta à crítica também se aplicará à essência do teatro em si. O remetente da carta afirma:

Perguntar se os espetáculos em si mesmos são bons ou maus é fazer uma pergunta demasiadamente vaga, é examinar uma relação antes de fixar os termos. Os espetáculos são feitos para o povo e somente pelo seu efeito sobre ele se poderão determinar suas qualidades absolutas. Podem existir espetáculos de uma infinidade de espécies. De povo para povo, vai uma diversidade prodigiosa de costumes, de temperamentos e caracteres. Convenho em que o homem é um, mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes e pelos preconceitos, pelos climas, torna-se, em si mesmo, tão diferente, que não deve buscar entre nós o que é bom aos homens em geral, mas sim o que lhes convém numa certa época e num certo país. (ROUSSEAU, 1958, CD, p. 347).

Fica clara a dificuldade que se tem para definir com precisão a universalidade de algo como benéfico e importante para a humanidade, ora se para a cidade de Paris o teatro é importante para seus cidadãos, é porque aqueles que ali vivem foram influenciados a ponto de defendê-lo como tal. Já ao povo genebrino²⁸ não fora influenciado a ponto de defender como necessário o estabelecimento de teatros em seu Estado. O teatro surge em sociedades já estabelecidas, por isso seus amantes estão influenciados por características artificiais a eles, não se trata de uma habilidade natural humana. Ora, a filosofia política rousseuana prega o aperfeiçoamento de algumas qualidades naturais do homem feliz do estado de natureza, em relação ao cidadão que vive em harmonia no Estado²⁹. Portanto, é evidente a recusa do teatro como algo

²⁸Do mesmo modo que Rousseau atribui à Genebra o status de modelo ideal de Estado, também atribuiremos a ela tal característica, portanto, se o teatro não se faz necessário ao povo de Genebra, também não o será para o *Contrato*.

²⁹ Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p. 31: “O que o homem perde pelo contrato social, é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode esperar. O que com ele ganha, é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui”.

essencial para o progresso político do Estado: “quanto à espécie dos espetáculos, é ela certamente determinada pelo prazer que proporcionam, não pela sua utilidade” (ROUSSEAU, 1958, CD, p. 347). Seu objetivo seria pura, e simplesmente, o divertimento e, quando bem executado não faria mais do que a natureza e a razão já fizera anteriormente pelo homem³⁰. Acrescenta o autor:

Conheço unicamente três espécies de instrumentos com o auxílio dos quais se pode agir sobre os costumes de um povo: a força das leis, o império da opinião e a atração do prazer. Ora, as leis não contam com qualquer acesso ao teatro, pois neste a menor coerção causaria pena e não divertimento. A opinião de modo algum depende disso, pois, em lugar de fazer a lei para o público, o teatro a recebe dele. Quanto ao prazer que se possa encontrar no teatro, todo o seu efeito está em levar-nos à maior frequência. (ROUSSEAU, 1958, CD, p.350-351)

Mesmo não se dirigindo diretamente à possibilidade proposta por Diderot, em relação ao comediante como representante da vontade geral, Rousseau apresenta claramente sua aversão ao teatro como ferramenta política. Tanto pela sua variabilidade diante dos costumes seguidos por seus atores e autores, quanto pela sua utilidade exclusiva direcionada ao prazer. O que o filósofo de Genebra tenta demonstrar é que o teatro não traz nada de novo ao homem, a beleza, a bondade e a aversão ao mal e ao que lhe causaria dor, já estão presentes na consciência humana. Ao assistir uma peça de teatro, o espectador estaria apenas reavivando sentimentos já existentes em seu ser, contudo sem participar ativamente da bondade e justiça ali pregadas, o que, segundo o autor da *Carta*, seria algo prejudicial para a sociedade³¹.

Desta forma, poderíamos entender que as características atribuídas ao comediante no *Paradoxo* também não são novidades exclusivas do ator. No pensamento rousseauiano elas estariam à disposição de qualquer cidadão do contrato a tal ponto

³⁰Cf. ROUSSEAU, 1958, CD, p.351.

³¹ Cf. IDEM, p. 351-352.

que não seria necessária a representatividade: “A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada (...) É ela mesma ou outra, não há meio termo” (ROUSSEAU, 1962, CS, p. 85). Por isso a indagação sobre a separação do sujeito de si mesmo. Não há, segundo o *Contrato*, a possibilidade de representar a vontade de outrem, ou seja, não se pode separar de si mesmo e passar a representar a vontade de outro. A vontade geral se resume aos interesses comuns do corpo político, aquilo que há de unânime na vontade de todos os membros do Estado, ela só se representará por si mesma, portanto sua exteriorização não exigirá características especiais como as do comediante.

Compreendidos os motivos iniciais pelos quais Rousseau recusa o teatro como ferramenta de organização social, retomemos os pensamentos dos autores sobre a política. Evidentemente, que Diderot discordaria da posição de Rousseau, ao afirmar que atores estejam carregados de influências externas ao encenar – como já fora discutido neste texto –, porém acerca da organização política de uma sociedade, o autor do verbete “direito natural” ainda teria alguma concordância com o escritor do *Manuscrito de Genebra*. A vontade geral como fonte das leis é ponto comum para ambos os autores, mas para o autor do verbete a vontade geral se encontra:

Nos princípios do direito positivo de todas as nações civilizadas, nas ações sociais dos povos selvagens e bárbaros, nas convenções tácitas dos inimigos do gênero humano entre si e mesmo na indignação e no ressentimento, estas duas paixões que a natureza parece ter colocado até nos animais para compensar a falta de leis sociais e da vingança pública. (DIDEROT, 2006, p. 81).

Diderot sugere que seja possível ao homem conhecer conceitos não naturais a ele, sob a perspectiva rousseauniana não é natural ao homem obedecer às leis. Assim, mesmo que se remonte às convenções antigas, não se encontra uma obediência natural à lei – somente enquanto houver a necessidade dos membros da família (convenção mais

antiga)³² – nem mesmo a existência da vontade geral, pois elas só existirão em sociedade. O que se tem no verbete são características do Direito Positivo, atribuídas ao Direito Natural.

Outro possível equívoco do filósofo enciclopedista estaria em caracterizar a moral e a compreensão das leis como algo natural ao ser humano, além disso, para ele é a vontade geral que caracteriza o direito natural: “mesmo que supuséssemos a noção de espécie num fluxo perpétuo, a natureza do direito natural não mudaria, pois seria sempre relativa à vontade geral e ao desejo comum da espécie inteira” (DIDEROT, 2006, p.82). Portanto, a vontade geral seria algo próximo às vontades particulares de cada homem, ciente daquilo que é viável para o indivíduo conhece-se o que é benéfico para o todo, não seguir a vontade geral – resultado de uma convenção – seria ir contra o sua própria conservação, bem como de todo o gênero humano (DIDEROT, 2006). Não obstante, ir contra a vontade geral e o direito natural seria suficiente para ser caracterizado como inimigo do gênero humano. Uma vez que, por meio do raciocínio o indivíduo se caracteriza como homem, ir contra essa faculdade natural humana é ser desnaturado, por isso contra o direito natural e a vontade geral. Ora, mas e o “raciocinador violento”?

Para o filósofo do *Manuscrito* isso seria possível apenas em um momento posterior da sociabilidade, pois no estado de natureza não há razão, vontade geral, muito menos moralidade, destarte o período analisado por Diderot seria precoce para a definição da vontade geral. Todas estas características lhes são necessárias apenas no estado civil, em um estado de natureza isolado o homem basta-se a si mesmo. Mas, especificamente sobre a vontade geral, diremos que ela é o que há de comum entre todas as vontades particulares, portanto só pode ser conhecida no corpo político. Trata-se do que existe nas vontades particulares e que visa o bem do todo, “o que existe de comunesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos concordassem, nenhuma sociedade poderia existir” (ROUSSEAU, 1962, CS, p.35).

Primeiramente há um interesse em comum para se viver em sociedade, posteriormente é que se estabelecem os primeiros pactos e as vicissitudes artificiais

³²Cf. ROUSSEAU, 1962, CS, p. 20.

surgem, somente a partir deste momento é que a vontade geral conduz a legislação. Porém, a vontade geral não substitui, muito menos nega as vontades particulares, como pretende o verbebo, ela existe concomitantemente em relação às vontades particulares. O homem participa do corpo político, mas não perde as suas características individuais, como o exemplo do composto químico analisado anteriormente (ROUSSEAU, 1962, MG, p.173), fica evidente para Rousseau que a vontade geral não se dá nos primórdios do processo político, por não possuir características que a humanidade alcançará apenas com a existência do corpo político.

Será, portanto, essencial o papel do legislador³³ que conduz, adequa e orienta todos os homens – agora como seres morais, não mais naturais – para que possam compreender a vontade geral, a fim de se encontrar uma legislação ideal. Cabe ao legislador a nobre função de mostrar à população os benefícios de estar em uma sociedade civil que respeita as leis. “Ainda que de algum modo haja sociedade natural e geral entre os homens, ainda que se tornem eles infelizes e mais ao se tornarem sociáveis” (ROUSSEAU, 1962, MG, p.176), é preciso mostrar ao homem “independente” que sua postura baseada apenas em paixões naturais já não é aceitável nesta sociedade, mesmo que ainda tenha em si paixões naturais, é preciso que se obedeça a vontade geral, para que possa de fato fazer parte do corpo político. Isso apresentando-lhe as mazelas da sociedade em que vive o “raciocinador violento”, esclarecendo os benefícios de uma sociedade em que todos pensam no bem do todo, seguindo a vontade geral: “esforcemo-nos por retirar do próprio mal o remédio que deverá curá-lo” (ROUSSEAU, 1962, MG, p.176).

Mesmo com tais diferenças, ambos os filósofos concordam que a solução para que não existam cidadãos que pensem individualmente, e somente em benefício próprio é apelar à vontade geral. Seja por meio do legislador, como sugere Rousseau, ou com a consulta ao direito positivo de outras nações e pela indignação popular, como propõe Diderot. Não se trata em afirmar quem está certo ou errado em relação às características

³³*Todos necessitam, igualmente, de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade do corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador.* (ROUSSEAU, 1987, p.56).

do homem no estado de natureza, mas sim de entrar em acordo sobre o que fazer em relação ao homem que prioriza os seus estímulos egoístas, pois “o homem que só escuta sua vontade particular é inimigo de gênero humano” (DIDEROT, 2006, p. 81). Sobre isso, nos fica claro que ambos concordam que é preciso extinguir esse tipo de cidadão de qualquer sociedade civil.

3 – A teoria rousseauniana

Compreendida a influência sofrida pelos jurisconsultos, além das críticas a eles feitas na crítica ao verbete de Diderot, entendamos agora o pensamento de Jean-Jacques Rousseau acerca do homem no estado de natureza. Boa parte da teoria rousseauniana já fora exposta aqui como oposição ao pensamento de seus antecessores, contudo será preciso analisar Rousseau de maneira isolada, sem a necessidade de justificar ou criticar aqueles que já discorreram sobre o tema. À nossa pesquisa se faz necessária a análise do estado de natureza pois será neste período a atuação do legislador: “É este o período da *juventude* ou da *maturidade* do povo, no qual ele ainda é vigoroso e no qual, por conseguinte, a ação do Legislador é possível” (FORTES, 1976, p. 120). Fortes nos remete às características necessárias para que uma legislação seja aplicada, n’*O Contrato*:

Qual povo, pois, que está apto à legislação? Aquele que, encontrando-se já ligado por qualquer laço de origem, interesse ou convenção, ainda não sofreu o verdadeiro jugo das leis; que não tem nem costumes nem superstições muito arraigadas; que não teme ser arrasado por uma invasão súbita; que, sem imiscuir-se nas brigas entre seus vizinhos, pode resistir sozinho a cada um deles, ou ligar-se a um para expulsar o outro; aquele que cada membro pode ser conhecido por todos e no qual não se está de modo algum forçado a sobrecarregar um homem com fardo mais pesado do que possa suportar; o que pode viver sem os outros povos e que qualquer outro povo pode dispensar; o que não é nem rico, nem pobre e pode bastar-se a si mesmo; enfim, aquele que une, à consistência de um povo antigo, a docilidade de um povo novo” (ROUSSEAU, 1987, 2D, p. 66)

Rousseau inicia a caracterização do povo no segundo *Discurso*, mas é n’*O Contrato* que nos expõe as características ideais de uma população que está sujeita à legislação. Das características apresentadas no capítulo X do livro II d’*O Contrato*, apenas a juventude do povo se faz necessária para a atividade legislativa, como elucida

Fortes: “não parece necessário que todas estas condições estejam presentes. A condição essencial, impeditiva de qualquer intervenção, é a primeira: um povo velho torna-se *incorrigível*” (FORTES, 1976, p. 112). Isto fundamentado no que Rousseau diz: “A obra da legislação torna-se difícil menos pelo que é preciso estabelecer do que pelo que é preciso destruir” (ROUSSEAU, 1962, CS, p. 53). A ausência das outras características apresentadas no trecho citado de *O Contrato* não são obrigatórias ao ato de legislar, dada sua subjetividade, mas a juventude de um povo sim. Ora, mesmo que um território não esteja em paz absoluta, ou que se trate de um território extenso, ainda assim será possível legislar, por sua vez em um território com costumes deturbados, uma população corrupta e egoísta não é possível se aplicar leis visando a vontade geral.

O comentador destaca que a atuação do legislador estaria entre o surgimento da propriedade e a corrupção oriunda da riqueza. Isto porque antes da propriedade não há necessidades de leis, uma vez que o homem está em total isolamento, ou sob a regência do amor de si, já com a corrupção oriunda da riqueza, os costumes se encontram em tal nível de distorção que não seria mais viável a ação de um legislador, mas sim de um pedagogo, que atuará em indivíduos específicos (FORTES, 1976). O que Rousseau pretende com a figura do legislador é conduzir uma sociedade jovem evitando situações que corrompam os seus costumes e ao mesmo tempo entender as particularidades naturais humanas, até então estudadas no segundo *Discurso*, para que se estabeleça uma legislação providente e ao mesmo tempo que leve em conta os costumes e a opinião pública.

O processo de mudança que ocorre no homem em seu estado de natureza até o momento que se faz necessária a intervenção humana é a temática central do *Discurso sobre a Desigualdade e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (também conhecida como segundo *Discurso*), obra escrita em 1754 para concorrer ao prêmio da Academia de Dijon. Influenciado pela teoria do Direito Natural, como quem aproveita uma oportunidade que há muito desejava, se afasta da intensa socialização de Paris e em contato com a natureza, em uma busca pelos instintos e condições primordiais do ser humano, se dedica a esta notável obra. Jean Starobinski, em sua obra *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, afirma que tal motivação não se dá pelo desejo

da fama, uma vez que esta já fora obtida no concurso anterior da Academia de Dijon, vencido por Jean-Jacques. Nesta nova oportunidade, o filósofo pretende se estabelecer como importante intelectual nos mais grandiosos ciclos parisienses:

Para Rousseau, o estímulo do novo concurso será o pretexto (ou a causa ocasional) de um progresso intelectual decisivo. Não se trata, desta vez, de lutar pelos sufrágios dos acadêmicos de Dijon – Rousseau já é conhecido, e pouco lhe importa agradar e ganhar o prêmio –, mas de se distinguir e de se distanciar de uma outra maneira: pela amplitude, pela coerência e, simultaneamente, pela intransigência da doutrina (STAROBINSKI, 2011, p. 378)

Sua pretensão na obra é expor a origem da desigualdade vigente entre os homens, as raízes do mal nas ações humanas, condições vivenciadas pelo autor durante a infância, a juventude e início da vida adulta. Já em uma condição de certo prestígio nos meios intelectuais de Paris, se vê em condições de analisar a origem das desigualdades entre os homens, com a experiência de quem foi oprimido e na situação de um possível opressor (STAROBINSKI, 2011). Todavia, a situação em que se encontra quando escreve o *Segundo Discurso*, não será determinante ao seu modo de analisar a desigualdade humana, Starobinski afirma que “Rousseau foi definitivamente ‘sensibilizado’ pelo que viu da miséria camponesa e da pobreza das cidades” (STAROBINSKI, 2011, p. 381). Provavelmente este seja o diferencial de sua obra: o modo com o autor enxerga a desigualdade. Ele não pretende aqui, simplesmente, justificar com argumentos filosóficos a condição dos oprimidos, ou enaltecer o papel dos opressores na sociedade, mas sim entender a origem desta situação humana.

Ao contrário de seus antecessores, que estudaram as origens das desigualdades e o homem em seu estado mais natural, somente até o ponto em que lhes convinham³⁴, ele

³⁴ Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 39).

levará sua pesquisa ao mais profundo estado de natureza possível ao homem. O próprio autor afirmará que a função desta obra é:

Assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 39).

Rousseau supõe o ser humano em seu estado mais puro de existência, algo além do que fora suposto por seus antecessores, não como um animal feroz, com garras, ou quadrúpede, apenas o vê sem as características artificiais da sociedade, com as forças que a natureza lhe oferece e suas habilidades naturais. Com esta análise, o filósofo constata que as condições que a natureza oferece ao homem seriam suficientes para sua sobrevivência, encontrando apenas como empecilho a velhice e as doenças naturais, vicissitudes que não são exclusivas ao homem³⁵. Ora, o alvo da análise desta obra será justamente, o processo pelo qual o homem natural passa, deixando a condição de conforto e igualdade à situação de desigualdade na sociedade vigente. Como bem ressalta Fortes, em sua obra *Paradoxo do Espetáculo*: “no domínio da Natureza predomina a igualdade, no plano da sociedade reina a desigualdade” (FORTES, 1997, p.39), e acrescenta ainda: “a desigualdade de fato que caracteriza este estado atual se apresenta necessariamente dissimulada sob a máscara de uma igualdade de direito” (FORTES, 1997, p.39).

Fortes nos remete ao que fora analisado por Rousseau na *Carta a Beaumont*, acerca da contradição social entre *ser* e *parecer*, ou seja, o homem *é* um ser por natureza, mas *aparenta* ser outro ser em sociedade (FORTES, 1997, p.37). E o que agrava tal condição é, justamente, a aparente situação de normalidade e superioridade vivida em sociedade, como se a situação presente dos europeus – objeto de análise social

³⁵ Cf. ROUSSEAU, 1988, 2D, p.44

rousseauiano – fosse superior a outros povos primitivos, como os povos recém-descobertos na América, por exemplo³⁶. É esta, pois a divisão do segundo *Discurso*, em um primeiro momento é analisada a condição do homem no estado de natureza, sob uma perspectiva física e seguida da análise do ponto de vista psicológico, ainda na primeira parte da obra será analisada a moral do homem em um primeiro contato com outros semelhantes; já na segunda parte da obra é feita a análise dos estágios da sociabilidade até o momento do despotismo – quando se faz necessária a intervenção do *contrato social* proposto pelo legislador. Porém, o que não se busca no segundo *Discurso*, muito menos no *Contrato*, é resumir o pensamento político de Rousseau a uma “adoração ao estado de natureza”, como sugere Voltaire³⁷, muito menos retomar a Eras mais primitivas da história da humanidade³⁸, mas sim detectar a contradição entre *essência* e *aparência* humana no *Discurso* e amenizá-la no *Contrato*. Como afirma Fortes no *Paradoxo*:

No plano do segundo *Discurso*, trata-se de definir a história provável, as condições da gênese do desenvolvimento da humanidade, fixando o momento em que se dá a passagem para o estado civil. No *Contrato*, ao contrário, trata-se de estabelecer as condições de legitimidade de toda associação política em geral: ponto de vista “sincrônico” distinto do ponto de vista “diacrônico” anteriormente adotado. (FORTES, 1997, p. 107).

³⁶ Por vezes, Rousseau se refere aos povos primitivos recém-descobertos, como exemplo de civilizações que se encontram na *era de ouro* do estado de natureza: *Mais se reflète sobre isso e mais se conclui que esse estado[idade de ouro] era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido. O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo.* (ROUSSEAU, 1988,2D, p.68).

³⁷ Como se lê na introdução da edição d’*Os Pensadores*: “A crítica às sociedades civilizadas e a idealização do homem primitivo, manifestadas a todo passo nas obras de Rousseau, foram vistas por muitos intérpretes como expressão de um desejo de retorno à animalidade [...]. Voltaire, entre outros, fez essa aproximação, certamente com ironia, ao dizer do autor do *Contrato Social* que ‘ninguém jamais pôs tanto engenho em querer nos converter em animais’ e que ler Rousseau faz nascer ‘desejos de caminhar em quatro patas’ “ (ROUSSEAU, 1987, p.XIII).

³⁸ Cf. segundo *Discurso*: “eu o suporei [homem]conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu” (p. 42).

Almejando entender esta contradição metafísica e política do homem, Rousseau inicia a análise do homem natural no segundo *Discurso* e conclui o processo de socialização do homem no *Contrato*. O homem no estado de natureza vive isolado, não possui moral e não se preocupa com nada além de sua sobrevivência, passa por dificuldades naturais semelhantes a outros animais. Apesar de possuir atributos físicos inferiores a outros animais, sua expectativa de vida em natureza é maior quando organizado em grupos. Justamente por não possuir por não possuir uma condição física favorável, ou algum instinto que o diferencie de todos os outros, o homem se viu na obrigação de se apropriar de todas as possibilidades para sobrevivência, desenvolvendo habilidades que o garante a sobrevivência.

Deste modo, o filósofo pode afirmar que o homem não teria maiores problemas do que as doenças, fome, infância e a velhice. Como se os elementos externos à natureza humana não acarretassem problema algum ao homem, ou seja, quando em total isolamento a natureza basta à sobrevivência humana, sem a necessidade de artimanhas mais sofisticadas que as simples habilidades que garantam a sobrevivência. O que faz crer que os avanços em prol da longevidade na sociedade seriam desnecessários, caso o homem permanecesse nesta situação: “Com tão poucas fontes de males, o homem, no estado de natureza, não sente, pois, necessidade de remédios e, menos ainda, de médicos” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.45). Sob este aspecto, o filósofo contrapõe os aspectos sociais do homem à sua condição natural, tornando-o “um animal depravado”³⁹ quando em situação social, como já fora dito anteriormente, a sociedade cria o malefício e o remédio ao mesmo tempo, portanto, os avanços provenientes da sociedade só vieram para solucionar vicissitudes oriundas da própria sociabilidade.

A parte mecânica – material – do homem explica a formação das ideias e o modo como agimos, mas não a vontade que nos move. Ao homem é permitido aceitar ou não as forças da natureza, por isso as características humanas mudam com o passar dos anos, enquanto que os outros animais permanecem com o mesmo modo de vida. Muitos outros

³⁹ Cf. ROUSSEAU, 1988, 2D p. 45.

filósofos diriam que a origem da diferença entre os homens e os animais está na razão em si, entretanto, Rousseau não utiliza este artefato neste momento do estado de natureza. Como bem sintetiza Fortes, ainda n' *O Bom Selvagem*:

Rousseau não negará que o homem pensa, mas atribuirá à sua Razão um estatuto diferente do tradicional. A capacidade de conceber ideias sobre as coisas não se acha dada em sua plenitude; desde o início ela só se constituirá ao longo de um processo laborioso. No homem primitivo, essa Razão de que tanto nos orgulhamos e essa inteligência de que tanto dependemos só se encontram em estado “virtual”, como algo que ainda não se manifestou plenamente e que necessita de estímulo para se “atualizar”, ou passar de uma condição como de sono para a plena vigília. (FORTES, 1989, p. 54).

Rousseau não atribui à razão uma condição essencial à natureza humana, mas compreende o homem de um modo mais primitivo possível. A natureza oferece a todos os animais condições materiais para sobrevivência e em relação ao homem não seria diferente, entretanto, Rousseau apresenta algumas características exclusivas à humanidade que por natureza estão em “potência”, ao longo do processo elas se atualizam e, quando necessário, o homem as utiliza. Os animais em geral funcionam como máquinas, contudo o que move as máquinas irracionais é o instinto, enquanto que o homem é movido pela *liberdade*.

A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 47)

Ao passo que a razão ainda não se encontra em plena atividade no homem natural, podemos concluir que a *liberdade* já se encontrava em total existência. É ela, pois, que

permite ao homem escolher seguir ou não as leis da natureza, este será o dilema encontrado pelo homem ainda em formação ao se deparar com uma possibilidade de escolha. Ao animal cabe aceitar as ordens da natureza pelo instinto, já o homem possui a liberdade de seguir seus instintos, ou não. Fortes dirá que por ser livre “o homem pode praticar o bem e o mal. Ele pode seguir os seus interesses materiais, ou submeter-se à ordem que sua razão e sua consciência” (FORTES, 1976, p. 114). Ou seja, o homem tem a possibilidade de escolher ser egoísta e preocupado apenas com sua própria conservação, ou seguir sua consciência⁴⁰ para realizar boas escolhas. Com o intuito de enfatizar as antinomias entre o homem natural e o cidadão, bem como salientar a relevância da pedagogia e legislação, Natália Maruyama, em sua obra *A contradição entre o homem e o cidadão* afirma:

Do ponto de vista do homem natural, no qual podemos supor a ação das disposições mais primitivas, sem a elas misturar tudo o que só pôde ser adquirido em sociedade, as noções de obrigação ou dever, assim como as de utilidade pública ou comum, não têm nenhum sentido. O homem natural vive apenas para si mesmo, visando unicamente a satisfação de suas necessidades básicas e vitais, tendo, pois, como único ponto de referência aquilo que é seu primeiro e mais e mais fundamental interesse particular, ou seja, a conservação de sua própria vida. (MARUYAMA, 2001, p. 26)

Fortes atribui um caráter mais otimista à liberdade do homem natural, para ele o homem “não pratica o bem por virtude, dada a ineficácia da sua razão. Mas isto não significa que esteja irremediavelmente condenado à prática do mal. Se não é naturalmente *virtuoso*, ele é *bom* naturalmente” (FORTES, 1976, p.114). Na *Profissão*

⁴⁰ Na *Profissão de fé do Vigário Saboiano* encontramos: “Há portanto no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude de acordo com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos boas ou más nossas ações e as alheias e é a esse princípio que chamo consciência” (ROUSSEAU, 1992, p. 335).

de *Fé do Vigário Saboiano*⁴¹, Rousseau afirma que o homem é livre em suas ações, porém movido por algo imaterial, trata-se do terceiro dogma alcançado pelas reflexões do vigário, resultante dos dois primeiros princípios: a existência de uma vontade que move a natureza e a inteligência desta vontade⁴².

Ora, é esta vontade inteligente – que o autor define como Deus – que move as escolhas do homem: “minha liberdade consiste nisto mesmo que só posso querer o que me é conveniente ou o que julgo conveniente, sem que nada de estranho a mim o determine” (ROUSSEAU, 1992, p. 324). Se a natureza toda é movida por essa vontade, o mesmo ocorre em relação ao homem – que na perspectiva do autor é o “rei da terra em que habita” (ROUSSEAU, 1992, p. 320) –, contudo não é exclusiva nos impulsos, há dois princípios que movem a natureza humana: um superior, que busca a verdade, a justiça e as características intelectuais, além de um outro princípio inferior, relativo aos sentidos e às paixões. O próprio autor reconhece o conflito que há entre estes impulsos⁴³. O que acarretaria interpretações divergentes acerca dos impulsos do homem natural, entretanto ele enaltece o caráter superior destes impulsos, conciliando vontade divina e liberdade humana:

Se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo; tudo o que faz livremente não entra no sistema ordenado da Providência e a esta não pode ser imputado. Ela não quer o mal que o homem faz, abusando da liberdade que ela lhe dá; mas ela não o impede de fazê-lo, ou porquê da parte de um ser tão fraco esse mal seja nulo a seus olhos, ou porque não o pôde impedir sem perturbar a liberdade dele e fazer um mal maior degradando-lhe a natureza. Ela o quis livre, a fim de que fizesse, não o mal, mas o bem de vontade própria. Ela o pôs em condições de fazer esta escolha usando bem

⁴¹ Na obra *Emílio*, lançada concomitantemente ao *Contrato Social*, Rousseau apresenta um tratado pedagógico, cuja finalidade seria a criação de cidadãos ideais para a vida em sociedade. À certa altura da obra, Rousseau relata a explanação que obtivera do Vigário de Sabóia.

⁴² Cf. ROUSSEAU, 1992, p. 325.

⁴³ Cf: “Sentindo-me arrastado, combatido por esses dois movimentos contrários, eu me dizia: não, o homem não é um: quero e não quero, sinto-me ao mesmo tempo escravo e livre; vejo o bem, amo-o e faço o mal; sou ativo quando ouço a razão, passivo quando minhas paixões me dominam; e meu pior tormento, quando sucumbo, é sentir que podia resistir.” (*Emílio*, p. 322).

das faculdades com que o dotou; mas de tal modo limitou-lhe as forças, que o abuso da liberdade que lhe permite não pode perturbar a ordem geral. (ROUSSEAU, 1992, p. 325)

Afirmar, portanto, a maldade natural do homem é ir contra sua natureza, afinal lhe oferecida a liberdade para que siga a *Providência divina*. Porém, a influência desta *Providência* não pode ser a ponto de alterar a liberdade natural do homem, pois isto seria pior que o próprio mal praticado por ele. As consequências do mal praticado pelo homem recairá sobre ele mesmo, já a interferência da *Providência* na liberdade humana teria efeitos cerceadores sobre toda a natureza humana, o que não condiz com a perfeição e extrema bondade divina.

Rousseau continua: “É o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus. Nossas tristezas, nossas preocupações, nossas penas vêm de nós” (ROUSSEAU, 1992, p.325). Cabe ao homem consultar sua consciência e analisar até que ponto suas paixões lhes satisfazem, dosar suas necessidades, equilibrar seus anseios. Por isso que aliada à liberdade de escolher se reitera ou não as forças da natureza, o homem também possui a faculdade de se aperfeiçoar com o tempo, que “com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.47), o que será definido como *perfectibilidade*⁴⁴, outra faculdade, que segundo o autor nasce plena no ser humano. É plausível, então, perguntarmos por que mesmo com a possibilidade de escolher se aceita ou não as forças da natureza e ainda com a tendência de buscar aquilo que o aperfeiçoa, o homem ainda é passivo de erros em suas escolhas?

⁴⁴ No *Emílio*, Rousseau relata a condição natural do indivíduo, situação em que se encontra, do mesmo modo, o homem como analisamos neste ponto do *Discurso* – ainda que no *Emílio* já esteja bem estruturada a sociedade na qual a personagem Emílio nascera: *Nascemos sensíveis e desde nosso nascimento somos molestados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam. Mal tomamos por assim dizer consciência de nossas sensações e já nos dispomos a procurar os objetos que as produzem ou a deles fugir, primeiramente segundo nos sejam eles agradáveis ou desagradáveis, depois segundo a conveniência ou a inconveniência que encontramos entre esses objetos e nós, e, finalmente, segundo os juízos que fazemos deles em relação à ideia de felicidade ou de perfeição que a razão nos fornece.* (ROUSSEAU, 1992, p. 12)

Ainda na obra *O Bom Selvagem*, encontramos uma possível resposta: “o homem é um ser peculiar que pode não apenas aquiescer ou não às prescrições da natureza, mas, além disso, pode se autocriar, construir para si mesmo uma segunda natureza, distante da primeira” (FORTES, 1989, p. 56). Estas seriam, sob a perspectiva do comentador, a origem das mazelas infelicidades: a possibilidade de ir contra a sua natureza livremente, inserindo-se em uma outra natureza e “graças à perfectibilidade o homem se afasta cada vez mais da tutela da natureza e acaba por desviar-se, aventurando-se por caminhos que lhe serão funestos” (FORTES, 1989, p. 56). Creio que seja preciso levar em conta a liberdade como matriz das mazelas humanas, mas somente neste caso específico em que o homem se encontra com certa imaturidade, Razão e Moral pouco, ou nada, desenvolvidas, seriam algumas das condições influentes nesta situação. Acerca de tais mutações sociais sofridas pelo homem, a nota *i* do segundo *Discurso* nos informará:

Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado; o que, pois, poderá tê-lo depravado a esse ponto senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam, a aparentemente se prestarem serviços e realmente se causarem todos os males imagináveis. (ROUSSEAU, 1988, 2D. p.95)

A consciência do homem natural ainda prevalece, de um modo particular, visando benefícios próprios, o homem não vê finalidade em benefícios que atinjam o todo, afinal lhe falta moralidade. Por isso não hesitará em desejar algo que afete seu vizinho, mas que lhe dê algum privilégio momentâneo, o homem natural é movido por paixões e impulsos naturais, ou seja, baseia-se em necessidades físicas momentâneas. É desta espécie de necessidades que as paixões humanas desenvolvem o entendimento, que por sua vez aperfeiçoa a razão. Portanto, das necessidades e paixões mais básicas e

primitivas é que o homem desenvolve a razão e a moral, faculdades superiores. Rousseau evidencia a origem de tais faculdades superiores, relevando o papel da liberdade e perfectibilidade, movidas pelas paixões e necessidades primitivas do homem natural. No *Ensaio Sobre a Origem das Língua*, o filósofo de Genebra critica os pesquisadores que não levam em conta a importância destas faculdades primitivas ao homem: “O grande defeito dos europeus consiste em sempre filosofarem sobre as coisas baseando-se no que passa à sua volta” (ROUSSEAU, 1987, EL, p. 174)

Como visto anteriormente, no capítulo *Da Sociedade Geral do Gênero Humano*, a mudança crucial para o abandono do isolamento total no estado de natureza não seria intrínseca ao homem, mas uma mudança externa da própria natureza: “por pouco que mude esse estado [primitivo] e aumentem suas necessidades, para ele [homem primitivo] se torna necessária a assistência dos semelhantes” (ROUSSEAU, 1962, MG, p.171). Se no modo natural mais primitivo permanecêssemos, estaríamos em uma sociedade ideal, contudo, a condição humana não permanece inerte, o que torna obsoleta uma sociedade organizada aos moldes naturais. Não teria como supor a humanidade como uma sociedade bem organizada e estruturada naturalmente, como lembra o autor no *Ensaio*, com “máximas de justiça e de razão extraídas do amor à ordem em geral ou da vontade conhecida de seu Criador” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.50), afinal, estes conceitos só surgiram ao longo do tempo, graças às variações que a natureza e o homem sofreram durante este processo. Outrossim, a própria natureza torna a existência humana instável:

Suponde uma eterna primavera na terra; em todos os lugares, suponde água, gado, pastos; suponde os homens saindo das mãos da natureza, e depois de dispersar-se num tal meio – não posso imaginar como um dia renunciariam à sua liberdade primitiva e deixariam a vida isolada e pastoril, tão conveniente à sua indolência natural, para desnecessariamente impor-se a escravidão, os trabalhos e as misérias inseparáveis do estado social. Aquele que quis que o homem fosse sociável pôs o dedo no eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo. (ROUSSEAU, 1987, EL, p. 179)

Se assim fosse, os homens estariam estagnados em uma condição animalesca e sem a necessidade da sociedade, como questiona o filósofo: “que utilidade a espécie tiraria de toda essa metafísica impossível de ser comunicada e destinada a perecer com o indivíduo que a tivesse inventado? Que progresso poderia conhecer o gênero humano esparsos nas florestas entre os animais?” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.50). As vicissitudes do estado de natureza e as dificuldades naturais⁴⁵ enfrentadas pelos homens é que tornaram necessária a sociedade. Como estímulos à sociabilidade, que até então não se faziam necessários à vida primitiva do homem, sem muitas exigências para sobreviver, como ressalta Moscateli: “o crescimento populacional e as alterações ambientais ocorridas em determinadas regiões tornaram a obtenção da subsistência mais árdua, forçando os indivíduos que nelas habitavam a provê-la de formas distintas daquelas com as quais estavam habituados” (MOSCATELI, 2012).

O homem já se encontrava com faculdades propícias à sociabilidade, mas somente as desenvolve por meio da interferência da natureza – Providência – por isso a ruptura com a ideia de sociabilidade natural. São estas interferências que motivam o homem a conviver com outros que sofram os mesmos percalços. Indiretamente, o homem provoca uma mudança crucial em sua essência, como afirma o autor: “e até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecerem-se mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem necessidade uns dos outros, se encontrariam talvez, duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar⁴⁶?” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 50).

As faculdades naturais do homem e sua motivação para viver em sociedade nos estão claras, cabe entendermos o que move a liberdade e a perfectibilidade em sociedade. Afinal, o homem poderia muito bem usufruir da vida em sociedade somente enquanto lhe é necessária e posteriormente retornar ao isolamento total. Como bem

⁴⁵ Cf. *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*: “As associações de homens são, em grande parte, obra dos acidentes da natureza – os dilúvios particulares, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios despertados pelo raio e que destroem as florestas, tudo que atemorizou e dispersou os selvagens de uma região, depois reuniu-os para reparar em conjunto as perdas comuns. As tradições das desgraças na terra, tão frequentes nos tempos antigos, mostram de quais instrumentos se serviu a Providência para forçar os seres humanos a se unirem” (ROUSSEAU, 1987, p. 180).

⁴⁶ Neste ponto Rousseau passa a discorrer sobre a importância da *fala* para a sociabilidade, entretanto não nos prenderemos a esta faculdade humana, por acreditarmos que ela não se enquadre no objetivo maior do presente trabalho.

observa Derathé: “Rousseau se contenta em excluir a noção de sociabilidade do direito natural, declarando que este tem seu fundamento nos ‘dois princípios anteriores à razão’, o amor de si e a piedade” (DERATHÉ, 2009, p.219).

O amor de si é algo próximo ao instinto de sobrevivência dos animais, é a paixão natural que faz com que o homem lute pela sua conservação e o faz evitar aquilo que pode ser prejudicial. É através do amor de si – com auxílio da piedade e da razão – que o homem cria os conceitos de moralidade e humanidade, conceitos que contribuem, respectivamente, para a conservação do próprio ser e do corpo político como um todo. Ao contrário, teríamos o amor-próprio, advento da vida em sociedade, quando o homem se preocupa apenas com benefícios próprios. Com menor influência da piedade em suas ações e inspirado por um certo “egoísmo” nascido na sociedade, o homem busca tirar proveito em tudo que faz – conceitos que serão esclarecidos mais adiante. Rousseau defende que:

No verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe, pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único ser do universo que toma interesse por si, como único juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 111)

Por esta passagem fica claro que o amor de si ocorre em relação a si mesmo, já o amor-próprio se dá em comparação com outros da mesma espécie. O amor de si predomina em um momento em que o homem se encontra em seu mais puro estado de natureza e isolamento, se neste instante não condiz ao homem afeto a seus consanguíneos, muito menos o terá em relação àqueles que não há parentesco algum. Pelo mesmo motivo, não há justificativas para a existência de ódio, rancor, ou vingança em relação a outros da mesma espécie, somente o amor a si, seu corpo e sua sobrevivência. É este anseio pela sobrevivência que motiva a liberdade natural do

homem e sua perfectibilidade em uma situação de sociabilidade causada por motivos externos.

Mesmo supondo a possibilidade de um isolamento total no estado de natureza, a filosofia rousseniana concebe um sentimento que converge para o vínculo entre os semelhantes e a vida harmoniosa em comum, trata-se da piedade. Este é um sentimento natural ao homem, ligado à empatia em relação ao sofrimento de outro ser da mesma espécie, ou qualquer ser sensível. Tal sentimento é natural a qualquer ser vivo que se altere ao presenciar sofrimento de outro da mesma espécie, por isso Rousseau afirma que se trata de um sentimento inato ao homem, bem como anterior à razão – afinal antes mesmo de raciocinar acerca do sofrimento alheio, o homem já o sente. Caso o homem empregasse apenas a razão em suas ações se tornaria um ser frio e metódico, “os homens”, diz Rousseau, “jamais passariam de uns monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 57). A intensidade do sentimento de piedade estará relacionada à proximidade entre os seres, quanto mais próximos, mais piedade sentirão. Destarte, é mais intensa no estado de natureza, onde os homens não possuem tantas diferenças.

A piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.58)

O homem ainda não tem em si conceitos morais e de sociedade, por isso a piedade toma a função destes conceitos, dosando o amor de si a ponto de não causar mal aos seres semelhantes. O que fica claro na máxima expressa por Rousseau, que seria utilizada enquanto não houvesse moralidade nas ações humanas: “alcança teu bem com o menor mal possível para outrem” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.58). A ausência da moralidade e da justiça não faz do homem um ser mau e egoísta por natureza (como

previa Hobbes), pois graças à piedade, que lhe é natural, ele busca causar menos sofrimento possível àqueles que lhes são semelhantes.

A sociabilidade não é inata ao homem, mas suas condições já acompanham o homem como potência desde o nascimento. Fortes ressalta: “De um lado, o *amor de si* que nos incita a procurar a nossa conservação própria. De outro, a *consciência*, instinto divino que nos inclina irresistivelmente ao *amor à ordem*, desde que a razão nos faz conhecer esta ordem” (FORTES, 1976, p.114). É neste ponto, portanto, que o Legislador deverá intervir, valorizando a consciência humana, a piedade em conjunto com o amor próprio, para que assim se alcance a noção de bem comum. Rousseau se refere a estes conceitos n’*O Contrato* quando afirma ser essencial ao Legislador conhecer a natureza humana: deve saber que o homem é *livre* para seguir as ordens da natureza, porém, motivado pelo *amor de si*, ele pode ser levado a ter atitudes que beneficie a si mesmo visando sua auto conservação, que por sua vez dosada pela *piedade* pode atualizar a *perfectibilidade* tornando o homem sociável e responsável por encontrar condições para superarem vicissitudes externas a ele e, conseqüentemente, àqueles que à sua volta. Ora, se fosse simples assim a ordem dos fatos não seria necessária a figura do Legislador. Portanto, mais uma vez recorremos ao auxílio de Fortes para compreendermos o que poderia acontecer para que esta ordem saísse do planejado:

Um povo deixa de ser disciplinável a partir do momento em que a força do amor-próprio sobrepuja a força da consciência, a partir do momento em que os homens já não amam senão a si mesmos. As leis só podem ser eficazes fazendo-se respeitar pelo povo cujas condições de vida elas regulam, se os indivíduos forem capazes de amá-las. Um povo jovem se define, pois, essencialmente, como um povo cujos componentes, na sua maioria, são capazes de amar as leis, ou, inversamente, um povo que não foi ainda dominado pelo amor-próprio. (FORTES, 1976, p.115)

O Legislador será aquele que primeiro perceber a predominância do amor-próprio em relação à consciência e a partir de então concentrar esforços para “mudar a natureza

humana”. Mudar a natureza, pois até então o homem tinha condições naturais para sobreviver isolado, agora por problemas externos a ele, será preciso o auxílio de outros, portanto deve atualizar as faculdades que tinha em potência para a vida em sociedade e acrescentar outras superiores, afinal o homem é “por si mesmo um todo perfeito e solitário”, cabe ao Legislador transformá-lo em um indivíduo habilitado para a vida em comum.

3.1 – A Sociabilidade em Rousseau

A sociabilidade não é, em prática, uma condição natural do homem isolado rousseauiano e os motivos apresentados pelo autor para defender esta hipótese já foram expostos aqui. Entretanto, para o objetivo da nossa pesquisa precisamos compreender a função do Legislador neste processo de sociabilização. Ora, já vimos que será função do Legislador conduzir o homem de modo a levá-lo a buscar o bem comum, contudo esta não será tarefa fácil, pois neste período o amor-de-si predomina. Como destaca Fortes, em *Rousseau: da Teoria à Prática*, em relação ao momento em que precede a sociedade civil, “o *amor de si* já sofreu suas primeiras deformações e o *amor-próprio* começou a despontar, deixando a *piedade* de constituir um freio suficiente contra seu avanço” (FORTES, 1976, p. 95). O que resultará, segundo o *Discurso da Desigualdade*, no surgimento da propriedade privada: “o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acredita-lo” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.63). Eis clara a artificialidade da origem da sociedade, no entanto, como vimos, muitas foram as adversidades enfrentadas pelo homem para que chegasse até este ponto, o qual determina o surgimento da propriedade privada e consequentemente a sociedade civil. Por meio destas dificuldades é que as habilidades sociais do homem puderam se desenvolver: “Sob o estímulo dessas novas condições ambientais e em resposta a elas, o mecanismo da perfectibilidade foi acionado e os indivíduos encontraram a ocasião propícia para o despertar de suas potencialidades” (FORTES, 1989, p.59).

Para encontrar a fonte das desigualdades entre os homens, Rousseau volta a analisar, no segundo *Discurso*, a condição primitiva do ser humano, buscando entender como se dão as relações da espécie humana até o ponto em que se cria a propriedade privada. Fortes definirá este momento como “o processo ambivalente de transformações que, mediante a ação da perfectibilidade, conduzirá a um desenvolvimento brilhante das faculdades humanas e, ao mesmo tempo, a uma perversão de suas disposições primitivas” (FORTES, 1989, p. 58). A sociedade só se desenvolverá, portanto, por meio das dificuldades encontradas pelo homem para sobreviver, o que exigirá o despertar da perfectibilidade para que tenha condições de sobrevivência. Não se trata, contudo, de

uma mudança na natureza humana, mas sim uma habilidade que até então não fora exigida pelo meio em que o ser humano vivia. Derathé solucionará possíveis contradições:

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 reunidas no meio social. É preciso que o homem tenha conhecimentos para ‘se tornar’ sociável, e ele só pode adquiri-los por um comércio constante com seus semelhantes. (DERATHÉ, 2009, p. 225)

Ou como o próprio Rousseau afirma no *Emílio*:

Mas se, como não se pode pôr em dúvida, o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos feito para sê-lo, ele só pode ser através de outros sentimentos inatos relativos à sua espécie; pois, em se considerando unicamente a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens ao invés de aproximá-los. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com suas relações com seus semelhantes que nasce o impulso da consciência. (ROUSSEAU, 1992, p.337)

A consciência, capacidade inata de avaliar ações próprias e de outrem, produz sentimentos que seriam “o amor a si mesmo, o medo da dor, o horror à morte, o desejo de bem-estar” (ROUSSEAU, 1992, p.337). Portanto, a iniciativa pela vida em sociedade partiria em um primeiro momento do próprio indivíduo, sem preocupações com os outros ou com o sofrimento alheio, somente após este primeiro impulso é que o homem desenvolverá noções de moralidade e de bem comum.

A respeito deste processo até o conceito de bem comum, Rousseau distingue pelo menos cinco momentos distintos da sociabilidade: um primeiro momento que é o isolamento total; um segundo momento que seria o que conhecemos como *idade de ouro*, período de maior felicidade do homem; já o terceiro estágio se caracteriza pelo declínio desta felicidade, seria o momento em que o homem desenvolve técnicas para manejo de ferro e agricultura – aqui que se estabelece o chamado “pacto dos ricos”; o quarto estágio seria o estado de guerra em si, onde a desigualdade artificial é mais evidente, criam-se leis baseadas no direito do mais forte, surge assim a desigualdade entre os poderosos e os fracos; por fim o último estágio, quando o homem se encontra no nível de desigualdade mais ferrenho, quando os magistrados abusam do poder em benefício próprio, criando assim o despotismo⁴⁷. Com esta análise segmentada do fim do estado natureza, pretendemos aqui, compreender os pontos cruciais que serão objetos de trabalho do legislador, ao longo de nossa análise tais características se elucidarão. Iniciaremos pela caracterização do primeiro estágio:

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação. As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles. Como a fome e outros apetites o fizessem experimentar sucessivamente novas maneiras de existir, houve um que o convidou a perpetuar a espécie e essa tendência cega, desprovida de qualquer sentimento do coração, não engendrou senão um pacto puramente animal; uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais e o próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.64)

Nesta citação do segundo *Discurso*, Rousseau resume a condição do homem no seu mais puro estado de isolamento, em um estado de natureza primordial, onde não há nem mesmo laços familiares entre os indivíduos. Como já fora analisado neste trabalho,

⁴⁷Cf. a *Introdução* da edição d’*Os Pensadores*, vol. II.

podemos pressupor que o homem sobreviveria com suas forças naturais sem maiores problemas – com sua liberdade, perfectibilidade, amor de si e piedade. Entretanto, este momento de isolamento não permaneceu em plena harmonia por muito tempo, mesmo isolado, o homem sofria por limitações físicas, lutas com outros animais que competiam pela mesma caça, dentre outras dificuldades naturais impostas pela providência divina. A adaptação necessária para sobrevivência fez com que o homem se sobressaísse em relação aos outros animais, e mais do que isso, o fez ter ciência de tal superioridade, tornando-o orgulhoso de seus feitos, atribuindo a si próprio o título de senhor de tudo que lhe cercava. Este sentimento de superioridade, orgulho e posse não se restringiu apenas a objetos e animais, o mesmo tratamento foi empregado aos de mesma espécie. Ora, este comportamento não era característico de apenas um exemplar da humanidade, era comum a todos os indivíduos, portanto era julgado, por eles mesmos, como algo natural à espécie. Por vezes os membros de mesma espécie eram classificados como concorrentes em relação a algo em comum, por outras poderiam ser utilizados como ferramenta para alcançar qualquer objetivo que não poderia ser realizado isoladamente. Fortes irá concluir que “surge, portanto, um conhecimento maior de si mesmo e concomitantemente conhecimento maior de seu semelhante como tal” (FORTES, 1989, p.61).

Entretanto, esta percepção do “outro” só se deu por meio de uma aproximação e uma necessidade artificial e, até então, momentânea dos outros homens. Como já fora analisado neste trabalho⁴⁸, na obra *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, Rousseau demonstra que esta aproximação se dá pelos acidentes da natureza, devastando populações e aproximando sobreviventes, contudo “depois que se estabeleceram as sociedades, cessaram esses grandes acidentes ou então se tornaram raros” (ROUSSEAU, 1962, EL, p.451). Como se o intuito de tais fenômenos fosse única e exclusivamente a união dos povos, o que leva o autor a afirmar, ainda neste *Ensaio*, que

⁴⁸ Em um primeiro momento se fez necessária a análise destas passagens do *Ensaio sobre a origem das línguas*, para que se compreendesse o caráter inato das faculdades humanas capazes de socializar a humanidade, que só se atualizaram por meio das referidas adversidades naturais, criadas pelo “dedo do Criador”. Neste ponto faz-se necessário recorrer novamente ao trecho para compreender a passagem do primeiro estágio da sociabilidade para o segundo estágio.

“aquele que quis que o homem fosse sociável, pôs o dedo no eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo” (ROUSSEAU, 1962, EL, p. 450). Se referindo a este trecho é que Derathé afirma que “foi a Providência que os tornou sociáveis, de certo modo a contragosto, (...) os homens só se reuniram porque os rigores do clima ou a esterilidade do solo os forçaram a abandonar seu país de origem para emigrar em direção aos lugares mais favorecidos” (DERATHÉ, 2009, p.269).

O homem percebe a utilidade que os seus semelhantes teriam para a sobrevivência, constitui-se assim os primórdios da segunda etapa do estado de natureza, o abandono do estado de total isolamento, ao passo que a “idade de ouro” tem seu início. Contudo, todas as ações ainda são movidas pelo bem-estar particular:

Eis como puderam os homens insensivelmente adquirir certa ideia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los, mas somente tanto quanto poderia exigir-lo o interesse presente e evidente, posto que para eles não existia a providência e, longe de se preocuparem com um futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.65)

Ainda que movido por um objetivo individual, Rousseau já encontra neste ponto do estado de natureza uma possibilidade de ação em conjunto. Ora, como veremos mais adiante, o homem só se comprometerá em algo coletivo, quando enxerga nele um bem individual. Podemos considerar este momento como o pacto anterior ao *pacto social*, defendido por Rousseau n’*O Contrato*, entretanto analisaremos este processo com mais afinco adiante ⁴⁹. Ao longo dos séculos, com a busca pelo bem-estar, o homem se aperfeiçoa e alcança progressos essenciais para a socialização, como define Rousseau: “quanto mais esclarecia o espírito, mais se aperfeiçoava a indústria” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.66), pois por meio de suas faculdades mais simples é que se desenvolvia a

⁴⁹ Cf. *Do Contrato Social*: “antes, pois, de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade”. (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 31)

ponto de aperfeiçoar sua razão e moralidade, por exemplo. Uma primeira revolução, resultante deste avanço, será marcante neste estágio da humanidade: a capacidade de se fixar em uma habitação segura, assim, encontramos a origem das famílias, que segundo o autor genebrino, seriam “pequenas sociedades” movidas por sentimentos mútuos de amor, proteção, propriedade, mas estabelecidos livremente.

Aqueles que, com maior indústria, evoluíram rapidamente e se estabeleceram em locais seguros, poderiam se dedicar com mais zelo à criação dos filhos, surgindo vínculos afetivos, estabelecendo relações fraternais, bem como relações conjugais entre macho e fêmea, ambos os sentimentos visando o bem-estar individual de cada membro da família.

Os dois sexos começaram, assim, por uma via um pouco mais suave, a perder alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor. Mas, se cada um em separado tornou-se menos capaz de combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistirem em comum. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.66)

Fica evidente, que a origem da família é a busca pela sobrevivência por meio de uma proteção mútua dos membros desta “pequena sociedade”, o que não a torna natural às relações humanas, muito menos a autoridade do chefe⁵⁰. Já não são mais necessárias toda a sagacidade e ferocidade, utilizadas no isolamento total da vida selvagem, ao passo que isto pode ser entendido como uma evolução, também causa comodidade ao homem, gerando um retrocesso físico e mental, o autor afirma que este “foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.66). Isto porque as relações afetivas entre os homens vão aumentando ao passo que a sua evolução moral ainda está

⁵⁰ Assim como a autoridade do senhor sobre o escravo e do monarca sobre os súditos, Rousseau também não acredita que a autoridade paterna seja origem da autoridade soberana de um Estado, como veremos mais adiante, muito menos se caracteriza como uma soberania legítima, afinal não leva em conta os anseios e a liberdade de todos os envolvidos (cf. Livro I, capítulo V *Do Contrato Social*).

estagnada, o que, no início da socialização, será uma grande desvantagem em relação ao estado de natureza mais primitivo – onde não precisava de evolução moral, muito menos da convivência.

Apesar das adversidades naturais e artificiais, as famílias que vivem em uma mesma região criam laços afetivos entre si, como uma grande família, com estima uns pelos outros devido à convivência rotineira. Por enfrentarem as mesmas dificuldades naturais de um território em comum há a necessidade de um mesmo idioma para que expressem fatos, objetos, sentimentos, ações que lhes afetam e lhes são comuns, o que auxilia a criação de vínculos territoriais. Assim resume Fortes esta condição:

Levadas por circunstâncias fortuitas e vivendo numa permanente vizinhança, as famílias acabam por se reunir e formar bandos mais permanentes e, afinal, uma nação particular, unida por costumes e não por regulamentos e leis. Esse momento de *juventude do mundo*, que corresponde mais ou menos ao grau em que chegou a maioria dos povos selvagens que nos é conhecida, constitui a época mais feliz e melhor para o homem. (FORTES, 1989, p. 62)

O homem encontra-se em um estado intermediário entre o isolamento total – ou como o autor chama “estado primitivo” –, e a sociedade regida pela moral; ele não tem mais a harmonia e a bondade do estado de natureza mais puro, contudo também não possui a moral para que controle suas ações, agora em sociedade. Por sua vez, desta convivência surgem as desigualdades entre os indivíduos, serão inevitáveis as comparações para saber quem é o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais estimado dentre os moradores destas comunidades. Surgem, com isto, a vaidade, o desprezo, a inveja e a vergonha, sentimentos que sem a moralidade são extremamente prejudiciais à preservação da vida do homem. Porquanto estes sentimentos estimularam os primeiros conflitos, ainda com resquícios de independência da vida isolada. Há um evidente paradoxo em tal situação: como pode ser considerado o momento mais feliz do período primitivo, chamado de “idade de ouro” do estado de natureza, ao passo que

degenera a condição humana com o início do orgulho e das pequenas desigualdades, aplicando ao homem o “primeiro jugo da humanidade”? No segundo *Discurso* esta contradição não será bem elucidada, mas se recorrermos ao *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* compreenderemos melhor tal situação:

Resultam daí as contradições aparentes que se notam entre os pais das nações. Tanta naturalidade e tanta desumanidade; costumes tão ferozes e corações tão ternos; tanto amor pela própria família e tanta aversão pela sua espécie. (...) Inimigos do resto do mundo, que não viam e ignoravam, odiavam-se porque não podiam conhecer-se. 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-los de seus semelhantes, distanciavam-no. (ROUSSEAU, 1962, EL, p. 446).

A bondade do homem natural – e consequentemente sua felicidade do mesmo modo – está no isolamento em que se encontra, não há como ser bom ou mau sem a convivência, que neste estágio permanece restrita a um pequeno grupo com certa afetividade. Rousseau defende a felicidade neste estágio, pois é nesta situação que o homem se vê menos dependente e capaz de manter sua subsistência com pouco auxílio e relativa segurança, há condições naturais para que isso seja possível sem que a liberdade natural seja totalmente corrompida⁵¹: “enquanto só se dedicarem a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quantos se poderiam ser por sua natureza” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.68).

⁵¹ *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*: “Suponde uma eterna primavera na terra; em todos os lugares, suponde água, gado, pastos; suponde os homens, saindo das mãos da natureza, e depois de dispersar-se num tal meio – não posso imaginar como um dia renunciariam à sua liberdade primitiva e deixariam a vida isolada pastoril, tão conveniente à sua indolência natural, para desnecessariamente impor-se a escravidão, os trabalhos e as misérias inseparáveis do estado social” (ROUSSEAU, 1962, p. 450).

Prova de tal felicidade é que neste estágio que se encontram grande parte dos selvagens descobertos até então. No segundo *Discurso* – na nota *p* – Rousseau relata exemplos de selvagens que foram civilizados e ainda que cultos e detentores de muitos conhecimentos, abandonaram tudo o que galgaram e voltaram às suas origens. O que demonstra ser a felicidade mais relativa à utilidade, do que a algo moral ou racional, como explica o autor, ainda na nota *p*: “caso se responda não terem eles [selvagens] luzes suficientes para julgar sadiamente o seu e o nosso estado, eu replicaria que o julgamento da felicidade é menos uma questão de razão do que de sentimento” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 111).

Neste momento é que seria providencial a atuação do Legislador, pois ainda não há costumes corrompidos, muito menos se tem a riqueza como finalidade dos atos humanos, é o que se convém chamar como *juventude* do povo. É o estágio “entre o momento da instalação da propriedade e aquele no qual a riqueza não é ainda o valor dominante para todo o povo” (FORTES, 1976, p. 120). O Legislador aqui serviria como uma proteção contra corrupção, além de uma forma de enfraquecer o amor-próprio – que surgirá com futuros avanços sociais –, incentivando os bons costumes pautados pelo bem comum. Deste modo seria mais fácil enaltecer as leis que serão criadas, atendendo a vontade geral possibilitando a longevidade do futuro Estado. Seria responsável por criar “liames sociais” capazes de unir cada indivíduo à pátria e uns aos outros⁵². Porém, Rousseau não se contenta em analisar apenas o que seria ideal, modelo perfeito de socialização, seu intuito é uma abrangência do ideal ao real, portanto prosseguirá com a suposição de um povo que tivera a felicidade de possuir um Legislador que intervisse em tal processo.

Ora, bem como o estado de natureza não permaneceu – como um todo – por toda a existência da sociedade, a “idade de ouro” também não permanecerá por muito tempo. Haverá um momento em que o homem não será mais capaz de garantir sua sobrevivência apenas com auxílio de sua reduzida comunidade, as adversidades naturais lhes acarretarão e haverá a necessidade de outros de mesma espécie, para isso precisarão

⁵²Cf. *Considerações sobre o governo da Polônia* (ROUSSEAU, 1962, p.271).

evoluir as técnicas de trabalho para alimentar mais bocas, assim carecerão de auxílios além dos já existentes. Dá-se início, portanto, a segunda fase do estado social, como expõe o filósofo:

Desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 69).

Rousseau atribuirá tais revoluções à agronomia e à metalurgia. A primeira técnica se deu pela sagacidade de alguns homens mais pacatos e habilidosos em relação ao trato com a natureza⁵³, já o manejo do ferro só pode ter se originado da observação de fenômenos vulcânicos⁵⁴. Todas as tecnologias subsequentes trazem em si preceitos da agricultura ou metalurgia, por isso atribuir a elas toda a evolução manufatureira galgada pelo homem. Porém, do manejo destas técnicas surgem desigualdades criadas pelo homem, que anteriormente só se preocupava com a coleta e com a caça, com a agricultura surge a noção de propriedade, afinal a produção agrícola pertence ao dono da terra. Bem como a sensação de posse dos utensílios produzidos pelo artesão que trabalhou e moldou o ferro. Assim, teremos os proprietários da terra onde se produz a subsistência humana, e o dono das ferramentas utilizadas para o trabalho. O que não seria um problema caso os homens permanecessem com o sentimento que dominava suas atitudes no período de coleta e caça, mas o desequilíbrio é vigente e a desigualdade predomina: “os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.70). Neste estágio é que se dará o surgimento do amor-

⁵³ Cf. ROUSSEAU, 1962, *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, cap. IX, p. 449.

⁵⁴ Cf. ROUSSEAU, 1988, 2D, p.69.

próprio, exalta-se a si mesmo e suas conquistas materiais. Munidos de força, habilidade, engenho e em combinação com condições favoráveis ao avanço da agricultura e metalurgia, os homens intensificam as desigualdades artificiais, o que influenciará nas ações e na sorte dos indivíduos. De acordo com a visão de Fortes:

O *ferro* e o *trigo* é que ‘civilizaram os homens e perderam o gênero humano’. Da invenção dessas artes, mediante as quais se intervém de maneira insuspeitada no curso dos processos naturais, brotou como consequência inevitável a divisão do trabalho e da propriedade privada, (...) para subsistir, os indivíduos passaram a depender do trabalho alheio. O novo vínculo se constitui mediante a troca dos produtos que são objeto de uma apropriação exclusiva. Mas é também dessa apropriação excludente que as disparidades vão se nutrir e a partir dela é que poderão fortalecer-se as desigualdades, apoiadas nas próprias variedades ambientais e nas diferenças naturais entre os proprietários. (FORTES, 1989, p. 63)

Pelas relações de trabalho, o homem desenvolve todas as suas faculdades naturais: memória, imaginação, razão, amor-próprio. Contudo, não se encontram totalmente evoluídas, muito menos em sua plena existência, a imaturidade em relação à convivência faz com que o homem se aproveite de algumas situações em favor do amor-próprio. Esta relação entre os homens sofre profundas alterações movidas pela busca do bem-estar particular, o homem desenvolve técnicas, artes, evolui socialmente, para conseguir ser estimado por todos à sua volta, porém, sempre com finalidades pessoais. Em busca desta estima, cria-se uma falsa realidade em que o homem aparenta ser algo diferente do que realmente é, será neste momento que surgirá a diferença entre *ser* e *parecer* – relação que já fora analisada neste trabalho. Em síntese, o homem aparenta ter igualdade entre todos os membros da sociedade, quando na realidade existem desigualdades naturais e artificiais que influenciam em toda a jovem organização social vigente. Rousseau sintetiza bem este processo na vida do homem:

O homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles. É preciso, pois, que incessantemente procure interessa-los pelo seu destino e fazer com que achem, real ou aparentemente, residir o lucro deles em trabalharem para o seu próprio. Isso faz com que seja falso e artificioso para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.71).

Este ímpeto pela boa estima, a ganância pela fortuna e bem-estar introduz a humanidade em um estado de competição sem precedentes: inveja, rivalidade, competição, ambição, todas resultantes das desigualdades oriundas da propriedade privada e uma ânsia por manter este status artificial. Fortes afirma que “este estado de *alienação* é a principal consequência da vida em sociedade” (FORTES, 1976, p.116), o homem já não se basta a si mesmo, por isso precisa da aprovação e aceitação dos outros, aos outros cabem os julgamentos sobre as escolhas individuais de cada um, alienando desta forma a felicidade de cada ao juízo de outrem.

Aqueles que conseguiram mais recursos necessitam do trabalho dos menos favorecidos, pois não são capazes de manter suas conquistas por meio de esforço próprio, por isso usam da dissimulação e das aparências para convencer os pobres de que eles é que precisam dos ricos para obter trabalho. É justamente desta relação de interesses que surge a contradição entre *ser* e *parecer* na sociedade, ou seja, os ricos apresentam intenções e condições falsas aos pobres, a fim de obter seus serviços. Desta ambição só poderia resultar a competição entre os homens, o que não é seguro em uma sociedade sem leis bem estabelecidas, violência e o ímpeto em se sobressair em relação ao resto da sociedade serão corriqueiros neste momento. A dominação dá aos poderosos a crença de que os mais pobres são também propriedades deles, por sua vez, devido à relativa comodidade encontrada até então, os mais pobres aceitam tal situação de

servidão: “ora, *diz Rousseau*, quando as heranças cresceram em número e em extensão, a ponto de cobrir todo o solo, e tocarem-se umas às outras, uns só puderam prosperar a expensas dos outros” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.71), só restava aos ricos possuir os pobres como riqueza, e aos pobres restavam as migalhas dos ricos ou roubos.

Por esta perspectiva, Rousseau encontra aqui a origem do estado de guerra, mencionado por Hobbes como o estado de natureza em si, como um verdadeiro estado de “guerra de todos contra todos”, algo marcante deste período. Aqueles que detinham mais forças se viam no direito de usurpar o pouco que restava aos menos favorecidos em favor de suas necessidades e bem-estar, deste modo “abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.72). A humanidade se encontrava em uma situação de guerra à beira de sua autodestruição e sem a possibilidade de retornar aos momentos de paz e harmonia, anteriores a este caos.

As relações entre ricos e miseráveis era estabelecida por um frágil acordo, baseado em uma concepção de justiça recém-criada que favorece os dominadores— visto que a origem desta justiça, ainda precária, se dá pelas determinações da propriedade, do trabalho nela aplicado. Ora, estes poderosos seriam os primeiros a reconhecer que estavam amparados por um “direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatá-las sem que pudessem lamentar-se” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.72), este direito seria facilmente persuasivo a um homem, ou pequeno grupo, contudo o resultado não seria o mesmo quando o número de oprimidos fosse maior. Fortes dirá: “São os ricos que fundam a sociedade civil, na esperança de preservarem suas propriedades dos ataques aos pobres” (FORTES, 1976, p. 119).

Conscientes de que a condição em que se encontram é temporária e instável, os poderosos logo desejariam que esta situação se extinguisse, primeiramente pela insegurança e instabilidade deste estado de guerra, além dos custos de um estado de guerra, que sempre recaíam sobre eles, uma vez que os menos favorecidos não tinham nada a perder nos conflitos. Já n’*O Contrato*, Rousseau dirá que “o mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força e, direito

e a obediência em dever” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 24). Ciente disto, os ricos propõem um pacto explícito no segundo *Discurso*:

“Unamo-nos para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituíamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna”. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.73)

É clara a vantagem que os ricos adquirem com este contrato, pois são eles os donos das riquezas que serão protegidas por todos. Em relação aos pobres, que não possuem nada além da vida, só será garantida a própria vida pelo contrato, já aos ricos será garantido, além da vida segura, o direito sobre aquilo que possui. Resta persuadir aqueles que não possuem propriedades, que são grande maioria, sobre as vantagens de se abandonar o estado de natureza, que até então era viável a todos, e agora respeitar este *pacto*. Para isto poderiam convencer a todos de que unindo todas as forças seria mais fácil a segurança individual de cada membro do *pacto*, defendendo os mais frágeis daqueles que oprimem e usurpam de suas forças, além de garantir a vontade do todo em relação a possíveis inimigos externos.

No entanto, para o autor isto não seria preciso, “todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.73). Influenciados pela insegurança nas relações humanas e pela ganância presente nas ações dos homens no último estágio desta terceira parte do estado de natureza, os desfavorecidos acreditaram que aderindo ao *pacto*. E que se trancando em suas

propriedades estariam livres, bem como os poderosos, que estendiam seus direitos de posse aos bens materiais e às pessoas que deles necessitavam. Entretanto, não percebiam que desta maneira a liberdade natural que tinham não existiria mais e que a propriedade e a desigualdade estariam, agora, garantidas por lei:

Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 74)

Será neste ponto que se inicia a terceira etapa do estado social, momento em que a desigualdade dos mais ricos em relação aos mais pobres será substituída pela desigualdade entre os mais poderosos em relação ao mais fraco, pois os ricos passam a ter, do mesmo modo, poder político sobre os pobres, assegurado pelo “pacto dos ricos”. Vive-se em um corpo político organizado por leis, mas nem a forma como este corpo se organizou, muito menos as leis que regem tal pacto ainda não são os ideais defendidos por Rousseau. Aqui há apenas a constituição da lei de propriedade, a lei do primeiro ocupante, ou lei do mais forte, como bem observou Rousseau, “[os ricos] sabiam muito bem estarem estas [usurpações] apoiadas unicamente num direito precário e abusivo (...) tendo sido adquiridas apenas pela força” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.72). Apesar da busca por uma organização deste estado de caos, por parte dos ricos – agora, denominados como os mais *fortes* por direito –, a falta de experiência e moralidade, além do egoísmo recorrente impediam o estabelecimento de leis consistentes e duradouras. Como é demonstrado por Rousseau no trecho:

O Governo nascente não teve uma forma constante regular. A falta de filosofia e de experiência só deixava perceber os inconvenientes presentes, e só se pensava em remediar os outros na medida em que se

apresentavam. Malgrado todos os trabalhos dos mais sábios legisladores, o estado político permaneceu sempre imperfeito, porque era quase obra do acaso e porque, apenas iniciado, o tempo, descobrindo os defeitos e sugerindo os remédios, nunca pôde corrigir os vícios de constituição. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.75)

Mais do que a falta de experiência e de filosofia, a falta de um Legislador ideal e o enraizamento de costumes nocivos à sociedade é que seriam entraves para se obter um Estado bem organizado. Como se vê, os legisladores deste período levam em conta apenas as vontades daqueles que possuem o poder, esta característica é que dá o caráter imediatista das leis, tornando-as instáveis e sem credibilidade, algo que será duramente criticado pelo autor quando definir o legislador ideal n’*O Contrato*. A soberania se encontra nas mãos daqueles que detém o poder e os fracos, na esperança de terem seus direitos assegurados, abrem mão desta soberania e a transfere aos poderosos⁵⁵. Ao homem ainda carece um espírito coletivo que busque o bem comum. Ele vive em sociedade, mas seu comportamento e seu pensamento são de um selvagem que vivia isolado, para o autor dos discursos: “A sociedade, a princípio, constitui-se somente de algumas convenções gerais que todos os particulares se comprometeram a observar e das quais a comunidade se tornou fiadora perante cada um deles” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.75). Estas convenções seriam pautadas em costumes que podem deteriorar a sociedade, não levam em conta a vontade do corpo político como um todo, Fortes afirma que “o caráter vicioso ou não dos comportamentos dependerá dos costumes ou das crenças do povo” (FORTES, 1976, p.119).

Deste modo, seríamos levados a acreditar que uma sociedade com costumes e crenças distorcidas estaria condenada ao vício, sem a possibilidade de uma intervenção. Contudo, pela virtude de bons legisladores ainda é possível a reestruturação da legislação, como o exemplo de Licurgo que Rousseau cita: “quando fora preciso ter

⁵⁵ Esta é a solução encontrada para o fim do estado de “guerra de todos contra todos”, defendida pelos estudiosos do Direito Natural: “Mas, segundo Grotius, Pufendorf, Barbeyrac e Burlamaqui, sem falar de Jurieu, isso não quer dizer que esse direito [soberania] não possa, em virtude de um contrato, mudar de titular, nem que o povo deva necessariamente conservar para si mesmo o exercício da soberania” (DERATHÉ, 2009, p. 372).

começado por limpar a eira e afastar todo o material velho, como fez Licurgo em Esparta, para depois construir um edifício sólido” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.75). Se referindo à renovação dos costumes proposta pelo legislador à Esparta, para tanto seria necessário que se desfizesse de todos os costumes corruptos que levaria o povo à decadência.

Resta ainda o último estágio da sociabilidade antes do *Contrato Social* regulador proposto pelo autor: o despotismo, quando os magistrados, estabelecidos no poder por meio de uma alienação da soberania do povo, se apossam dos direitos dos fracos em benefício próprio. Dentre escolher em perder seus bens a particulares ou ao Governo, os homens escolhem abrir mão de parte destes bens aos poderosos que comandam o Governo. Uma vez que os particulares lhes são próximos e por isso ofereceriam mais riscos, já os governantes *parecem* se importar com o povo, munidos de uma aparente obrigação em lhes proteger, todavia, não ofereceriam riscos já possuem muita riqueza. Entretanto, esta prática não se resumirá apenas a bens materiais, ou proteção momentânea, ela também se estenderá a bens preciosos que definem o ser humano, como por exemplo, a liberdade.

O indivíduo livre se submete ao poder do governante e abre mão de sua liberdade, como forma de se proteger, como o filho que recorre ao pai por necessidade. Contudo, como bem destaca o segundo *discurso*, “o pai, pela lei da natureza, só é senhor do filho enquanto necessário seu auxílio, tornando-se depois disso iguais e, então, o filho, inteiramente independente do pai, só lhe deve respeito sem nenhuma obediência” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 77). Mas no processo político em questão não é este o comportamento dos poderosos em relação aos fracos, eles usurpam o poder que lhes foi concedido. Há, portanto, da parte dos poderosos a passagem de um poder legítimo, sob aquilo que lhe pertence, a um poder arbitrário, sob a liberdade de outrem, algo que não lhes pertencia. O que seria impensável pela filosofia do pensador de Genebra, uma vez que aqueles que justificam esta prática não consideram a liberdade como algo inalienável ao ser humano, igualando-a a alguma propriedade qualquer, para os que pensam assim ele responderá no segundo *discurso*: “O direito de propriedade sendo apenas de convenção e instituição humana, qualquer homem pode a seu arbítrio dispor

daquilo que possui; isso não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 78).

Neste ponto, Rousseau discorda dos filósofos que, assim como a autoridade paterna, também defendiam a autoridade do senhor em relação ao escravo – principalmente Grotius, como já fora visto –, como a origem da autoridade política, para o filósofo do *Discurso Sobre a Desigualdade*, a liberdade seria um bem inalienável, por caracterizar o ser humano como tal. Assim as referidas autoridades seriam arbitrárias a tal ponto que ocasionaria desconforto⁵⁶ entre os membros desta jovem sociedade:

Da extrema desigualdade das condições e das fortunas, da diversidade das paixões e dos talentos, das artes inúteis, das artes perniciosas, das ciências frívolas, surgiria uma multidão de preconceitos, igualmente contrários à razão, à felicidade e à virtude; ver-se-ia fomentado pelos chefes tudo o que, desunindo-os, pudesse enfraquecer os homens reunidos, tudo o que pudesse dar à sociedade um ar de concórdia aparente e nela implantar um germe de divisão real, tudo o que pudesse inspirar às várias ordens uma desconfiança e um ódio mútuos graças à oposição de seus direitos e de seus interesses, e, conseqüentemente, fortificar o poder que os contém a todos. (ROUSSEAU, 1988, 2D, p. 83)

Será esta a condição de extrema desigualdade e despotismo que motivará a criação de um novo *pacto social*, um *pacto* que amenize as discrepâncias entre seus membros e que dê estabilidade à sociedade, por meio de leis igualitárias e justas. Nas palavras de Fortes: “uma ordem social que, acima dos interesses antagônicos, deverá resguardar os interesses superiores de todos os indivíduos e, levando-os a resolver suas querelas mediante a arbitragem e o acordo, substitui a guerra pela paz social” (FORTES, 1989, p. 64). Uma tomada de consciência faz os indivíduos perceberem que esta

⁵⁶ Cf. “Provaria, por fim, que se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só dão valor às coisas de que gozam por estarem os demais privados delas e porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável” (ROUSSEAU, 1988, 2D, p.83).

condição não lhe garantirá segurança e na esperança de uma estabilidade futura, buscam um contrato que lhes atenda. Nas palavras de Fortes:

As relações entre os homens tornadas permanentes e aparecendo os antagonismos de interesse, o *terror das vinganças* é que ocupa o *lugar do freio das Leis*, atenuando a luta pela busca de satisfação destes interesses. Ultrapassado este estágio, com o desenvolvimento do amor-próprio e do furor de se distinguir, torna-se necessário todo o aparato das leis e uma autoridade coercitiva para que a ordem se imponha nas relações entre os homens. E a ação conveniente, capaz de conter a influência do amor-próprio dentro de limites aceitáveis, é a ação do Legislador. (FORTES, 1976, p.121)

O pensamento político rousseauniano abrange, portanto, as transformações do homem desde uma condição natural – momento em que não se faz necessária a criação do Estado, muito menos a intervenção de legisladores – ao máximo de degradação e desigualdade que possa sofrer – quando a vontade geral se encontra corrompida. Apresentando métodos práticos para se amenizar as dificuldades encontradas ao longo deste processo, como em relação à sociedade cujos costumes se encontram corrompidos e suas leis beneficiam pequenas parcelas do todo, ainda assim por meio da ação do Legislador há possibilidade de minimizar os percalços deste povo.

Nota-se então a importância do Legislador: ao povo jovem ele se encarregará de atribuir novos costumes capazes de buscar maior longevidade à vida do corpo político, já em um povo mais antigo e com costumes corruptos ele pode reformular a legislação almejando estabilidade política. Feito isso, poderemos nos dedicar ao *Do Contrato Social* e buscar nesta obra a prática do Legislador.

3.2 – A Necessidade do Legislador no *Contrato Social*

Compreendida a análise feita do estado de natureza por meio do *Discurso Sobre a Desigualdade*, a origem das desigualdades artificiais, bem como todas as etapas do processo de socialização defendido por Rousseau. A necessidade da figura do Legislador já fora parcialmente relatada, porém a sua efetiva participação n’*O Contrato* não fora completamente abordada, nos carece ainda maiores elucidações sobre a prática do Legislador em relação aos costumes, vontade geral e leis do Estado organizado. O *Do Contrato Social* seria uma espécie de tratado acerca da administração política de forma prática, contudo ainda preserva uma perspectiva ideal, como o próprio autor define no início da obra: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser” (ROUSSEAU, CS, 1987, p. 21). O caráter ideal fica a cargo da vontade geral, como modelo proposto para a convivência harmônica, porém sempre relativa à utilidade para a vida do homem real. Como Milton Meira do Nascimento define a obra:

Toda a obra, portanto, irá se desenvolver no plano do dever ser, no plano do direito, pois resolver a questão do que importa é estabelecer os princípios do direito que tornarão possível o julgamento dos fatos. Desta forma, 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 da servidão até o grau máximo da liberdade política ou civil. (NASCIMENTO, 1988, p. 120)

Entretanto, o plano de ação destas leis “ideais” não é o mesmo para todos os leitores d’*O Contrato*, há de se levar em conta as condições particulares do Estado em que se pretende legislar, bem como os seus membros também devem ser analisados. Por isso, a obra seria ao mesmo tempo prática e teórica, como o próprio Milton Meira do Nascimento se refere na sequência de seu texto: “Não será, de forma alguma, na análise do direito positivo dos governos estabelecidos, onde o importante é a descrição e análise daquilo que é e não do que deve ser, que iremos encontrar uma forma de ‘tratar

equitativamente’ as matérias relacionadas com o governo” (NASCIMENTO, 1988, p.120). É importante salientar que o caráter *regulador* do *Contrato* se dá por ser uma obra filosófica, caso contrário Rousseau colocaria a obra em prática, enquanto príncipe ou legislador, como o próprio relata no início da obra (ROUSSEAU, CS, 1987, p.21), por isso ele apresenta variadas formas de governo ao longo da obra, mas sempre pautadas pela soberania popular, pela vontade geral, governos determinados por ele como *Repúblicas*⁵⁷. Nas palavras do próprio filósofo: “Em uma palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo reúne em si alguma coisa que o dirige de modo todo especial e torna sua legislação adequada somente a si mesmo” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 68).

Por sua vez, será função do Legislador reconhecer qual seria a prática política ideal para cada corpo político, seja ele um Legislador teórico, ou prático, como Fortes define, há dois tipos de Legisladores: “De um lado, temos a figura do Legislador conselheiro, assessor técnico dos governantes. (...) De outro, o publicista ou o escritor político” (FORTES, 1976, p. 123). O ato de legislar deve sempre levar em conta as circunstâncias em que se atua e o próprio Rousseau agiu desta forma, seja como um Legislador técnico, como fora os casos do *Projeto de Constituição para a Córsega* e as *Considerações sobre o Governo da Polônia*, ou na universalidade de um Legislador no papel de escritor político, como fora n’*O Contrato Social*. A este respeito, Milton Meira do Nascimento dirá:

Em nenhum momento Rousseau tenta realizar o modelo político do ‘Contrato Social’ como programa de ação, mas sua tarefa se limita a uma aplicação prática dos princípios estabelecidos no ‘Contrato’, apenas como referência a um sistema de medidas. E não notamos também nenhum esforço do legislador para fazer realizar, na prática, um modelo arquitetado abstratamente, um modelo perfeito de organização política, que deveria ser imitado na prática. Vemos tanto no caso da Córsega, quanto no da Polônia, uma situação até mesmo inversa, isto é, o legislador agindo conforme as

⁵⁷Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p. 55: “Chamo pois de *república* todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública”.

circunstâncias, organizando a vida política a partir das características próprias de cada um desses povos. (NASCIMENTO, 1988, p.120)

O *Contrato Social* não deve ser encarado como um tratado perfeito, fixo e obrigatório, muito menos ser interpretado à revelia, sem rigor filosófico. Seus conceitos principais, como a soberania popular por meio de leis pautadas na vontade geral, a não representatividade da vontade geral, a crítica ao absolutismo, despotismo e tirania devem ser mantidos. Ora, o *Contrato* não surge como uma ferramenta responsável por exterminar toda e qualquer tipo de desigualdade, bem como outras vicissitudes da sociabilidade, mas tem como intuito amenizá-las por meio de leis: “Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 22). Fica claro por esta passagem que a intenção do autor é encontrar soluções para legitimar a vida social, sem se preocupar com a origem ideal ou única destas soluções, apenas garantir legalmente a vida em sociedade, pois como segue o filósofo: “A ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 22). Por afirmar que a legitimação da sociedade será dada por convenções, não existe, para Rousseau, apenas um modo ideal de se organizar o Estado. Nas palavras de Natalia Maruyama:

Na associação política – a forma mais acabada das associações civis enquanto produto de uma convenção –, a existência torna-se relativa, isto é, depende do corpo social, e se faz, por definição, incompatível com as inclinações naturais, pois, em última instância, aquele que segue unicamente as inclinações naturais, ou seja, o homem natural, não tem nenhuma noção de dever ou obrigação. É por isso que Rousseau afirma que as boas instituições sociais são as que desnaturam o homem. (MARUYAMA, 2001, p. 32)

A função do Legislador seria portanto desnaturar o homem, de acordo com a necessidade e interesse de cada corpo político, para sua vida em sociedade, atribuir a ele novas forças necessárias ao convívio e controle sobre as vontades particulares que poderiam atrapalhar esta mudança, bem como modificar a natureza humana, aflorando a sociabilidade que há em potência na alma humana, por meio de leis que tenham a vontade geral como fundamento. Ora, é preciso modificar esta natureza pois o homem vive uma condição até então inédita, por isso suas forças e habilidades naturais não serão suficientes para a sobrevivência do corpo político. O filósofo de Genebra resume no *Emílio* o fundamento do *Contrato* da seguinte forma: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa, sua vida, todo o seu poder, sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos cada membro como parte invisível do todo” (ROUSSEAU, 1992, p.555). Há uma dificuldade evidente nesta situação, que só pode ser solucionado pela intervenção do Legislador, seja com novos costumes e posteriormente leis que busquem o bem comum, em um corpo político novo, ou na forma de “pedagogo” reformulando costumes e leis antigas, em um corpo político velho⁵⁸.

Para as sociedades recém formadas, o resultado da legislação tem maiores chances para obter sucesso. Se um povo tem leis que mantém os bons costumes desde os primórdios de sua formação, as chances de se evitar o abuso das vontades particulares contra o bem comum são maiores. Consequentemente, uma nova lei que segue a vontade geral terá menor resistência para ser aceita por um povo que já tem costumes coletivos igualitários. Entretanto, a expectativa de se obter maior sucesso no futuro não diminui a dificuldade que será encontrada pelo Legislador, pois ele encontrará indivíduos acostumados a seguir o amor de si e instintos de sobrevivência, que deverão ser substituídos pela coletividade e moralidade. Por isso o filósofo afirma:

O que torna a constituição de um Estado verdadeiramente sólida e duradoura é que sejam as conveniências de tal modo observadas, que as relações naturais e as leis permaneçam sempre de acordo nos mesmos

⁵⁸ Cf.FORTES, 1976, p. 123.

pontos, e que estas só façam, por assim dizer, assegurar, acompanhar e retificar aquelas. Mas, se o Legislador, enganando-se em seu objetivo, torna um princípio diverso daquele que nasce da natureza das coisas; quando tende à servidão e a outra à liberdade, um às riquezas e a outra à população, um à paz e a outra às conquistas. (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 68)

Tal organização deve ser capaz de somar as forças individuais dos homens, para que todos possam sobreviver; amenizar os prejuízos trazidos pela propriedade privada, combatendo as desigualdades que surgem desta condição social, além de amenizar as desigualdades naturais entre os homens. Rousseau enuncia o *pacto* da seguinte forma: “Uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 32). Por mais que seja um acordo artificial, o *pacto* deve estar o mais próximo possível da igualdade do estado de natureza, de garantir a liberdade e as demais características naturais do homem, nas palavras de Leo Strauss:

Assim, o estado de natureza tem, para Rousseau, o propósito de se tornar um padrão positivo. Todavia, ele reconheceu que a necessidade acidental tinha obrigado o homem a deixar o estado de natureza, transformando-o de tal maneira que ele se tornou incapaz para sempre de retornar a esse estado abençoado. Nesse sentido, a resposta de Rousseau à questão da vida excelente assume a seguinte forma: a vida excelente consiste na maior proximidade que se possa estabelecer com o estado de natureza no nível da humanidade. (STRAUSS, 2014, p. 342-343)

Caso contrário, seus membros não enxergariam benefícios em tal acordo, vê-se portanto que o indivíduo firma tal *contrato* na esperança de que nada mude em sua forma de viver, e em contrapartida sua segurança esteja garantida. Entretanto, há um grande obstáculo que deve ser superado com a orientação do Legislador, afinal resume todas as

cláusulas do *contrato* em uma: “a alienação total”⁵⁹. Como então garantir que o indivíduo permaneça com tudo o que tem como característica natural e, ao mesmo tempo, alienar todos os seus direitos em favor do todo? O próprio Rousseau esclarece mais adiante: “Relativamente a quanto, pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade, convém-se em que representa tão-só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 48). Apesar de afirmar uma “alienação total”, o autor não nega a individualidade natural ao homem, mesmo se doando à sociedade naquilo em que pode ser útil. O que garante tal comportamento é a esperança de que outros façam o mesmo por ele, afinal “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém” (ROUSSEAU, 1987, CS, p.33).

Quando solicitado, o homem não responde mais apenas por si em questões públicas, já que faz parte de um corpo político e cada membro corresponde ao todo, a partir do *pacto* será considerado como *cidadão* e o povo como *soberano* ao estatuir leis para si mesmo. Esta seria uma primeira inovação de Rousseau em relação ao *contrato*, como observa Fortes: “Aqui, a formulação rousseauiana inova radicalmente. A entrega de si e de seus bens e a submissão total não serão estipulados em favor de um outro indivíduo que viria a se constituir na autoridade política, árbitro encarregado por todos de dirimir os conflitos” (FORTES, 1989, p. 83). O protagonismo do homem como integrante do processo legislativo faz com que não se evite abuso de poder ou benefícios a um grupo ou indivíduo do todo, o corpo político só pode se comprometer consigo mesmo e não pode ser injusto para si próprio. Designadas funções e definições para cada parte do *pacto*, fica clara a observação de Rousseau no *Emílio*:

Observamos que este ato de associação encerra um compromisso recíproco do público e dos particulares, e que cada indivíduo, contratando por assim dizer consigo mesmo, se encontra comprometido duplamente, a saber, como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. Observaremos ainda que ninguém estando preso aos compromissos que só assumiu para consigo,

⁵⁹Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p. 32.

a deliberação pública que pode obrigar todos os súditos em relação ao soberano, por causa das duas relações diferentes pelas quais cada qual é encarado, não pode obrigar o Estado em relação a si mesmo. Pelo que se vê que não há nem pode haver outra lei fundamental propriamente dita senão o pacto social. (ROUSSEAU, 1992, p.556)

O contrato será de comprometimento mútuo do indivíduo em relação ao Estado, e do Estado em relação ao indivíduo, a obrigação deve ser do cidadão em relação ao Estado. O Estado não deve se sujeitar a vontades particulares do homem, mas o homem deve conduzir sua vontade em benefício do todo, sujeitar o Estado a um cidadão particular seria prejudicar o todo em favor de um só membro. Portanto, o indivíduo abandona o seu amor-próprio, como motivações de caráter egoísta, e passa amar as leis, visto que o corpo político protegido pelas leis passa a ser também o corpo do cidadão particular. Gerard Lebrun bem explica esta condição: “Renunciar a esse estado de independência é portanto renunciar à possibilidade de utilizar cegamente uma força que, no fim das contas, não é tão vantajosa assim pra mim, a fim de obter a garantia de que minha vontade não mais encontrará *resistências*” (LEBRUN, 2006, p. 227). O homem deve estar ciente de que esta condição de indivíduo independente e isolado já não garante mais sua sobrevivência, assim deverá elevar-se à situação de *cidadão*.

Todavia, mesmo neste Estado parcialmente oposto ao estado de natureza, o homem ainda permanece livre. Como relata Leo Strauss: “uma sociedade livre pressupõe que os seus membros abandonaram a sua liberdade original ou natural em favor da liberdade convencional, isto é, da obediência às leis da comunidade ou às regras de conduta uniformes, para cuja elaboração cada um pode ter contribuído” (STRAUSS, 2014, p. 313). Ao passo em que o homem perde algumas vantagens da vida isolada, ele também adquire benefícios com a vida em sociedade:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só

então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas a sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. (...) O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. (ROUSSEAU, 1987, CS, p.36)

A motivação para abandonar o estado de natureza e firmar o *pacto* teve origem egoísta e individual, visando apenas a própria sobrevivência. A partir de então, cabe ao Legislador o papel de desnaturar e conscientizar os cidadãos sobre a importância de se pensar no coletivo e almejar a sobrevivência do todo. O Legislador seria, portanto, o primeiro a perceber os benefícios de se respeitar a vontade do todo e responsável por levar todo o corpo político a fazer o mesmo por meio de leis.

O estranhamento diante destas afirmações não seria incomum, caso não levássemos em conta que o Estado deva ser regido pela *vontade geral*, e o indivíduo por sua vontade particular, entenda-se que a vontade particular do indivíduo possa ser diferente, ou até mesmo contrária à vontade geral, mas a vontade geral seria relativa ao liame social, aquilo que há de comum entre todas as vontades particulares, buscando o bem comum⁶⁰. O erro, portanto, será exclusivo da vontade particular e nunca da vontade geral, já que esta visa o bem público e o povo jamais poderia ir contra si mesmo. Será a vontade geral que conduzirá as ações do Legislador em relação ao todo, ou seja, é a vontade do corpo político destinada ao próprio corpo político, por isso a possibilidade de se afirmar que no *contrato* rousseauiano o homem permanece tão livre quanto no estado de natureza. Na análise de Derathé: “que a vontade geral é a vontade de um cidadão qualquer quando, sendo consultado a respeito das questões que concernem à comunidade inteira, ele abstrai de seus preconceitos ou preferências pessoais, e dá um parecer que poderia, no direito, receber aprovação unânime” (DERATHÉ, 2009, p. 346). A vontade geral existiria sempre, porém, só seria conhecida quando solicitada e relativa

⁶⁰ Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p.35.

a assuntos coletivos, visando o liame social. Trata-se de um processo novo ao indivíduo recém saído do estado de natureza, quando estava acostumado a seguir seus impulsos e instintos, sem a necessidade de contenção e respeito a outrem, contudo, ainda assim haveria na vontade geral uma motivação particular que busca a própria conservação do cidadão – e consequentemente, do corpo político. Assim, temos a relevância do Legislador, como bem expõe Natália Maruyama:

Somente enquanto parte de um todo maior, isto é, enquanto membro do corpo político – cujo princípio diretor é a vontade geral que, presume-se equivocadamente, excluiria tudo o que se refere às particularidades, à vida privada ou aos interesses individuais –, o cidadão poderia reivindicar seus direitos. É nesse sentido que se costuma entender a tarefa do legislador como *desnaturalização* do homem. (MARUYAMA, 2001, p. 35)

Ora, é preciso desnaturalizar o homem à medida que se elimina o egoísmo e lhe dá noção de coletividade, caso contrário a sociedade não seria possível. Coletividade expressa pela opinião, pautada pelo bem comum e pela vontade geral, quando solicitada em assembleias públicas. A simples efetivação do *pacto* não implica o seu cumprimento automático, é preciso que sejam estabelecidos os parâmetros sob os quais súditos e soberanos agirão, como fica clara na observação feita por Fortes: “Para que as obrigações das partes contratantes se cumpram efetivamente é necessário que duas condições essenciais sejam dadas. Primeiro, que a *vontade geral* seja fixada, que o *bem comum* seja definido concretamente” (FORTES, 1976, p. 74). A manutenção do *pacto* só será garantida por mecanismos como a legislação e a educação, que façam prevalecer o bem coletivo em relação aos benefícios particulares. Para tanto, o Estado precisará de leis que priorizem a preservação dos interesses comuns, será por meio deles que o corpo político terá suas vontades particulares unificadas e atendidas⁶¹. Leo Strauss explica o processo de legislação rousseauiano:

⁶¹Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p. 53.

Votar uma lei significa conceber o objeto da vontade particular ou natural de cada um como objeto de uma lei, que é igualmente obrigatória e benéfica para todos; ou ainda, significa restringir o desejo egoísta de cada um tendo em conta as consequências indesejáveis que se seguiram se todos os outros também dessem livre curso a seus desejos egoístas. A legislação criada pelo corpo de toda a sociedade civil é, portanto, o substituto convencional da compaixão natural. (STRAUSS, 2014, p. 346)

É evidente que esta consciência coletiva, que busca a unanimidade, não é exposta naturalmente pelas vontades do homem, são necessários mecanismos que possibilitem o exercício da vontade geral, para que se tenha consciência de que escolhendo o que é melhor para o todo também beneficia a si mesmo: “Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos?” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 49).

Sob esta perspectiva podemos acreditar que a vontade geral já existe na particularidade das vontades humanas⁶², só não era evidenciada como tal, muito menos atribuída ao corpo político – afinal, este corpo já existia desde o *pacto*. Será justamente o *pacto* que possibilitará e exigirá a exteriorização da vontade geral, pois estabelece uma igualdade entre seus membros, “que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 50). Ora, esta coletividade já estava implícita àqueles que aderiram o *pacto*, pois buscavam melhores condições de sobrevivência, porém em conjunto, caso julgassem ser possível sobreviver bem em isolamento, assim conviveriam sem grandes conflitos no corpo político⁶³.

⁶²Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 47: “Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral”.

⁶³ Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p. 120: “Se, quando surge o pacto social, aparecem, pois, opositores, sua oposição não invalida o contrato, apenas impede que se compreendam nele: são estrangeiros entre os cidadãos”.

O homem só se compromete com o corpo político quando se sente parte deste, neste grupo há interesses em comum ao dele, e enxerga nesta condição facilidades que ele não teria no estado de natureza⁶⁴, é justamente o que fortalece o liame social e potencializa as chances do Estado perdurar, caso contrário não teríamos nada além de uma simples junção de vontades particulares. Fortes nos faz uma ressalva a esta relação entre indivíduo e sociedade, que nos é importante:

Não é pelo simples estatuto jurídico, que se regulam as relações entre seus membros, que uma República se distingue de simples agregado. O que distingue estas duas formas de ordenação social é a natureza do laço pelo qual se prendem uns aos outros os seus membros. Numa *Pátria*, os associados possuem todos uma só vontade e um só interesse, ao passo que na outra forma de associação a *união* que se verifica não vai além da simples justaposição dos egoísmos individuais. Esta última é o reino do *amor-próprio*, enquanto que a primeira é o reino do amor à ordem ou do amor à *Pátria*. (FORTES, 1976, p. 90)

Portanto, estão lançadas por Rousseau as bases que serviram para o processo de criação da legislação, será preciso introduzir costumes que fortaleçam o liame social e o patriotismo, cabe ao Legislador interpretar e legitimar a vontade geral em forma de lei, mantendo a vontade do corpo todo, impedindo a possibilidade de que vontades particulares usurpem seu lugar. Para tanto, não há procedimentos fixos ou modelos ideais de se legislar, a grandiosidade do Legislador está em conhecer o povo a quem legisla e interpretar o que seria mais viável ao Estado.

Na análise de Fortes “A *invenção* da máquina artificial do Estado é obra do Legislador” (FORTES, 1976, p. 97), será por meio das leis que o Estado se originará, de acordo com o pensamento do comentador. Como o próprio Rousseau diz: “Pelo pacto

⁶⁴ Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p. 51: “Que fazem que não fariam, mais frequentemente e com maior perigo, no estado de natureza, quando, dando-se combates inevitáveis, defendiam, com perigo da própria vida, aquilo que lhes serve para conservá-la? É verdade que todos têm de combater, quando necessário, pela pátria, mas também ninguém terá jamais de combater por si mesmo”.

social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 53). Mais uma vez o filósofo apresenta um modelo ideal, agora no âmbito do Direito, mas analisa o real, prático e possível: “Toda justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidades nem de governo, nem de leis” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 53). Como já fora apresentado neste trabalho, não convém deixar que o homem siga seus impulsos naturais, por isso serão necessárias leis artificiais para controlar a multiplicidade de vontades, unificando-as pela vontade geral manifesta nas leis. Isto não em sentido metafísico, mas prático e efetivo, sempre levando em consideração o liame social:

Quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei. (ROUSSEAU, 1987, CS, p.54)

O autor das leis seria, deste modo, o povo enquanto detentor da vontade geral, decidindo acerca de tudo o que envolve o corpo político. A lei estaria para o corpo político, como a vontade particular está para o cidadão. Em ambas encontramos a vontade geral, contudo nem sempre como algo prioritário, por vezes o julgamento que se faz da vontade geral é errôneo, disto resulta em leis que possam agradar apenas algumas parcelas do todo⁶⁵. Como Strauss nos recorda: “Os indivíduos esclarecidos podem ver o bem da sociedade, mas não há nenhuma garantia de que eles venham a abraçá-lo quando este estrar em conflito com seu bem privado” (STRAUSS, 2014, p. 348). Ora, se o homem fosse capaz de detectar sozinho a coletividade não seriam necessárias as leis, muito menos o Estado, permaneceria no estado natural, seguindo suas vontades particulares, sem interferir na vida de outras pessoas, muito menos sendo atrapalhado por eles. Como Fortes enfatiza: “Se o povo não é capaz de fazer o que manda

⁶⁵ Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p. 56.

o bem público inspirando-se nas suas próprias luzes e nos sentimentos, necessitando, para tanto, da declaração manifesta do bem público através de um sistema de leis, muito menos será capaz de elaborar este sistema de leis” (FORTES, 1976, p. 98).

O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. (...) Todos necessitam, igualmente, de guias. A uns [particulares] é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro [público], ensinar a conhecer o quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade do corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade do Legislador. (ROUSSEAU, 1987, CS, p.56).

Creio já ter exposto razões suficientes para a existência do Legislador, como uma figura necessária pela condição humana no início do *pacto*, além de sua importância para efetivação e manutenção deste *pacto*, como intérprete da vontade geral, guia que desnaturaliza o homem em seu egoísmo e lhe atribuindo patriotismo e coletivismo. Disto se percebe a grandiosidade do que é proposto ao Legislador, um “milagre”. Por isso Rousseau afirma que seriam precisos deuses para legislar. Afinal é característica desta função: conhecer a humanidade a ponto de prever o que seria melhor ao todo, sendo capaz de mudar a natureza humana – desprezando aquilo que já não se faz necessário em uma sociedade civil e acrescentando o que falta aos cidadãos –, além de ser externo ao corpo político, na medida em que não interfere na vontade geral, muito menos tira proveito das leis.

Evidentemente, que a divindade atribuída ao Legislador, como função ocupada pelo próprio Deus, não seja mais que uma metáfora utilizada pelo autor para enfatizar sua importância, porém não se trata de uma simples figura de linguagem sem maiores pretensões. Todos grandes Legisladores citados pelo autor utilizam da religião como forma de pautar e justificar as leis, porém estes não são deuses, ou seres sobrenaturais, são sábios que souberam como dar respaldo ao processo legislativo. A divindade é algo

recorrente na obra rousseauiana, seja em como um atributo teológico de fato, ou como ferramenta política – por objetivos específicos de nossos estudos, analisaremos apenas esta última situação. Fortes explica melhor a caracterização do Legislador como um deus: “O Legislador age como se fosse um emissário divino ou um deus feito homem, mas, na realidade, é simplesmente a razão encarnada e sua atividade é puramente racional. Individualidade excepcional, o Legislador é um *simulacro* da divindade” (FORTES, 1976, p. 100). A análise do comentador nos leva a uma interpretação da figura do Legislador como um homem cuja razão é evoluída a ponto de perceber os benefícios da racionalidade legislativa na sociedade civil.

Porém, há outras interpretações acerca da figura do Legislador, e a uma delas nos dedicaremos em específico. Leo Strauss não nega a necessidade de um guia para a sociedade, bem como a necessidade de se separar o bem comum dos benefícios particulares ao indivíduo, para estes dois problemas o comentador sugere:

A solução desse duplo problema é dada pelo legislador, ou pai da nação, isto é, por um homem de inteligência superior que, imputando uma origem divina ao código que ele elaborou, ou honrando os deuses com sua própria sabedoria, convence o povo da boa qualidade das leis que ele submete à votação e faz com que o indivíduo deixe de ser natural, transformando-se em cidadão. (STRAUSS, 2014, p. 348)

Até então, o comentador não apresenta diferenças em relação à definição dada nos trechos analisados. Entretanto, na sequência desta definição, o autor duvida da seriedade dos métodos utilizados pelo Legislador para persuadir a população a respeito da legislação por ele proposta. Uma vez que alcança seu objetivo, o Legislador não necessitaria mais de sua “divindade”, afinal sua função era apenas auxiliá-lo na persuasão do povo. Mas como lembra o comentador: “a sociedade tem a necessidade permanente de pelo menos um equivalente da ação, envolta em mistério e temor respeitoso, do legislador” (STRAUSS, 2014, p. 349). O Legislador deveria ter uma autoridade e “divindade” constantes na sociedade civil, a fim de que se desnaturalizasse

os cidadãos. Leo Strauss não nega a necessidade do Legislador, apenas sugere a substituição da figura humana ocupando este cargo, por algo que cumpra por completo suas atribuições:

Não resta dúvida de que a doutrina do legislador em Rousseau pretende muito mais elucidar o problema da sociedade civil do que sugerir uma possível solução prática, exceto quando tal doutrina prefigura justamente a função do próprio Rousseau. A razão específica pela qual ele teve de abandonar a noção clássica do legislador é que tal noção obscurece facilmente a soberania do povo, isto é, contribui, tendo em conta todos os fins práticos, para que a soberania plena do povo seja substituída pela supremacia da lei. (STRAUSS, 2014, p. 349)

Mesmo Rousseau defendendo que o Legislador não é nem magistrado, nem príncipe – pois “aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis não deve também governar os homens” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 58) –, Strauss ainda acredita que esta figura poderia contradizer a teoria da liberdade proposta pelo filósofo de Genebra. A grandiosidade da legislação parece muito árdua para ser confiada a um homem, por isso o comentador afirma que “a função originalmente confiada ao legislador deve ser deferida a uma religião civil (...) Apenas a religião civil conseguirá engendrar os sentimentos necessários no cidadão” (STRAUSS, 2014, p. 350).

Ainda no capítulo d’*O Contrato* sobre o Legislador, o filósofo nos apresenta a importância da religião para a legislação: “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” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 59). Neste ponto da obra, o filósofo nos recorda que todos os Legisladores ideais, por ele apresentados ao longo do texto, também recorreram à religião como ferramenta que sustenta e justifica o processo legislativo, atitude justificável pois: “Essa razão sublime, que escapa ao alcance dos homens vulgares, é aquela cujas decisões o Legislador põe na boca dos imortais, para guiar pela autoridade

divina os que a prudência humana não poderia abalar” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 59). Novamente, nos parece que o filósofo nos conduz por uma argumentação que parte do ideal para o real, ou seja, seria ideal que os homens seguissem as leis por consciência, mas como não o fazem, é preciso a intervenção do caráter divino.

Porém, a análise da religião civil feita neste capítulo não nos faz crer que está sendo proposta uma substituição da figura do Legislador – enquanto indivíduo – pela religião, ao que nos parece esta seria apenas uma das ferramentas utilizadas pelo Legislador, quiçá a mais importante ferramenta.

Sob o ponto de vista político-teológico, Rousseau definirá três tipos de religião: um primeiro modo que diz respeito ao indivíduo e ao superior a ele, sem a necessidade de cultos, templos, ritos, ou outras tradições religiosas; um segundo modo que seria a religião oficial do Estado, aquela que é imposta a cada cidadão, como se fizesse parte da vontade geral daquele corpo político, aqueles que não são devotos de tal religião são considerados como estrangeiros, infiéis e bárbaros; por fim, um terceiro modelo de religião que possui características das anteriores, nela o homem serve à religião e ao Estado ao mesmo tempo, em sua vida pública segue uma doutrina religiosa, porém em sua conduta particular não corresponde ao que defendia publicamente, deste modo não é nem cidadão, muito menos religioso, trata-se do pior tipo de religião, segundo o autor⁶⁶.

O primeiro modelo de religião, ou “cristianismo do Evangelho” – como o autor chama –, não é aconselhável ao modelo de religião civil ideal, pois deixa a responsabilidade da legislação a cargo do soberano, sem lhe dar respaldo algum, haja vista a individualidade do culto deste modelo religioso. Nela o homem não precisa da noção de coletividade, tão necessária para a manutenção das leis, seus devotos não possuem preocupações materiais e momentâneas, tendo em vista seu caráter espiritual e preocupado apenas com a vida futura, portanto, dificilmente entrariam em uma guerra pelo Estado, por exemplo. Nas palavras do filósofo: “O cristianismo só prega servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania (...) Os verdadeiros cristãos

⁶⁶ Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p. 141.

são feitos para ser escravos” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 141). Já em relação à segunda forma, dirá que seu ponto negativo é pregar o fanatismo, atribuir apenas à divindade toda a organização social e legislação. Torna os membros de Estado superiores em relação aos estrangeiros, o que fomenta as guerras de cunho religioso e a intolerância religiosa. Por fim, a própria definição do terceiro modelo já expõe suas imperfeições, a duplicidade da vida do homem, que ora é religioso, ora é cidadão, além da dupla servidão, para a filosofia rousseauiana não se pode servir a duas legislações, dois chefes: Deus e o Estado.

Há de se recordar que no estabelecimento do *pacto*, o poder que o soberano tem relação aos indivíduos só diz respeito àquilo que é de ordem pública, as crenças particulares do cidadão não podem ser determinadas pelo soberano. Porém, Rousseau defende que é preciso que os cidadãos tenham uma religião e ao Estado não importa qual:

Ora, importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. Quanto ao mais, cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas, pois, como não chega sua competência ao outro mundo, nada tem a ver com o destino dos súditos na vida futura, desde que sejam bons cidadãos nesta vida. (ROUSSEAU, 1987, CS, p.143)

O que nos é novidade neste trecho citado é a obrigatoriedade de uma religião para o cidadão, uma vez que a possibilidade de se ter vontades particulares já fora retratada neste trabalho e no capítulo *Do Soberano*. Esta religião com a função de fortalecer a moralidade do cidadão é a que o filósofo chama de *religião civil*, independente da sua doutrina, seus dogmas, crenças e demais características, ela será essencial para sociabilidade, pretende-se com isto criar bons cidadãos. Isto pois, os dogmas da religião civil são poucos e bem simples: “A existência da Divindade poderosa, inteligente,

benfazeja, providente e provisória; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis” (ROUSSEAU, 1987, CS, p.144). Ir contra a *religião civil* é ir contra o *pacto social*, ir contra as leis, algo que é passível de exclusão, como medida mais drástica proposta por Rousseau, a morte deste desertor.

Destarte fica claro a que se referia Leo Strauss quando dizia que à *religião civil* cabe a função do soberano, afinal ela prega a manutenção do *contrato social*, propaga a moralidade e sociabilidade, bem como leva ao respeito das leis. Estas são características essenciais para se garantir uma sociedade livre e com grandes chances de perdurar por um bom tempo. No entanto, a *religião civil* não está presente desde o início do corpo político, e o Legislador por sua vez surge com a criação do Estado, por isso Leo Strauss dirá:

À parte a religião civil, o equivalente da ação do legislador antigo é o costume. O costume também socializa as vontades dos indivíduos, independentemente da generalização das vontades que vêm à baila no ato da legislação. A lei é até precedida pelo costume. Pois a sociedade civil é precedida pela nação ou tribo, isto é, um grupo que se mantém coeso pelos costumes oriundos do fato de que todos membros do grupo estão expostos às mesmas influências naturais e são moldados por elas. (...) A sociedade civil estará mais próxima do estado de natureza no nível da humanidade (ou será mais saudável) quando se estruturar sobre as bases quase naturais da nacionalidade ou tiver uma individualidade nacional. O costume ou a coesão nacional é, para a sociedade civil, uma raiz mais profunda do que o cálculo, o interesse particular e, portanto, do que o contrato social. (STRAUSS, 2014, p. 350-351)

Os costumes são para Rousseau as leis mais importante de uma sociedade, são aquelas que se grava “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” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 69). As leis seriam divididas em: leis políticas, que dizem respeito à relação do Estado

com o soberano; as leis civis, que tratariam da relação entre os membros e o corpo inteiro; as leis criminais, que cuidam das punições ao indivíduo, recorrentes de descumprimentos das leis do próprio Estado; e por fim os costumes e opinião, sendo os costumes relacionados aos hábitos e a opinião ao aspecto racional da moral⁶⁷. Para o filósofo, os costumes e a opinião sustentam as outras leis, trata-se da “parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador” (ROUSSEAU, 1987, CS, p. 69).

O que Leo Strauss faz portanto, é atribuir maior valor aos costumes que o Legislador rousseauiano utiliza como ferramenta de legislação, o que ratifica a soberania popular e ao mesmo tempo não contradiz a teoria do Legislador d’*O Contrato*. Atribuir à religião civil, aos costumes ou opinião pública a função do Legislador seria uma solução para aqueles Estados que não encontram em algum indivíduo a figura “divina” do Legislador. Ainda assim haveria a necessidade de um cidadão que interpretasse tais costumes em forma de leis, porém a este cidadão não recairia a urgência de que este fosse “divino”, dotado de características que o distingue do resto do Estado, como o “pai da nação”, capaz de mudar a natureza humana e sem se beneficiar de tal circunstância. Direcionar estas características ao corpo político enquanto formador de costumes e opinião pública nos parece mais prático.

⁶⁷ Cf. ROUSSEAU, 1987, CS, p. 69.

4-Considerações Finais

O objetivo do presente trabalho foi buscar conciliar a teoria rousseauniana acerca da soberania popular e a figura do Legislador. Uma vez que ao povo fora atribuído o caráter legislativo do *pacto social rousseauniano* e ao Legislador coube a função de interpretar e guiar a vontade geral do corpo político em um processo legislativo contínuo. Nesta pesquisa, procuramos levantar os motivos que levaram a humanidade sair de seu estado mais primitivo de isolamento, a ponto de necessitar do auxílio alheio, assim como a evolução gradativa nas vontades humanas, saindo da liberdade natural, amor de si e perfectibilidade até o desejo pelo bem comum, matéria-prima do legislador. Assim se fez necessária, não só a análise deste processo na obra de Rousseau, mas do mesmo modo em seus antecessores, especificamente: Hugo Grotius, Samuel Puffendorf, além de seu amigo Denis Diderot. O objetivo desta retomada seria analisar as influências e críticas de Rousseau aos modelos de estado de natureza anteriores ao dele, e como um objetivo maior buscar nestes filósofos uma figura semelhante a do Legislador rousseaunino.

Rousseau compartilha, por exemplo, da ideia de Grotius que a origem do poder político estaria no povo. Contudo, o filósofo do direito natural não defende a permanência deste poder nas mãos do povo, ele pratica uma inversão em relação ao pensamento de Rousseau, pois atribui a um soberano o poder sob o povo, Grotius diz que: “chama-se soberano quando seus atos não dependem da disposição de outrem, de modo a poderem ser anulados a bel-prazer de uma vontade humana estranha” (GROTIUS, 2005, p. 175). Ou seja, para ele, o poder soberano não tem necessidade de dar explicações ao povo sobre seus atos, e muito menos escutar a vontade do povo. Defende ainda, que o objeto comum do poder soberano seja o Estado, associação organizada e perfeita, e por sua vez o objeto próprio será o indivíduo ou a assembleia que detém tal poder. Assim, o povo não participa do poder soberano, mas lhe dá suporte para que sejam tomadas decisões por ele. O autor holandês anula a liberdade natural ao homem, possibilitando a existência da alienação das vontades individuais do homem em prol de um soberano. Ao fim da análise feita neste trabalho sobre Grotius fica, portanto,

clara a impossibilidade da figura do Legislador em sua obra, uma vez que não é dado ao povo a oportunidade de ter vontades políticas, muito menos a necessidade de interpretá-las no ato de legislar. Do mesmo modo não há a necessidade de se consultar a opinião pública, pois isto só cabe ao soberano, que não depende da disposição de outrem.

Já em relação ao jurista alemão Samuel Pufendorf, também percebemos diferenças entre o estado de natureza defendido por ele e aquele apresentado por Rousseau. Como muitos outros que analisam este processo de socialização, Pufendorf também atribui ao homem natural características do homem civil, como a miséria e uma infelicidade característica ao período, afirmando que ao homem neste estado só cabe a espera pela morte. Para ele, o convívio sempre foi presente na vida do homem, desde as primeiras famílias até a sociedade organizada por leis e regras, o que torna a autoridade sempre presente, seja ela patriarcal ou divina. Na passagem que há das sociedades iniciais ao Estado organizado, Pufendorf se aproxima da filosofia de Rousseau, o jurista enxerga a necessidade de se buscar o bem público – algo próximo ao bem comum rousseauiano – para o bem da sociedade, contudo, tal bem da sociedade seria a sujeição do indivíduo em prol de um soberano, ou seja, visando o bem do todo, o homem abre mão de sua soberania e a transfere para outrem, na esperança de que este estaria mais apto para o poder. Algo inadmissível para Rousseau, que defende a soberania popular e a não representatividade das vontades. Entretanto, o autor alemão ainda detecta a presença de homens que não aceitam facilmente tal sujeição, a este será preciso uma maior persuasão, aqui, poderíamos fazer alusão à prática do Legislador rousseauiano. Mas ao contrário, Pufendorf propõe o poder na mão de poucos homens, pois assim se manteriam aqueles que não aceitam a sujeição sob um controle maior e mais rígido. Concluimos também, que a necessidade de um legislador será mais evidente em Rousseau do que em Pufendorf, visto que para o pensador genebrino será preciso orientar as vontades particulares na formação de uma vontade geral e para o jurista alemão cabe ao soberano a legislação.

Se em relação às críticas proferidas aos jurisconsultos não existiram tantos conflitos diretos e debates acalorados, tendo em vista a incompatibilidade temporal dos autores, o mesmo não se pode dizer das observações aos pensamentos de Diderot, contemporâneo a Rousseau e, por determinado período, confidentes. Diderot incentivou

Rousseau a participar do concurso da academia de Dijon, além de convidá-lo para escrever os verbetes sobre música da Enciclopédia. Ainda assim, Rousseau não poupou críticas ao verbete “direito natural”. Seguindo a dinâmica do que já fora utilizada em relação a Grotius e Pufendorf, analisamos primeiramente a passagem do estado de natureza para um estado com leis, almejando encontrar a necessidade da figura de um legislador como o proposto por Rousseau. Diderot propõe características sociais ao homem no estado de natureza, como por exemplo a racionalidade, e aquele homem que não utilizar sua razão natural para conter suas paixões, ou for privado de suas condições naturais, não poderá responder por si, cometerá ações contra a humanidade. Ora, vê-se também que a moralidade fora relacionada do mesmo modo a este homem natural. Todavia, a influência destas paixões anula qualquer entendimento por parte do homem injusto, em relação a qualquer julgamento ou censura por aqueles que ainda raciocinam de maneira justa. Esta seria a condição do estado de natureza posterior à era de ouro, atribuída a Rousseau, não o estado de natureza mais puro, uma vez que para ele, só fora dado ao homem por natureza aquilo que lhe seria necessário para sobreviver isolado em natureza, excluindo-se automaticamente destas características a razão e a moralidade. Caso as condições desse estado fossem alteradas a sobrevivência humana não estaria mais garantida por forças naturais e isoladas, por isso seria necessário o auxílio de outros da mesma espécie. Ao passo que a aproximação entre os homens se faz necessária pelas mudanças na natureza, ela também cria malefícios que nem mesmo o empenho de todo gênero humano seria suficiente para remediar toda situação. O homem enfrenta ao menos duas novidades neste estágio: a insuficiência de suas forças naturais diante das dificuldades encontradas na natureza; e a necessidade de se conviver com outros da mesma espécie. Portanto, se a condição em que o homem se encontra é artificial, a solução também deverá ser. Ao contrário do que propõe o direito natural, de Diderot e seus adeptos, pois se assim fosse prevaleceria a lei do mais forte, que pela natureza tem maior domínio em relação aos outros, o que ficou conhecido como o “pacto dos ricos” no *Segundo discurso*. Esta condição de pacto que permitirá a existência do “raciocinador violento”, será alguém que não vê benefícios em um pacto em que individualmente se sente prejudicado. Em um pacto pautado pela vontade geral e pela consciência do bem comum tal indivíduo não teria condições de existir, não caberia a Rousseau um membro

independente em relação ao corpo político, como apresentado no texto, é possível a existência de vontades particulares concomitantes à vontade geral, contudo só a vontade geral pode ser exteriorizada em assembleias e em atos públicos. Para que isto ocorra é essencial a pedagogia e a conscientização acerca do bem comum e o legislador para orientações sobre a vontade geral. Ora, fica evidente que na filosofia de Diderot a figura do legislador é necessária.

Pela análise do texto apresentado nos parece claro que a necessidade do Legislador não é algo exclusivo a Rousseau. Contudo, os diferentes filósofos aqui estudados apresentaram diferentes respostas para estas necessidades, nada tão específico quanto o Legislador rousseauiano. A soberania atribuída ao povo, e, consequentemente, o poder de legislar entregue da mesma forma ao povo, são os diferenciais do contrato social de Rousseau, bem como a figura do Legislador que não legisla de fato, mas interpreta a vontade geral, os costumes e ao opinião pública, em forma de leis. Tendo isto em mente, passamos aos estudos sobre o estado de natureza exposto no *segundo discurso* e o consequente início da sociedade – período estudado inicialmente no segundo discurso e nos primeiros capítulos d’*O Contrato*. Com isto pretendemos mostrar que, mesmo não sendo explícita desde o início, a figura do Legislador já pairava sobre seus textos, explicitando-se no capítulo VI do livro II d’*O Contrato*, como uma consequência do que fora exposto anteriormente.

Na obra mais famosa de Jean-Jacques nos é apresentada de fato a função do Legislador como organizador do corpo moral e político, desde a forma política atribuída ao Estado até as leis mais simples e não-escritas que os cidadãos devem seguir. Por isso, ainda fora necessário analisar as diferenças de comportamento entre o homem em sua vida particular e o cidadão e a vontade geral. Nesta análise nos ficou claro que a opinião pública, os costumes e ainda a religião civil são fundamentais para a manutenção e predominância da vontade geral no processo legislativo. Alguns comentadores chegam a afirmar que estes seriam de fato o Legislador rousseauiano, ponto de vista que concordamos para conciliar soberania popular e Legislador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Rousseau

1. ROUSSEAU, J-J. **Do Contrato Social**. Tradução: Lourdes Santos Machado. Introduções e Notas: Paul Arbousse-Batide; Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro, RJ. Editora Globo, 1962. (Obras Políticas. Volume II).
2. _____. **Da Sociedade Geral do Gênero Humano: Capítulo II do Manuscrito de Genebra**. Tradução: Lourdes Santos Machado. Introduções e Notas: Paul Arbousse-Batide; Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro, RJ. Editora Globo, 1962. (Obras Políticas. Volume II).
3. _____. **Carta a D'Alembert sobre os Espetáculos**. Tradução: Lourdes Santos Machado. Introduções e Notas: Paul Arbousse-Batide; Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro, RJ. Editora Globo, 1958. (Obras Políticas. Volume I).
4. _____. **Considerações sobre o Governo da Polônia**. Tradução: Lourdes Santos Machado. Introduções e Notas: Paul Arbousse-Batide; Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro, RJ. Editora Globo, 1962. (Obras Políticas. Volume II).
5. _____. **Projeto de Constituição para Córsega**. Tradução: Lourdes Santos Machado. Introduções e Notas: Paul Arbousse-Batide; Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro, RJ. Editora Globo, 1962. (Obras Políticas. Volume II).
6. _____. **Ensaio sobre a Origem das Línguas**. Tradução: Lourdes Santos Machado. Introduções e Notas: Paul Arbousse-Batide; Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro, RJ. Editora Globo, 1962. (Obras Políticas. Volume II).
7. _____. **Do Contrato Social**. Tradução: Lourdes Santos Machado. Introduções e Notas: Paul Arbousse-Batide; Lourival Gomes Machado. São Paulo, SP. Editora Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores. Volume I).
8. _____. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Tradução: Lourdes Santos Machado. Introduções e Notas: Paul

Arbousse-Batide; Lourival Gomes Machado. São Paulo, SP. Editora Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores. Volume II).

9. _____. **Emílio: Ou da Educação.** Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, RJ. Editora Bertrand Brasil, 1992.

Outras referências

1. _____. **Rousseau: da servidão à liberdade.** In: WEFFORT, Francisco C. (org.) Os Clássicos da Política. São Paulo, Editora Ática, 2004, vol. 1.
2. _____. **O Direito da Guerra e da Paz.** Tradução: Ciro Mioranza. 2.ed. Ijuí, RS. Editora Unijuí, 2005. Volume II.
3. _____. **Paradoxo do Espetáculo: *Política e Poética em Rousseau.*** São Paulo, SP. Editora Discurso Editorial, 1997.
4. _____. **Rousseau e o Bom Selvagem.** São Paulo, SP. Editora FTD, 1989.
5. DERATHÉ, R. **Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo.** Tradução: Natália Maruyama. 2.ed. São Paulo, SP. Editora Barcarolla & Editora Discurso Editorial, 2009.
6. DIDEROT, D; D’ALEMBERT, J.R. **Verbetes Políticos da Enciclopédia.** Tradução: Maria das Graças de Souza. São Paulo, SP. Editora Unesp, 2006.
7. DIDEROT, D. **Obras II Estética, Poética e Contos; *Paradoxo sobre o comediante.*** Tradução: Jacó Guinsburg. São Paulo, SP. Editora Perspectiva, 2000.
8. FORTES, L.R.S. **Rousseau: da Teoria à Prática.** São Paulo, SP. Editora Ática, 1976.
9. GROTIUS, H. **O Direito da Guerra e da Paz.** Tradução: Ciro Mioranza. 2.ed. Ijuí, RS. Editora Unijuí, 2005. Volume I.

10. HOBBS, T. **Leviatã: Ou matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução: João Paulo Monteiro & Maria Beatriz Nizza da Silva. 2.ed. São Paulo, SP. Editora Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
11. JAEGER, W.W. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução: Arthur M. Parreira. São Paulo, SP. Editora: Martins Fontes, 1994.
12. LEBRUN, G. **A Filosofia e sua História**. São Paulo, SP. Editora: Cosacnaify, 2006.
13. LOCKE, J. **Segundo Tratado sobre o Governo**. Tradução: Anwar Alex & E. Jacy Monteiro. 2.ed. São Paulo, SP. Editora Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
14. MAQUIAVEL, N. **Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Tradução: MF. São Paulo, SP. Editora: Martins Fontes, 2007.
15. MARUYAMA, N. **A Contradição entre o Homem e o Cidadão: *Consciência e Política segundo J.-J. Rousseau***. São Paulo, SP. Editora: Humanitas-FFLCH/USP, 2001.
16. MONTEAGUDO, R. **Entre o Direito e a História: *A concepção do legislador em Rousseau***. São Paulo, SP. Editora Unesp, 2006.
17. MOSCATELI, R. **Como os acidentes da natureza se transformam em eventos catastróficos para o ser humano?**. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), v. 21, p. 78-88, 2012.
18. NASCIMENTO, M. M. . **O contrato social - entre a escala e o programa**. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 17, p. 119-129, 1988.
19. PISSARA, M. C. P., **Rousseau: a política como exercício pedagógico**. São Paulo, SP. Editora: Modera, 2003
20. PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Tomo I. Tradução: Aurélio Pérez Jiménez. Madrid. Editorial Gredos, 1985.

21. PORTICH, A. **A Vontade Geral Como Modelo Ideal: Estética e Política em Diderot**. Rapsódia almanaque de filosofia e arte. São Paulo, SP, n 7, 2013.
22. PRADO Jr., B. **A retórica de Rousseau**. São Paulo, SP. Editora: Cosac Naify, 2008.
23. PUFENDORF, S. **Os Deveres do Homem e do Cidadão: *De Acordo com as Leis do Direito Natural***. Tradução: Eduardo Francisco Alves. 1.ed. Rio de Janeiro, RJ. Editora Topbooks, 2007.
24. RILEY, P. **The General Will Before Rousseau: the Transformation of the Divine into the Civic**. Princeton. Princeton University Press, 1988.
25. STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau: *a transparência e o obstáculo***. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo, SP. Editora Schwarcz, 2011.
26. STRAUSS, L. **Direito Natural e História**. Tradução: Bruno Costa Simões. São Paulo, SP. Editora: Martins Fontes, 2014.