UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA

MARCIO MORENA PINTO

A legitimidade do estado civil na teoria política de Jean-Jacques Rousseau

v. 1

São Paulo
2007

MARCIO MORENA PINTO

A legitimidade do estado civil na teoria política de Jean-Jacques Rousseau

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Milton Meira Nascimento

v. 1

São Paulo
2007

FOLHA DE APROVAÇÃO

Marcio Morena Pinto
A legitimidade do estado civil na teoria política de Jean-Jacques Rousseau.

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Política

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

Aos meus pais por tudo o que me deram nestes anos. Sem o seu labor, sacrifício, exemplo e, sobretudo, amor, nada teria sido possível.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento, pela orientação deste trabalho, por sua disposição, compreensão e apoio durante todo o processo de pesquisa e redação.

Ao Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, com quem tive a oportunidade de ter minhas primeiras aulas na área da Filosofia Política, agradeço as oportunas críticas e sugestões feitas na qualificação.

À minha estimada amiga Marlene, pelo constante incentivo aos meus projetos acadêmicos.

Às funcionárias da secretaria do Departamento de Filosofia, agradeço a atenção e gentileza nas pessoas de Maria Helena de Souza e Marie Márcia Pedroso.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) agradeço pela concessão da bolsa de mestrado que me permitiu a realização desta pesquisa.

“(...) J´aurois voulu naître dans un païs où le Souverain et le peuple ne pussent avoir qu´un seul et même intérêt, afin que tous les mouvements de la machine ne tendissent jamais qu´au bonheur commum; ce qui ne pouvant se faire à moins que le Peuple et le Souverain ne soient une même personne (...).”

(Dedicace, Sur l´Origine de l´Inegalité, p. 112)

RESUMO

PINTO, M. M. **A legitimidade do estado civil na teoria política de Jean-Jacques Rousseau.** 2007. 135 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

O objetivo deste trabalho é conduzir um estudo sobre o tema da legitimidade do Estado civil no *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, por meio da análise da construção e do desenvolvimento de sua teoria política, bem como dos principais conceitos a ela inerentes.

Palavras-chave: contrato social - legitimidade – legalidade - soberania - vontade geral.

ABSTRACT

PINTO, M. M. **A legitimidade do estado civil na teoria política de Jean-Jacques Rousseau.** 2007. 135 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

The objective of this work is to focus the theme of legitimacy of the civil State on Jean-Jacques Rousseau´s *Social Contract*, analyzing the construction and development of his political theory, as well as his most important concepts related with it.

Palavras-chave: social contract – legitimacy – legality - sovereignty - general will.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 09

2. A LEGITIMIDADE DO ESTADO CIVIL BASEADA NO FALSO CONTRATO: A BUSCA PELA ESSÊNCIA DO HOMEM E A INSTITUIÇÃO DA DESIGUALDADE SOCIAL 20

3. OS CONCEITOS DE LEGITIMIDADE E DE LEGALIDADE E SUA INTERPRETAÇÃO NA TEORIA CONTRATUALISTA DE ROUSSEAU 43

4. O PAPEL DA VONTADE GERAL COMO FUNDAMENTO DA LEGITIMIDADE DO ESTADO E SUA MANIFESTAÇÃO POR MEIO DA LEI 58

5. A MANUTENÇÃO DA ORDEM CIVIL LEGÍTIMA: A SUBSISTÊNCIA DO ESTADO MEDIANTE UM BOM GOVERNO VERSUS SUA DEGENERAÇÃO..... 91

6. CONCLUSÃO 124

REFERÊNCIAS 132

1. INTRODUÇÃO.

O grande tema da teoria política de Jean-Jacques Rousseau no *Contrato Social*[1] é inegavelmente o da fundamentação da legitimidade do Estado civil na soberania do povo, entendido por ele como um corpo coletivo formado pela totalidade dos cidadãos que estão submetidos às leis[2]. Trata-se de um conceito inovador para a sua época que foi incorporado posteriormente pela maioria dos regimes políticos democráticos.

Dada a importância e a atualidade de sua obra política, além do interesse que ela nos desperta, resolvemos dedicar-nos ao seu estudo, tomando como objetivo do

[1] As referências à obra de Jean-Jacques Rousseau contidas nesta dissertação estão baseadas na edição crítica da Pléiade, publicada em 5 volumes, chamados aqui: *OC I*, *II*, *III*, *IV* e *V*. Ver: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliotèque de la Pléiade. 5v. V.1: 1959, V.2: 1961, V.3: 1964, V.4: 1969 e V.5: 1995. A tradução em língua portuguesa do *Contrato Social* que utilizamos foi a da coleção "Os Pensadores". Ver*: Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 7-151.
[2] *Du Contract Social, OC III*. p. 362.

presente trabalho o tema da legitimidade, partindo do percurso teórico desenvolvido pelo filósofo no *Contrato Social*.

A preocupação de Rousseau pelo tema da legitimidade fica clara desde o primeiro capítulo do *Contrato*, quando anuncia ao leitor o assunto sobre o qual se dedicará: "Quero buscar se na ordem civil pode haver alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser"[3].

Por meio do *Contrato* Social, o filósofo edifica os princípios do direito político que deverão servir de inspiração à conformação de um governo legítimo. Em outras palavras, Rousseau estabelece nessa obra conceitos como o de "vontade geral" e o de "soberania popular", os quais os governos devem tomar por base no momento de elaboração de suas leis para que possam ser efetivamente considerados legítimos.

Como esclarece Derathé, Rousseau se propõe então mostrar em que condições uma autoridade pode ser legítima e, por conseqüência, denunciar as autoridades que não o são[4]. É comparando o "dever ser" com o *status quo* vigente que o filósofo estabelecerá a crítica radical de toda a estrutura do poder de sua época, passando em revista todas as formas de organização política no plano do direito em busca de um estágio intermediário que poderíamos chamar de "poder ser": uma adequação do "dever ser" à realidade dos fatos.

Como comenta Nascimento, Rousseau expõe o poder em toda a sua transparência, não existindo mais segredos no Estado. O rei não pode mais esconder suas

[3] *Id. ibid*. p. 351.
[4] DERATHÉ, Robert. Em: "Introductions", *OC III*. p. CIV.

maquinações secretas, e o povo também não pode mais compactuar com o poder pela sua ausência da vida pública ou pela ignorância em relação aos negócios públicos. "Cidadãos honestos, usurpadores, ricos, pobres, todos aparecem no palco da política com os seus papéis bem definidos"[5].

Rousseau inicia sua trajetória até a questão da legitimidade com a obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, por meio da qual oferece um estudo histórico da sociedade, demonstrando como é possível existir uma legitimidade desprovida de qualquer ideal de justiça.

Para demonstrar essa possibilidade, o filósofo reconstitui hipoteticamente o ingresso do homem na ordem civil por meio de um pacto social proposto pelo rico, cujo verdadeiro objetivo é manter sua opressão sobre a maioria da comunidade, oferecendo por meio de engodo a segurança de que os dois principais valores do homem estariam garantidos numa organização política: igualdade e liberdade. Daí a célebre frase rousseauniana: "Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade"[6].

É com o *Segundo Discurso* que Rousseau inicia a grande questão em relação ao fundamento das instituições políticas e das leis: a legitimidade consiste na simples conformidade à ordem vigente e ao cumprimento da legislação, mesmo que esta esteja destituída de qualquer valor de justiça? Ou só é legítimo o governo cujos administradores e as leis cumpram a vontade geral do povo, mesmo que este muitas vezes não saiba o que é melhor para si?

[5] NASCIMENTO, Milton Meira do. "*O Contrato Social" ou as ilusões do jogo do poder.* Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1978. p. 6.
[6] *Sur l´origine de l`inégalité, OC III*. p. 177

Depois de demonstrar que o estabelecimento de um governo traz um vício que é a tendência a se perpetuarem no plano político os interesses privados do rico, concedendo à desigualdade um valor de instituição e destruindo a liberdade natural do homem, Rousseau passa a desenvolver suas idéias não mais no campo da história hipotética, mas no da política, em seu *Contrato Social*.

Como observou Jouvenel, o *Contrato* é a "incursão de um moralista no campo das instituições civis"[7], ou seja, Rousseau oferece aos seus leitores uma análise não só moral, mas também política do que seria uma sociedade civil legítima, em oposição a uma sociedade corrompida - como é a de seu tempo -, mantendo-se no plano do dever ser, embora tenha recorrido muitas vezes a exemplos retirados da Idade Antiga, principalmente da República de Roma.

Rousseau busca os pilares sobre os quais pode sustentar-se o edifício de um Estado civil legítimo, refutando as teorias que procuravam estabelecer um direito com fundamento na força e na violência. Segundo ele:

> "Posto que nenhum homem tenha uma autoridade natural sobre o seu semelhante e que a força não produz qualquer direito, restam então somente as convenções como base de toda a autoridade legítima entre os homens. (...) Dizer que um homem se dá gratuitamente, é afirmar uma coisa absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, pelo fato de que aquele que o faz não se encontra em seu juízo perfeito. Dizer a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos: a loucura não cria direito"[8].

O princípio do *Contrato* é edificar um corpo político legitimado na soberania popular, mas também é constituir cidadãos à imagem e semelhança uns dos outros, ou seja, colocar aos homens num mesmo patamar de igualdade no plano das decisões

[7] JOUVENEL, Bertrand de. *Essai sur la politique de Rousseau*. Genève: Bourquin, 1947. p. 16.
[8] *Du Contract Social, OC III*. pp. 355-356.

políticas. O problema de Rousseau é pensar o indivíduo e a sociedade ao mesmo tempo, integrados, um pelo outro, sem recorrer à ficção de uma representação do poder, uma relação que tende a deixar o indivíduo à margem da vida política, pois a representação política em si mesma já se constitui como negação da liberdade do cidadão de ser seu único representante.

Rousseau segue então a premissa de Hugo Grócio que diz que "um povo é um povo antes de se dar um rei"[9]. O ato de dar-se um rei supõe uma deliberação pública: a existência de uma sociedade civil que possa decidir por si e instituir o governo que mais lhe pareça adequado.

O homem chega a esse ato mediante um "contrato social" que exige o consentimento unânime de quantos dele participem. Por esse pacto cada qual põe sua pessoa e seus poderes à disposição de uma "vontade geral" que emana de um corpo moral e coletivo criado pela associação de todos. Seguindo essa vontade geral, o povo não se deixará enganar por falsas promessas e não mais cairá em trapaças criadas astuciosamente pelo rico.

Para Rousseau, cada um contrata com todos, abolindo-se a distinção entre governantes e governados em proveito de uma entidade única: o povo. Nenhum contrato pode existir senão em razão da soberania inalienável deste povo que faz do corpo administrativo (o príncipe) - um mero executor das leis por ele escolhidas, mas não o seu representante, já que na teoria política rousseauniana, no plano da soberania, fica abolida a representação.

O pacto do *Contrato Social* baseia-se na virtude política e, segundo o que se afirma no Capítulo VIII, a passagem do estado de natureza para o estado civil tem como

[9] *Id. ibid*. p. 359.

conseqüência a substituição dos instintos por uma moral inspirada no ideal de justiça: valor que deverá legitimar o novo poder constituído pelo povo. Toda a concepção rousseauniana parte do reconhecimento de que as decisões pertencem sempre ao povo; "o corpo soberano".

Ao dedicar-se a uma análise mais política e moral do Estado, parece que Rousseau quis retificar suas idéias pessimistas defendidas doze anos antes da publicação do *Contrato*, na já citada obra na qual mostrou como o homem se havia degenerado ao passar do estado de natureza para o estado civil: o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755).

Com essa obra, Rousseau inaugura um horizonte antropológico novo, colocando a questão da liberdade e da servidão como mediação central entre cultura e moralidade. Já no seu *Discurso sobre as ciências e as artes* (1751), ele havia demarcado bem o seu campo de investigação, principalmente pela crítica da idéia de progresso, segundo a qual os homens estariam sempre melhores.

Rousseau não partilhava esse otimismo histórico, afirmando no *Primeiro Discurso* que a civilização fez o homem perder a virtude, tese que se mantém no essencial, cinco anos depois, em seu *Segundo Discurso*, no qual, pela análise da gênese histórico-hipotética da humanidade, construída com a passagem do estado de natureza para o estado civil, ele assinala o caráter social da desigualdade, assumindo, portanto, uma resposta negativa à proposta do concurso da Academia de Dijon.

Nessa configuração histórico-hipotética ele dirá que os homens viviam num estado de natureza, sadios, "bons" e felizes, encontrando no instinto todo o necessário para

viver, cuidando unicamente de sua própria sobrevivência, até o momento em que é instituída a propriedade privada e uns passam a trabalhar para outros; fator gerador da servidão e das misérias sociais[10].

A construção teórica desenvolvida no *Segundo Discurso* centra-se na desigualdade e na servidão existentes na ordem civil e que foram instituídas por meio de um falso processo de construção das leis, as quais serviram apenas para perpetuar o poder dos ricos. Essa obra deixa transparecer certa nostalgia do estado feliz em que vivia o "bom selvagem" antes que fosse introduzida uma diferenciação entre o rico e o pobre, o poderoso e o fraco, o senhor e o escravo, e que predominasse a lei do mais forte.

Rousseau procura fazer um retrato físico, metafísico e moral do "homem da natureza", trabalhando para destruir a idéia de um fundamento natural da desigualdade, a fim de mostrar que suas verdadeiras raízes estão na passagem para o estado civil. Com o *Segundo Discurso*, Rousseau chegará à tese essencial de que a desigualdade é o resultado de um longo processo de relações sociais que o homem constrói na sua história.

O filósofo conclui que a virtude do homem do estado de natureza é uma espécie de bondade negativa, baseada na ignorância do bem e do mal, e o passo ao estado civil, mediante o pacto social, dá lugar a uma bondade e justiça positivas, nas quais intervém a consciência de sentir-se obrigado a respeitar a liberdade e os bens dos demais para que os seus próprios sejam também respeitados.

Para superar a visão pessimista dos *Primeiro* e *Segundo Discursos* é que

[10] *Sur l´origine de l´inégalité, OC III*. p. 152.

Rousseau escreverá o *Contrato Social*. Se o *Discurso sobre a desigualdade* procurou estudar a questão de fato, ou seja, a história de como a desigualdade surgiu e de como foi legitimada na ordem civil para garantir o direito de propriedade, o *Contrato Social* deve ser visto como uma teoria do direito político.

Pode-se dizer que a partir do *Contrato* Rousseau renuncia à explicação histórica e insere-se no campo da política, sem deixar de lado o da moral, crendo que a idéia de natureza não era apropriada para se pensar o político. Tampouco o fato o era, porque o fato nunca é o direito, e o exame do direito positivo nunca constituiria o direito político, o que se justifica com a já citada farsa do processo de construção das leis no *Segundo Discurso*, no qual através da força e do ardil o rico conseguiu instituir leis que o privilegiassem exclusivamente em detrimento do interesse da maioria da sociedade.

Diante desta situação, não se poderia tomar o fato para chegar-se a um modelo político exemplar, já que a realidade não servia de parâmetro para o melhor paradigma político, para o "dever ser". Também não era possível dar-se conta da realidade política por meio do simples exame do direito positivo vigente, do que é. Era necessário que existissem princípios de direito político por meio dos quais se pudesse fazer uma verdadeira avaliação[11].

Essa foi, aliás, sua crítica a Montesquieu, cuja análise do tema em questão se resumiu à verificação de como os povos de fato se governavam, sem importar-se em saber se esses governos eram ou não legítimos. No *Contrato Social*, Rousseau trabalhará então para resolver esta questão, propondo uma correção do processo histórico que corrompeu a

[11] *Émile, OC IV*. p. 836.

humanidade, colocando-a sob grilhões.

O filósofo vislumbrou em sua obra a possibilidade de existência de um pacto entre os membros da sociedade que garantisse a manutenção de sua liberdade por meio do estabelecimento de um processo legislativo legítimo, não corrupto, que pudesse atender aos anseios do povo expressos na vontade geral. Como analisa Nascimento:

> "É, pois, com o objetivo de configurar todo o quadro do poder com todas as suas características essenciais que Rousseau irá elaborar o *Contrato Social*, um tratado de política, mais precisamente, dos princípios do direito político, que, em vez de um programa de ação, se constitui acima de tudo como a condição de possibilidade de toda instituição política, isto é, a grande escala que permitirá uma leitura cuidadosa do real"[12].

A criação de uma comunidade política fundada na soberania popular diferencia o contrato social rousseauniano de outros que o precederam, como o de Hobbes, que implica que todos abram mão de seus direitos em favor de um poder absoluto de um só homem ou de uma assembléia, ou o de Locke que, se bem garante os direitos individuais, supõe um contrato bilateral com o qual os particulares cedem sua liberdade a um homem ou grupo de homens.

A tarefa a que se propõe Rousseau no *Contrato Social* é a de criar os princípios fundamentais e as regras institucionais do que chamamos atualmente ordem pública, criando um corpo social novo, cujo mecanismo decisório deve ser a vontade geral, fonte de todo o poder político. O problema sobre o qual Rousseau se debruça é o da constituição do poder político.

[12] NASCIMENTO, Milton Meira do. *Op. cit*. p. 10.

Ainda que sua filosofia política seja toda desenvolvida no plano da teoria, do "dever ser", ela servirá para analisar o porquê da existência de sociedades corrompidas e para oferecer um modelo de como instituir e manter um governo erigido sob a soberania popular, inspirando o que "pode ser". A legitimidade está exatamente na busca de um arranjo possível dos princípios de direito político plasmados no *Contrato* considerando-se as condições concretas da sociedade,

Rousseau estava consciente das grandes dificuldades que supunha sua teoria da soberania popular que dava aos cidadãos o exercido do poder legislativo: "o povo por si quer sempre o bem, mas não o vê. A vontade geral é sempre reta, mas o juízo que a guia nem sempre é claro"[13]. E às vezes parece vencido pelo desânimo: "Para descobrir as melhores regras da sociedade que convenham às nações, seria preciso uma inteligência superior que visse todas as paixões dos homens e que não experimentasse nenhuma"[14].

No capítulo VII do Livro II, ele tenta resolver essa dificuldade tratando da figura do legislador e do papel a ser desenvolvido por ele. Rousseau retoma um tom pessimista ao dizer que "aquele que se atreve a instruir um povo deve sentir-se em condições para mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo (...), tirando-lhe suas próprias forças para dar-lhe outras que lhe são estranhas e das quais não pode fazer uso sem a ajuda dos demais"[15].

Apesar de todo o pessimismo, Rousseau acredita que dentro de uma sociedade corrompida, o único que pode ser salvo é o homem, o indivíduo em si, e é por isso que Rousseau acabará optando por uma via pedagógica ou modelo educativo, escrevendo

[13] *Du Contract Social, OC III*. p. 380.
[14] *Id. ibid.* p. 381.
[15] *Idem.*

concomitantemente ao *Contrato* o seu *Emílio*, um tratado de educação que visa fazer com que o homem se beneficie das vantagens do estado civil sem se deixar depravar com seus abusos. Segundo Launay:

> "Rousseau sabe que é ilusório querer educar um homem livre numa sociedade onde a desigualdade domina e que é ilusório esperar transformar a sociedade se não se dispõe de homens livres, prontos para se sacrificarem por essa liberdade, pela igualdade de todos perante a lei; é preciso, portanto, fazer as duas coisas ao mesmo tempo: 'É preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade' (Livro IV). É precisamente por isso que ele escreveu ao mesmo tempo o *Emílio* e o *Contrato Social*"[16].

Com a prévia leitura do *Emílio* e a análise do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os* homens, nos dedicaremos ao estudo do *Contrato Social*, examinando todos os principais conceitos inerentes à teoria política rousseauniana, conduzindo o presente trabalho pela busca das condições de possibilidade de uma ordem social legítima.

[16] LAUNAY, Michel. "Introdução". Em: *Emílio ou da educação*. Tradução de Sérgio de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. XXII.

2. A LEGITIMIDADE DO ESTADO CIVIL BASEADA NO FALSO CONTRATO: A BUSCA PELA ESSÊNCIA DO HOMEM E A INSTITUIÇÃO DA DESIGUALDADE SOCIAL.

Em 1753, a Academia de Dijon ofereceu a ocasião para a elaboração da primeira obra-chave para compreender o pensamento político rousseauniano, formulando o seguinte tema de dissertação para o prêmio "Moral": "Qual é a fonte da desigualdade entre os homens? Ela é autorizada pela lei natural?".

Incitado pela questão proposta, Rousseau redige o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, texto que não obteve o primeiro prêmio, mas cristalizou-se em meio aos estudos clássicos de política. É nessa obra que, ao cabo de um exaustivo estudo genético e sintético da natureza humana, ele enuncia o problema da

legitimidade dos governos a partir da constituição de um estado social cujo poder soberano se fundamentou na força e promoveu a desigualdade entre os homens.

Segundo Rousseau, esse trabalho abarcaria o anterior *Discurso sobre as ciências e as artes* e passaria a configurar-se como desenvolvimento de uma questão muito mais ampla que somente nesta ocasião pôde ganhar o aprofundamento devido. Já nessa primeira obra ele inicia sua investigação inaugurando um horizonte antropológico novo ao transformar o debate sobre o luxo num debate sobre a desigualdade e ao colocar a questão da liberdade e da servidão como mediação central entre cultura e moralidade, como observou Bernardi[17].

O objetivo do seu *Primeiro Discurso* foi negar a contribuição das ciências e das artes para o aprimoramento dos costumes, marcando uma posição diferenciada em relação à do espírito da sua época ao discordar das idéias dos representantes da cultura consagrada. Rousseau rompe não apenas com expoentes conservadores, mas também com aqueles que se consideravam revolucionários, mas se acomodavam na sociedade do seu tempo[18].

Dessa forma, é fácil imaginar que Rousseau não ocupou um lugar muito cômodo entre os filósofos iluministas que preconizavam a difusão do saber como meio mais eficaz para se pôr fim à superstição, à ignorância, ao império da opinião, ao preconceito, e que ainda acreditavam estar dando uma contribuição enorme para o progresso do espírito humano,

[17] BERNARDI, Bruno. "Rousseau". Em: LABRUNE, Monique, JAFFRO, Laurent (Organizadores) *Gradus philosophicus*: a construção da filosofia ocidental. Tradução Cristina Muracho. São Paulo: Mandarim, 1996. p. 433.
[18] MACHADO, Lourival Gomes. Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973 (Coleção "Os Pensadores"). p. 339 (nota 4).

como aponta Nascimento[19]. Muito pelo contrário, ficou visto por boa parte de seus leitores como um intolerável detrator das "luzes" e defensor da barbárie; um homem eloqüente que queria apenas escandalizar investindo contra a civilização e suas conquistas.

Entretanto, sua crítica feita às ciências e às artes não representava propriamente uma recusa do que seria a verdadeira ciência, mas uma crítica àqueles que se dedicavam a elas somente para obter glória e reputação e não por verdadeiro amor ao saber. Segundo Rousseau:

> "Se o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa felicidade, se corrompeu os costumes e se a corrupção dos costumes chegou a prejudicar a pureza do gosto, que pensarmos dessa multidão de autores secundários que afastaram do templo das musas as dificuldades que lhe barravam o acesso e que a natureza tinha aí espalhado como uma prova para a força daqueles que seriam tentados a saber? Que pensarmos desses compiladores de obras que indiscretamente forçaram a porta das ciências e introduziram em seu santuário uma populaça indigna de aproximar-se delas, enquanto seria de desejar-se que todos aqueles que não pudessem ir longe à carreira das letras fossem impedidos desde o início e encaminhados às artes úteis à sociedade?"[20].

Para o filósofo, a influência das "luzes" ou do progresso das artes e das ciências a partir do Renascimento não foi positiva, pois não é verdade que os homens mais cultivados ou as nações em que as artes e as ciências mais se aprimoraram sejam necessariamente melhores do ponto de vista moral: "Todos os povos letrados sempre foram corrompidos; todos os povos ignorantes sempre foram virtuosos; numa palavra, só existem vícios entre os sábios, e homens virtuosos, entre aqueles que nada sabem"[21].

[19] NASCIMENTO, Milton Meira do. "Rousseau: da servidão à liberdade". Em: WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da política*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1989. p. 189.
[20] *Discours sur les sciences et les arts, OC III*. pp. 28-29.
[21] *Préface de Narcisse, OC II*. p. 975.

Segundo Salinas Fortes, ao questionar o papel das ciências e das artes, Rousseau estabelece uma correlação necessária delas com a decadência dos costumes[22]. Para Baczko, a crítica do progresso operada por Rousseau realiza-se na perspectiva do diagnóstico do século considerado como uma época de crise, pois a principal função da crítica do progresso no seu caso é assinalar a crise moral e social da época em que vivia[23].

Para firmar seu ponto de vista moral, Rousseau não poupou argumentos, transformando o que se julgava índice de progresso supremo em decadência[24]: "As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menor dúvida quanto às suas vantagens, se o devessem a nossas virtudes"[25]; "Se nossas ciências são inúteis no objeto que se propõem, são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem"[26]; ou ainda: "O estudo da ciência é mais adequado para afrouxar e efeminar a coragem do que a fortalecê-la e a animá-la"[27].

O paradoxo estabelecido por Rousseau entre o desenvolvimento das ciências e das artes e a conseqüente decadência dos homens já prenunciava o argumento de seu próximo trabalho: o *Discurso sobre a desigualdade*.

Ao estabelecer-se uma comparação entre o *Primeiro* e o *Segundo Discursos*, vê-se uma inter-relação entre os temas atinentes à moral e à política que, uma vez analisados pelo autor, remeterão a um mesmo problema fundamental: a existência de uma desigualdade social e a conseqüente exclusão política gerada entre os homens em função da adoção de um

[22] FORTES, Luis Roberto Salinas. *Rousseau*: *da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976. p. 41.
[23] BACZKO, B. *Rousseau, solitude et communauté*. Paris: Mouton, 1974. pp. 132-133.
[24] MACHADO, Lourival Gomes. Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Op. cit.* p. 347 (nota 38).
[25] *Discours sur les sciences et les arts*, *OC III*. p. 17.
[26] *Id. ibid.* p. 18.
[27] *Id. ibid.* p. 22.

falso pacto legitimado pela força e pelos interesses de uma minoria privilegiada.

Para Starobinski, numa primeira olhadela, é fácil constatar que o *Segundo Discurso* é a realização raciocinada e circunstanciada da convicção que o *Primeiro Discurso* havia proclamado de maneira mais calorosa do que clara. Rousseau retoma, reagrupa e sistematiza os argumentos e as idéias novas que havia utilizado numa ordem dispersa na sua longa polêmica sobre as ciências e as artes.

É desejável agora fornecer uma descrição quase histórica do desenvolvimento da organização política - ainda que se trate de algo hipotético e imaginário - através da construção de uma genealogia rigorosa, tomando como ponto de partida a condenação que o *Primeiro Discurso* formulava contra a sociedade contemporânea. Assim, se a primeira fonte do mal é a desigualdade, faz-se necessário mostrar de onde ela vem e, para tanto, remontar às origens primitivas da humanidade, conhecendo a natureza do homem[28]: "Como conhecer a fonte de desigualdade entre os homens se não se começa por conhecê-los a eles mesmos?"[29].

Ao comparar os dois *Discursos*, Souza afirma que o primeiro nos permite falar de uma concepção linear da história, cujo curso é marcado pela degeneração, constituindo uma espécie de teologia laicizada da história, a qual nos oferece apenas os movimentos do paraíso e do pecado, não havendo, aparentemente, uma redenção à vista. Já o *Segundo Discurso* retoma, de forma mais sistemática, e acrescentando novos elementos, o tema da história do homem como movimento de degeneração e enfraquecimento, em um

[28] STAROBINSKI, Jean. "Du Discours de l´inégalité au Contrat Social". Em: *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau.* Paris: Société les Belles Lettres, 1964. p. 99.
[29] *Discours sur l´inegalité. OC III.* p. 122.

processo em que os graus da desigualdade assinalam os momentos críticos que acabaram por transformar completamente a alma humana e por viciar na origem as suas instituições[30].

O *Segundo Discurso* faz um forte ataque à civilização, retomando a crítica ao excesso de ciência e arte do *Primeiro*, pois são precisamente estas que corrompem os homens, tornando-os hipócritas, acentuando e generalizando-lhes o egoísmo, jogando-os uns contra os outros e levando-os a enredarem-se em uma cadeia infernal de relações de submissão. Ao nascerem do orgulho e da ociosidade, as ciências e as artes acabam por consolidar os vícios, ensinando os homens a não cumprirem seus deveres, a enganarem-se mutuamente e melhor dissimularem suas intenções egocêntricas[31].

Para Rousseau, o resultado do processo civilizatório consistiria em uma cisão do "ser" e do "parecer", porque os homens aparentarão, urbana e polidamente, todas as virtudes sociais para melhor perseguirem seus objetivos puramente egoístas, ou para melhor suplantarem seus rivais na eterna luta pela satisfação de um amor próprio exclusivista: "O homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele"[32].

O homem é sem dúvida o objeto de estudo de Rousseau. Mas vale destacar que não se trata de estudar homens particulares, mas a própria natureza humana, chegando-se

[30] SOUZA, Maria das Graças. *Ilustração e história:* sobre a história do iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial/Fapesp, 2001. p. 72.
[31] *Discours sur les sciences et les arts, OC III*. p. 17.
[32] *Émile, OC IV*. p. 515.

a uma "verdadeira psicologia da personalidade considerada globalmente"[33]. Ao analisar o *Segundo Discurso*, Machado comentará que:

> "Longe de descrever uma seqüência histórica, constitui, na mais rigorosa acepção genética, uma série de formas sucessivamente apresentadas pelo objeto do estudo que, no caso, não é o puro conceito de homem, nem a realidade particular de tal ou qual homem com seus necessários caracteres acidentais, mas a própria natureza humana, realidade que ultrapassa as existências individuais, embora nelas se concretize"[34].

Rousseau pretendia ir à essência do homem para poder julgá-lo na sua atual condição, pois insistimos que para o filósofo não seria possível conhecer a origem da desigualdade entre os homens sem antes conhecê-los a fundo. Era necessário ir além daquilo que estava historicamente dado, era preciso ir em busca de um estado inexistente, de uma condição pré-social, primitiva e originária que será denominada de "estado de natureza", seguindo a tradição da Escola de Direito Natural.

Insistiu em buscar o homem profundo que, sendo o residual do homem concreto uma vez despojado dos atributos contingenciais, haveria de encontrar-se em todos os estados e condições, mas sem que em nenhum deles se mostrasse com pureza total. Todas essas cautelas metodológicas acabariam ensejando o resultado desejado pelo filósofo, pois a noção de homem passaria então a constituir uma variável, cuja determinação só se tornaria possível pela consideração de sua posição relacional e cujos elementos básicos só poderiam ser descritos evolutivamente[35].

---

[33] MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes/Edusp, 1968. p. 38.
[34] *Id. ibid.* p. 37.
[35] *Id. ibid.* pp. 37-38.

Diferentemente do que fizeram outros pensadores que haviam considerado a existência humana de forma relativamente estática, atribuindo ao homem primitivo muitas características essenciais do homem social (Grócio, Pufendorf, Hobbes e Locke, por exemplo), Rousseau se propôs a reconstituir o retrato do homem em seu estado natural de a-moralidade e a-historicidade, tal como deve ter saído das mãos da natureza, não seguindo, para tanto, os desenvolvimentos sucessivos em sua organização ao longo do tempo, mas buscando no sistema animal o que ele pôde ser nos primórdios até chegar ao que seria na atualidade.

O que lhe interessava era desvendar a lógica própria ao desenvolvimento do homem através da história, como uma "investigação arqueológica", reconstituindo os estágios perdidos em sua evolução, para definir como ele era em seus primórdios e como teriam ocorrido as alterações. Destarte, vê-se uma reconstituição dinâmica e dramática que opõe um "estado de natureza" a um "estado de sociedade" e recria imaginariamente os sucessivos cenários intermediários que conduzirão de um termo a outro[36].

Rousseau trata o estado de natureza como um ponto de partida, como um estado em que o homem possuía as mínimas qualidades que o diferenciavam dos animais. Todavia, ao iniciar sua investigação está consciente de que esse estado "não existe mais, que talvez nunca haja existido e que provavelmente não existirá jamais, e sobre o qual, contudo, é preciso ter noções corretas para bem julgar de nosso presente estado"[37].

Pretendia demonstrar, através do esboço de um esquema hipotético de desenvolvimento e degeneração social do homem, como pôde perpetuar-se a desigualdade e

[36] FORTES, Luis Roberto Salinas. *Op. cit*. p. 39.
[37] *Discours sur l´inegalité* , *OC III*. p. 123.

por que se outorgou de forma voluntária um status de legitimidade a um poder baseado na força, convertendo-a em direito.

Essa legitimação do poder proposta por Rousseau é sua grande novidade em relação aos demais filósofos políticos. É o que lhe permitirá construir sua teoria política da legitimação afirmando não bastar a força para mandar, sendo também necessário que o povo creia na justiça dessa força que nele manda. Rousseau assim resume o objetivo do seu *Segundo Discurso*:

> "De que se trata, então, exatamente neste Discurso? De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, a natureza foi submetida à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios pôde o forte decidir-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranqüilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real"[38].

Rousseau caracteriza o seu homem natural como uma criatura puramente instintiva, carente de atributos morais e intelectuais; um animal menos forte do que alguns, menos ágil do que outros, mas organizado de maneira mais vantajosa que todos os demais. Para Rousseau, "não tendo entre si os homens nesse estado nenhuma classe de relação moral, nem de deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus e não tinham nem vícios nem virtudes"[39]. Por tanto, nessa etapa primitiva da existência humana, a natureza representa pouco mais que os instintos primários físicos e psicológicos, ou nas palavras do filósofo, uma disposição primitiva necessária para a sobrevivência.

Do ponto de vista de suas condições de vida, o homem se vê submetido a necessidades bastante elementares, encontrando, por exemplo, seu leito ao pé da mesma árvore que lhe fornece refeição. Dispersos pela terra, convivem com os animais observando-

[38] *Id. ibid*. p. 132.
[39] *Id. ibid*. p. 152.

os e imitando-os em sua indústria, entregando-se aos instintos mais selvagens[40]. "O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante".[41] O que vai diferenciá-lo e qualificá-lo no estado de natureza de maneira exclusiva frente aos demais animais serão duas características a ele inerentes: a "perfectibilidade" e a liberdade.

O animal, ao atuar de acordo com um mecanismo fixo, se sujeita às operações da natureza, ao passo que o homem, sendo livre, concorre com a natureza, transgredindo as leis naturais, ainda que em seu prejuízo, dado seu poder de escolha. Para Rousseau, "a natureza comanda a todo animal, e a besta obedece. O homem experimenta a mesma sensação, mas ele se reconhece livre para aquiescer ou para resistir; e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade da sua alma (...)"[42].

A outra característica distintiva do homem é a perfectibilidade. Trata-se da faculdade que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras faculdades que residem tanto na espécie humana quanto no indivíduo. A fixidez da espécie e do indivíduo no reino animal contrapõe-se à capacidade humana de variação, pois o homem é capaz de adquirir conhecimentos, bem como aprimorá-los, sendo a linguagem a prova mais contundente desta afirmação[43], o que revela o caráter socializante do homem.

Graças à perfectibilidade o homem transcende à simples aquiescência ou não às prescrições naturais. Ele vai além, pode "autocriar-se", construir para si uma segunda natureza distante da primeira. Guiado pelos seus instintos primários físicos e psicológicos de

[40] *Id. ibid*. p. 135.
[41] *Émile, OC IV*. p. 249.
[42] *Discours sur l´inegalité , OC III*. pp. 141-142.
[43] Ver *Essai sur l'origine des langues, OC V*.

sobrevivência, logo se vê regido por necessidades artificiais que só podem ser satisfeitas com a ajuda de seus semelhantes. É triste, no entanto, perceber que esta faculdade distintiva, quase ilimitada, é a grande "fonte de todos os males do homem", de todas as infelicidades do gênero humano, pois é ela que o tira de sua condição original, quando vivia dias tranqüilos e inocentes[44].

Para Rousseau, esta característica é responsável por desviar o homem da tutela natural, fazendo-o aventurar-se por caminhos que lhe serão funestos. É a perfectibilidade que gerará a supervalorização dos talentos em detrimento das virtudes, propiciando o início das desigualdades. "Nossas almas se corromperam na medida em que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição"[45]. É essa faculdade que permitirá ao homem do estado de natureza aceder a um estado de sociedade.

De maneira mais precisa, Rousseau fixará o momento da "passagem" do estado de natureza para o estado social na necessidade de afirmar a propriedade privada, que passaria a ser considerada como uma norma de direito natural. Ainda que Rousseau haja fixado um marco de passagem, existe um imenso intervalo entre a configuração dos dois estados, como assinala Machado:

> "(...) nem o sucesso adveio subitamente, embora se derivando de 'funesto azar', nem o novo estado sucedeu imediatamente ao estado de natureza. Se é possível conceber-se geneticamente o mecanismo da transformação e indicar os fatores que a determinam, não se pode, no plano das realidades humanas e sociais, delimitar o fato com todo rigor. Os dois termos extremos são claros e precisos: de um lado o estado natural, ou melhor, o homem natural em toda a sua simplicidade; de outro, a desigualdade, isto é, o homem civil na triste condição atual"[46].

[44] *Discours sur l´inegalité , OC III*. p. 142.
[45] *Discours sur les sciences et les arts, OC III*. p. 9.
[46] MACHADO, Lourival Gomes. *Op .cit*. p. 43.

Rigorosamente, como esclarece Starobinski, o estado de natureza só tem fim no momento em que os homens estabelecem comunidades políticas e se proporcionam um governo. Neste momento, ver-se-á então, segundo os próprios termos de Rousseau, um "segundo estado de natureza", em que o homem já estará desnaturado sem estar ainda socializado[47].

O próprio filósofo convenciona dois períodos no processo de evolução social do homem: um que o conduz do estado de natureza ao de sociedade, e outro, posterior, que fixa as diferentes etapas da evolução social. Naquele, o homem ainda não havia atingido o estado propriamente social, mas já se havia afastado do estado eminentemente primitivo. É o período chamado de "estado de natureza histórico", quando surgem as primeiras dificuldades e o indivíduo passa a recorrer à própria iniciativa, exercitando sua criatividade para aprender a vencê-las.

O homem deixa então de ser o animal que era no estado primitivo no qual se limitava às puras sensações, e passa a ser capaz de estabelecer relações entre as coisas, dotando-se de uma certa "prudência maquinal" que lhe indica precauções as mais necessárias à sua segurança. Surge, portanto, um conhecimento maior de si mesmo e de seus semelhantes[48]. Com base nas observações que o indivíduo é capaz agora de fazer, criam-se as condições para a instauração de um verdadeiro vínculo antes inexistente:

> "Instruindo-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas, ele se encontrou em estado de distinguir entre as ocasiões raras em que o interesse comum devia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência deveria fazer com que desconfiasse deles. No primeiro caso, unia-se a eles em bandos ou, quando muito, em qualquer tipo de associação livre, que não

[47] STAROBINSKI, Jean. "Introductions sur l´origine de l´inégalité". Em: *OC III*. p. LXII.
[48] *Discours sur l´inegalité* , *OC III*. p. 165.

> obrigava ninguém, e só durava quanto a necessidade passageira que a reunia"[49].

Esse momento é definido como o das "associações livres", uma espécie de esboço do que viria a ser a sociedade. Entretanto, ainda se está longe de um vínculo social efetivo, pois as relações que são constituídas neste período ainda são descompromissadas e fugazes.

O próximo período é o chamado da "construção das cabanas", no qual acontece uma revolução técnica que permite aos homens construírem suas moradias e estabelecerem a distinção entre as famílias, a partir da coabitação[50]. E, finalmente, a terceira etapa se caracteriza pela "sociedade começada", ou seja, cada família, vivendo em sua cabana, em permanente vizinhança, acaba por formar uma pequena sociedade, constituindo-se os bandos de forma cada vez mais permanente, até chegar-se a uma nação particular, unida por costumes e não por regulamentos e leis. Esse é o momento da "juventude do mundo", a melhor época para o homem segundo Rousseau[51], porque, apesar de ver-se instaurado o processo de diferenciações, ainda não existe a desigualdade.

Com a instituição da propriedade privada como um direito natural nesse estado de juventude, marca-se definitivamente a transição do estado de natureza para o estado civil. Ao ser elaborada a idéia de que algo pertence ao homem com exclusividade e que dele poderá dispor em condições absolutas, com exclusão de todos os demais, funda-se a sociedade civil. "O primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer 'isto é meu', e que

[49] *Id. ibid.* p. 166.
[50] *Id. ibid.* p. 167.
[51] *Id. ibid.* p. 168.

encontrou gente simples o suficiente para crer nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil".[52]

A partir de então, os homens, que nada possuíam e que tudo partilhavam no seio da tribo, passam a manter seu domínio exclusivo sobre os frutos de seu trabalho e as terras onde trabalhavam. Enquanto se dedicavam somente à própria subsistência, sem necessidade de concorrer com os outros, os homens viviam felizes, situação que não pôde mais persistir com o aparecimento de novos obstáculos e com a acumulação de novas "luzes".

Uma revolução tecnológica tem então lugar, passando o homem a dedicar-se à agricultura e à metalurgia. Daí dizer-se que o ferro e o trigo é que civilizaram os homens e o perderam ou fizeram o gênero humano perder-se[53]. Origina-se a divisão do trabalho e a interdependência. Para subsistir, os homens passaram a depender do trabalho alheio, e este novo vínculo constituiu-se mediante a troca de produtos que foram objeto de apropriação exclusiva.

Em termos modernos, Rousseau afirma o que mais tarde seria o ponto de partida do marxismo: a desigualdade nasce do desenvolvimento das forças produtivas e de novas relações de produção, nas quais o supérfluo vai gerar a propriedade e todos os seus derivados.

O último momento de transição é caracterizado por Rousseau como um "estado de guerra" generalizado, que ameaça a sobrevivência da humanidade. Com a instituição da propriedade privada e da conseqüente desigualdade entre os homens, surge uma

[52] *Id. ibid.* p. 164.
[53] *Id. ibid.* p. 171.

luta entre os que possuíam muito e os que possuíam pouco, ou melhor dizendo, entre os ricos e os pobres:

> "(...) a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa que, para dar seu golpe com maior segurança, freqüentemente veste a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente"[54].

Eis então instituída uma situação insustentável entre os homens; uma guerra de todos contra todos:

> "Eleva-se entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante, um conflito perpétuo que não terminava a não ser por meio de combates e de assassinatos. A sociedade nascente foi colocada ao mais horrível estado de guerra: o gênero humano, abatido e desolado, já não podendo mais voltar atrás sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que fizera, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam"[55].

Torna-se então necessário o estabelecimento de uma ordem civil para acabar com essa guerra e os homens, já desnaturados, ao invés de se entregarem a uma luta de morte, acabam preferindo antes a ordem que a violência; antes uma aparência de justiça que a anarquia. Tal foi o raciocínio que deu origem a um Estado e a um governo criado pelos mais poderosos; pelos ricos, graças à inocência e à fragilidade dos pobres que puderam ser enganados e manipulados.

[54] *Id. ibid.* p. 175.
[55] *Id. ibid.* p. 176.

Os ricos, ao tomarem consciência de que suas propriedades estavam fundadas em um direito precário e abusivo - pois haviam sido adquiridas por meio da força -, e de que poderiam perdê-las a qualquer momento por meio da mesma força com a qual as haviam adquirido, trataram de buscar algum mecanismo que pudesse converter essa força a seu favor, ludibriando os pobres com uma proposta de constituição de um pacto baseado em falsas promessas de justiça e de paz:

> "Os ricos, sobretudo, logo perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujo custo pagariam eles sozinhos, e na qual o risco de vida era comum, mas os dos bens era particular. Por outra parte, qualquer que fosse o matiz que pudessem dar a suas usurpações, sabiam de sobra estarem estas fundadas em um direito precário e abusivo e que, adquiridas somente pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebata-las sem que pudessem queixar-se".[56]

O pacto social que Rousseau nos faz assistir no *Segundo Discurso* ocorre em meio a circunstâncias desastrosas, num momento violento da história hipotética do gênero humano. Rousseau inventa personagens e os faz representar uma cena simbólica, situando o rico como protagonista e causador da instituição do falso contrato.

Incitado pela necessidade, o rico concebe o projeto mais meditado que a mente humana jamais havia podido imaginar: empregar a seu favor as forças mesmas daqueles que o atacavam, fazendo dos seus próprios adversários, seus defensores, inspirando-lhes máximas e dando-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis como contrárias ao direito natural[57].

[56] *Idem*.
[57] *Id. ibid.* p. 177.

O rico se dirige então a uma multidão confusa de pessoas grosseiras e fáceis de enganar e lhes propõe um acordo, depois de lhes haver comovido com uma exposição dos horrores de uma situação que colocava todos contra todos:

> "'Unamo-nos', disse-lhes, 'para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram 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 proteja e defenda todos os membros da associação, expulse os inimigos comuns e nos mantenha em concórdia eterna'"[58].

Mas em realidade, o pacto que deveria ser o compromisso que instaurasse a igualdade e a liberdade, é uma trapaça, um engodo, cujo resultado foi consolidar as vantagens do rico e conceder à desigualdade um valor de instituição. Como observa Rousseau, "um homem antes das leis não tinha mais meio de submeter aos seus iguais senão atacando seus bens ou dando alguma parte dos seus"[59]. Com a instituição de um direito positivo, não resta aos homens senão conformarem-se e obedecerem às leis, já que eles mesmos as haviam aprovado, legitimando um estado civil imoral e desigual.

Como afirma Goldschmidt, o problema da sobrevivência do ser humano se exprime em termos de força e de resistência, e a solução não poderia ser outra senão a de unir e dirigir as forças. E, apesar de todas as condições formalmente idênticas para a concepção do pacto social, há uma diferença essencial entre os seus futuros membros: o rico quer empregar as forças "a seu favor", não em favor de todos, mas não o diz, ou melhor, diz tudo ao contrário, empregando no seu pequeno "discurso" considerações francamente ideológicas que não passam de mentiras inventadas por políticos astutos ou por aduladores covardes, para se

[58] *Idem*.
[59] *Id. ibid.* p. 179.

imporem aos mais simples[60]. Assim, com aparência de direito e de paz, a usurpação econômica foi legitimada, tornando-se poder político, e o rico garantiu sua propriedade por um direito que não existia antes, tornando-se, doravante, o senhor.

Esse falso contrato apenas garantiu a propriedade dos bens aos ricos, não oferecendo nada mais aos pobres senão a segurança de sua pessoa. Daí dizer-se que os homens nasceram livres, mas em toda parte se encontram a ferros[61]:

> "Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles, e até os prudentes compreenderam a necessidade de resolverem-se a sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro"[62].

Está claro que alguns ambiciosos sujeitaram todo gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria[63]. Como analisa Starobinski, esse contrato abusivo, caricatura do verdadeiro pacto social, não tem sua fonte na vontade espontânea do grupo em formação, mas é sim, obra de astúcia e sedução que se perpetuou até os dias de hoje:

> "E até hoje somos os herdeiros desse mau negócio, em que a violência aberta da guerra de todos contra todos foi substituída pela violência hipócrita das convenções vantajosas para o rico. Constatemos ainda que os Estados se conduzem entre si como o faziam os indivíduos antes que fossem unidos pelo pacto social. Não suprimimos a guerra entre os indivíduos senão para reencontrá-la agravada, entre as nações"[64].

---

[60] GOLDSCHIMIDT, Victor. *Anthropologie et politique*. *Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1974. p. 572
[61] *Du Contract Social, OC III*. p. 351.
[62] *Discours sur l´inegalité , OC III*. p. 176.
[63] *Id. ibid.* p. 178.
[64] STAROBINSKI, Jean. "Introductions sur l´origine de l´inégalité". Em: *OC III*. p. LXIV.

Os homens acabaram destruindo irremediavelmente sua liberdade natural, fixando para sempre a lei da propriedade e da desigualdade. E o estado político originado desse falso contrato só poderia ser imperfeito, ilegítimo do ponto de vista moral, sendo quase uma obra do acaso.

Como observa Rousseau, resulta indiscutível e é a máxima fundamental de todo o direito político, que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para que os escravizassem[65]. Mas como já estavam acostumados à dependência, ao descanso e às comodidades da vida, foram incapazes de romper suas cadeias, acabando por consentir em deixar que aumentasse sua servidão para afirmar sua tranqüilidade:

> "Assim, tendo se tornado hereditários, os chefes acostumaram-se a ver a magistratura como um bem de família, e a si próprios como proprietários do Estado, do qual a princípio não eram mais que funcionários; a chamar seus concidadãos de escravos, a incluí-los, como o gado, entre as coisas que lhes pertenciam e chamar a si mesmos de iguais aos deuses e de reis dos reis"[66].

Chega então o momento em que as vítimas da ordem social tomam consciência de sua situação desvantajosa. Os enganados e os simplórios despertam para a revolta, interpretando sua situação como a conseqüência de um complô deliberado, urdido no passado e perpetuado pela cumplicidade dos poderosos.

Como esclarece Starobinski, a inteligência filosófica se atribui como tarefa fazer circular a senha de um contra complô, de uma conjuração libertadora: é preciso desvelar pela análise racional a origem inteiramente humana de uma ordem que os impostores pretendem sagrada; é preciso "desmistificar" os espíritos, ressaltando a mistificação que deu o

[65] *Discours sur l´inegalité , OC III*. p. 181.
[66] *Id. ibid.* p. 187.

poder aos primeiros opressores. Essa revolta será o despertar protelado de um movimento de cólera que deveria ter ocorrido desde o começo[67].

Pode-se interpretar que Rousseau chega a pregar a revolução em seus dois *Discursos*, mas não apenas em prol da igualdade política, mas também em prol da igualdade econômica, pois, no universo de pensamento rousseauniano, ambos os temas da igualdade se enunciam essencialmente unidos.

Ao apelar sempre pela liberdade dos homens, Rousseau termina seu *Segundo Discurso* com um grito de revolta, não contra as cabeças coroadas, mas contra os que "regurgitam superfluidades", criticando severamente os ricos, aqueles que detêm o poder econômico e são responsáveis pela instituição da desigualdade entre os homens: "uns morrem de suas necessidades e outros de seus excessos". Eis a condição do homem na sociedade disforme que Rousseau conhecia e desejava corrigir[68].

Na trajetória histórico-hipotética de Rousseau, a rebelião e a revolta desfazem o laço social. Não há mais que indivíduos ferozmente erguidos uns contra os outros. O homem tenta então retornar ao primeiro estado de natureza, mas sua tentativa de recuperar a liberdade perdida com a instituição do falso contrato é ineficaz.

Rousseau vai reprovar severamente esse novo homem, incapaz de viver em harmonia com seus semelhantes, e cujo único objetivo é garantir seus interesses pessoais, seguindo uma tendência natural:

[67] STAROBINSKI, Jean. "Introductions sur l´origine de l´inégalité". Em: *OC III*. p. LXV.
[68] MACHADO, Lourival Gomes. *Op. cit.* p. 288 (nota 125).

> "Aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem, nem cidadão; não será nem bom para si mesmo, nem para os outros. Será um desses homens de hoje, um francês, um inglês, um burguês; não será nada"[69].

Ao término de todo seu percurso, Rousseau consegue responder de maneira sistemática e completa à questão da desigualdade entre os homens, mostrando como os progressos da desigualdade são concomitantes e correlativos aos progressos da vida em sociedade, oferecendo uma verdadeira teoria social e concluindo que são a desigualdade e a servidão que caracterizam o estado de sociedade tal como o conhecemos.

A desigualdade existente é colocada como o principal problema social, mas que não se pode conhecer senão deslocando-se a questão para um terreno antropológico: "Enquanto não conhecermos o homem natural, é em vão que desejaremos determinar a lei que recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição"[70]. Neste ponto vale destacar, como o fez Goldschmidt, que antropologia e política constituem de fato a problemática de Rousseau

Ao final do *Segundo Discurso*, depois de desenvolver sua fundamentação teórica e hipotética da sociedade civil, Rousseau chega à conclusão de que a desigualdade, que é quase nula no estado de natureza, obtém sua força e se desenvolve graças às faculdades e aos progressos do espírito humano, fazendo-se finalmente estável e legítima mediante o estabelecimento da propriedade e das leis[71]. Fica demonstrado claramente que é possível legitimar uma ordem civil, ainda que essa careça de qualquer ideal de justiça e que tenha vindo à luz por meio de mentiras e trapaças.

[69] *Émile, OC IV*. pp. 249-250.
[70] *Discours sur l´inegalité , OC III*. p. 125.
[71] *Id. ibid.* p. 193.

Assim, a partir do momento em que a força, não sendo mais que uma situação de fato, se converte em direito e é aceita voluntariamente, sendo-lhe outorgado um status de legitimidade, se institui legalmente um poder arbitrário, ainda que essa legitimidade só derive do ponto de vista da legalidade.

Essa falta de moralidade por parte dos administradores instituídos pelo contrato e a ausência do ideal de justiça que deveria estar por trás das leis que o povo enganado aprovou, incitam Rousseau a questionar a validade do contrato, mais precisamente a sua forma de legitimação:

> "Se seguimos examinando assim os fatos pelo direito, não se encontraria mais solidez que verdade no estabelecimento voluntário da tirania, e seria difícil de mostrar a validade de um contrato que só obrigaria a uma das partes, no qual se pusesse tudo de um lado e nada do outro, e que só se convertesse em prejuízo daquele que se compromete[72]".

Segundo Starobinski, o falso pacto, instigado pelo rico, é a paródia do pacto fundamental de todo governo. Rousseau retraça por um lado a história de um estado político mal começado, e, por outro, abandona por um instante a história hipotética dos governos, e nos faz vislumbrar o que poderia ser uma história recomeçada se, em uma perspectiva duplamente hipotética, se tivesse o poder de recomeçar assentando-se numa instituição política incorruptível. No momento em que os homens concluíram o falso pacto, eles poderiam tê-lo feito de uma maneira melhor, mas agora, para as grandes nações civilizadas, é muito tarde[73].

O *Segundo Discurso* termina com o espetáculo de uma violência irremediável, que é o termo extremo do despotismo, e que só poderia acabar se ocorresse um

[72] *Id. ibid.* pp. 182-183.
[73] STAROBINSKI, Jean. "Du Discours de l´inégalité au Contrat Social". Em: *Op. cit.* p. 104.

milagre, ou seja, se interviesse um homem milagroso, um desses legisladores que soubessem levar seus concidadãos à instituição legítima, e reconstruir todo edifício político sobre a base da lei e do direito.

Mas uma eventualidade permanece aberta: haveria possibilidade de que nas convulsões de um período catastrófico, uma revolução reaproximasse o governo da instituição legítima?[74] Como acentua Starobinski, em um mundo entregue à segunda barbárie, o retorno à instituição legítima é uma possibilidade salvaguardada, ínfima, é verdade, e por demais aleatória para que tenhamos o direito de crer em um progresso automático e em uma graça que salvaria as sociedades sem que tenham feito nada para merecê-lo.

Rousseau não precisa muito as condições de uma salvação, pois para ele, a história é essencialmente degradação. A salvação, portanto, não pode ocorrer na ou pela história, mas na oposição ao devir destruidor[75]. Não será por meio de uma teoria do progresso que Rousseau tentará mudar a situação caótica da sociedade de seu tempo, mas sim, demonstrando, no plano dos fundamentos políticos e do direito o que poderia tornar um Estado plenamente legítimo.

Sendo assim, o raciocínio não encontra nada melhor a propor do que um outro contrato, mas dessa vez haverá que realizar-se diferente daquele que acaba de ser denunciado por ele como um engodo. É nesse ponto que se insere o *Contrato Social*, uma possibilidade de examinar os fatos pelo direito, dando continuidade ao seu percurso em busca das possibilidades de constituição de uma ordem civil legítima.

[74] *Discours sur l´inegalité , OC III*. p. 187.
[75] STAROBINSKI, Jean. "Introductions sur l´origine de l´inégalité". Em: *OC III*. p. LXVIII.

3. OS CONCEITOS DE LEGITIMIDADE E DE LEGALIDADE E SUA INTERPRETAÇÃO NA TEORIA CONTRATUALISTA DE ROUSSEAU.

Havendo analisado o *Segundo Discurso* - primeira obra relevante para nosso estudo da legitimidade na teoria política rousseauniana -, cabe-nos, antes de avançar, estabelecer brevemente a diferença entre os conceitos de legitimidade e legalidade.

Em razão da complexidade desses dois conceitos que estão para além do campo de estudo da Filosofia Política, nos parece plausível examiná-los também sob o ponto do vista do Direito, para que possamos melhor compreender os seus respectivos papéis na teoria desenvolvida no *Contrato Social*.

De acordo com as teorias contratualistas do período moderno, o governo era um produto concebido por um artifício humano e sua legitimação derivava da autorização das

próprias pessoas que haviam "firmado" o pacto social que lhes permitia passar do estado de natureza para o estado de sociedade. Em Hobbes, por exemplo, a legitimidade do governo deveria fundar-se na segurança física e, de acordo com Locke, na proteção dos direitos naturais e no respeito às leis instituídas.

Rousseau tenta remediar as deficiências das teorias contratualistas anteriores à sua, dizendo que a autoridade política deve ser legitimada pela vontade geral do povo, único e verdadeiro soberano, não devendo trasladar-se a um corpo político, como ocorre nas teorias de seus predecessores: "A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa"[76].

A soberania deve manter-se, portanto, no corpo social formado pelos cidadãos que a exercerão por meio do poder legislativo que lhes compete exclusivamente. Em poucas palavras, a legitimidade do Estado em Rousseau fundar-se-á na soberania popular, como veremos mais atenção.

O conceito de legalidade em Rousseau, por sua vez, é relativamente simples, resumindo-se na conformidade das ações às leis positivas, cabendo, portanto, ao povo, ao corpo social individualizado, o cumprimento das leis que ele mesmo aprova, já que é o poder legislativo.

Nosso propósito nesse capítulo é diferenciar os conceitos de legalidade e de legitimidade, auxiliando-nos de interpretações mais contemporâneas desses termos, de modo

[76] *Du Contract Social, OC III*. p. 429.

a buscar no conceito de legitimidade adotado por Rousseau no *Contrato Social* uma vinculação a um valor moral e a um ideal de justiça que nos permitam não restringir legitimidade ao mero âmbito da legalidade, do cumprimento das leis, como em geral se costuma fazer com esse conceito.

Não obstante, a interpretação mais difundida que se dá à legitimidade não se diferencia em nada à que se dá à legalidade, ou seja, ambas se restringem "ao que está de acordo com as leis". Além disso, as definições propostas para estes conceitos costumam ser vagas, resumindo-se ao "que é fundado em direito, em razão ou em valor é legítimo"[77]; ou ainda, em tudo o que é fundado em um direito ou em uma razão que não possam ser violados sem que se esteja cometendo uma injustiça ou um despropósito.

Ao analisar a questão, Tenzer considera que a legitimidade não pode ser vista *a priori* como um conceito válido em política, muito menos ser reduzida à simples idéia de "uma autoridade fundadora que exprime a legalidade do poder e a licitude de suas intervenções". Para ele, a idéia de legitimidade foi algo forjado pelos homens dentro de uma necessidade urgente de evitar a generalização da violência, momento em que se inventou uma série de representações legitimantes (deuses, reis, povo soberano, proletariado etc.) para que as pessoas consentissem em obedecer a um poder nascente[78].

Portanto, para esse autor, ao desaparecem essas figuras, ídolos ou ficções, também desapareceria a legitimidade em si, restando somente a possibilidade de fundar o poder num sistema de normas e no interesse compartilhado entre os membros da sociedade no

[77] COLAS, Dominique. "Legitimité". Em: DUHAMEL, Olivier e MÉNY, Yves. *Diccionaire constitucionnel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. p. 565.
[78] TENZER, Nicolas. *Philosophie politique*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 161.

que se refere à ação concreta do poder político, o que evidenciaria a insustentabilidade de uma legitimidade desvinculada da legalidade.

Norberto Bobbio tenta diferenciar os dois conceitos, atendo-se mais à seara jurídica, ao relacioná-los com o exercício do poder, dizendo que, na linguagem política, a legalidade representa um atributo ou um requisito do poder, o que implica em que um poder seja legal, ou aja legalmente, ou ainda, que tenha o "timbre" da legalidade, quando seja exercido no âmbito ou de conformidade com as leis estabelecidas. A legitimidade, por outro lado, é a qualidade legal do poder:

> "(...) o poder legítimo é um poder cuja titulação se encontra alicerçada juridicamente; o poder legal é um poder que está sendo exercido de conformidade com as leis. O contrário de um poder legítimo é um poder de fato; o contrário de um poder legal é um poder arbitrário"[79].

Burdeau, na mesma linha, diz que não se poderia conceber uma ordem política legítima despojada de uma constituição. É preciso que exista um conjunto de normas jurídicas que definam a organização fundamental do Estado. A constituição será, portanto, o fundamento da legitimidade de um governo[80].

O problema de limitar o conceito de legitimidade a um poder ou a um governo sustentado por meio de regras jurídicas e que age, portanto, em conformidade com as mesmas, é torná-lo excessivamente vago, desprovido de valores morais e de um ideal de justiça, porque uma lei pode perfeitamente ser imoral ou injusta, ou os dois ao mesmo tempo, sendo, apesar disso, legítima.

---

[79] BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UNB, 1993. 2v. V. 2. p. 674.
[80] BURDEAU, Georges. *Les Libertés Publiques.* 4. ed. Paris: Librarie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1972. p. 137.

Logo, se limitarmos o conceito de legitimidade ao simples cumprimento de normas, é possível interpretar que o governo esteja agindo dentro da legalidade, ainda que não se atenha aos princípios de direito político fundamentais que orientam os governos na busca do bem comum.

Alertando sobre o perigo de uma valorização excessiva da legalidade em detrimento da legitimidade, Bonavides chama a atenção para a importância do texto constitucional, pois é esta lei suprema que limita o poder e organiza os Estados, definindo os direitos e as garantias fundamentais em prol do povo:

> "A lei às vezes degrada e avilta, corrompe e escraviza em ocasiões sociais e políticas de profunda crise e comoção, gerando a legalidade das ditaduras, ao passo que a Constituição é sempre garantia do poder livre da autoridade legítima exercitada em proveito da pessoa humana"[81].

Há que se considerar que, ao se dissociarem os dois conceitos, a legitimidade entra necessariamente num domínio do relativo, porque nenhum governo pode ser fundado exclusivamente na razão ou justificado em nome de uma racionalidade. Neste caso, seria preciso vincular a legitimidade à busca de um ideal para que o termo ganhe algum sentido no plano da ética, da moral e da justiça:

> "Un pouvoir légitime est un pouvoir qu´on *considère* comme légitime. Le consentement social, l´acceptacion du pouvoir sont de l´ordre du fait, et les justifications *a posteriori* qu´on peut invoquer ne sont que de manières ideologiques de légitimer une realité qui ne peut recevoir aucune justification absolue. Pourtant, sans recherche des critères de légitimité, il n´existe pas de politique posible"[82].

[81] BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 4. ed. São Paulo: Malheiros, 1993. p. 344.
[82] TENZER, Nicolas. *Op. cit*. p. 163.

Não existindo essa busca, voltamos ao princípio, com uma definição restrita: o poder é considerado legítimo na medida em que é fundado numa lei que lhe confere o caráter de legitimidade, não resultando de qualquer reconhecimento de uma autoridade pessoal por parte dos cidadãos, derivando-se estritamente de uma regra jurídica.

Max Weber chama a essa legitimidade de "legal-racional", não a considerando como a melhor forma de legitimidade, mas concordando que é a forma contemporânea que melhor corresponde às sociedades desenvolvidas. Para ele, a legalidade deve ser a forma da qual se reveste a legitimidade que, por sua vez, deve ter um caráter de garantia, fundando-se na apreciação individual dos cidadãos em relação ao poder ou ao governo constituído[83].

A respeito da legitimidade, Hermann Heller destaca a consciência moral e o discernimento da conduta do Estado por parte dos cidadãos, dizendo que, como acontece com toda a realidade social, o que interessa na conduta constitutiva do poder do Estado que os súditos seguem é o seu valor de consciência moral. Além disso, também importa o seu valor de ação política. "Evidentemente que a aceitação é tanto maior e mais reduzida é a coação quanto mais forte for o poder de conjunto e mais firme for a crença na legitimidade do direito formador de poder"[84].

Höffe vai dizer que a modernidade consiste na "eliminação progressiva de tudo o que é ético do raciocínio jurídico"[85], repousando sobre uma indiferença das leis em relação à metafísica, à religião e, como afirmava Carl Schmitt, também à moral, importando,

[83] WEBER, Max. *Economie et société*. Paris: Plon, 1971. 5v. V. 1. p. 222.
[84] HELLER, Herman. *Teoria do Estado*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1968. p. 237.
[85] HÖFFE, Otfried. *La justice politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. p. 102.

neste caso, mais o fato e a legalidade do que o valor que deveria revesti-los. Essa concepção faz do direito e das leis conceitos meramente procedimentais.

Ao estabelecer uma identidade entre Estado moderno e direito, Hans Kelsen também se inclina a uma interpretação reta do termo, considerando legítimo tudo o que estiver de acordo com as leis. Dessa maneira, o fato de que o poder do Estado moderno esteja juridicamente regulado, ou seja, repouse sobre uma ordem jurídica, já é razão suficiente para que seja legítimo. Sua concepção de ordem jurídica se define como uma ordem de obrigatoriedade caracterizada por uma presunção mínima de legitimidade que é inerente a toda regra de direito, devendo abster-se de todo julgamento de valor, conservando-se pura[86].

O grande problema gerado pela aproximação dos dois conceitos se revela na falta de uma vinculação direta entre legalidade e valores morais e de justiça, pois a legalidade em si não produz necessariamente a moralidade ou, quando a produz, geralmente o faz indiretamente. Por exemplo, no caso de um sujeito que se comporta de acordo com as leis pelo simples temor a possíveis castigos que lhe possa infringir o Estado no caso de não cumprimento das mesmas. A sua conduta correta será regida pelo medo e não por uma convicção pessoal.

Ao associar legalidade e moralidade, Kant vai dizer que a moralidade não depende de temor ou de qualquer fonte externa de pressão ao cumprimento da lei, pelo contrário, constitui-se pelo "amor à lei", pelo respeito inerente ao dever[87]. Mas, de maneira geral, pode haver legalidade sem moralidade e moralidade sem legalidade, existindo o

[86] Ver KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
[87] KANT, Immanuel. *Critica de la razón práctica*. Traducción Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2000. p. 160.

respeito em relação a leis injustas e, até mesmo, imorais, o que nos levaria a considerar que legalidade e moralidade são conceitos completamente independentes entre si.

Dizer que tudo que é legítimo é legal não significa o mesmo que dizer que tudo que é legal é legítimo. A questão é que o alcance dessa legitimidade decorrente da lei não pode ser absoluto, como pretendem os defensores da idéia de que o Estado é o produtor único, racional e isento do Direito, porque a legitimidade deve decorrer também de um consenso social, de uma aprovação pela maioria do povo, nos moldes do conceito de vontade geral criado por Rousseau.

A idéia rousseauniana de que a legitimidade se produz pelo consenso social ganha cada vez mais corpo na atualidade, afastando a postura predominantemente legalista que imperava no meio jurídico-filosófico. Considera-se que o princípio da legalidade só pode ser válido na medida em que seja fruto da vontade geral do povo e que as leis, às quais se esteja respeitando, a ele se destinem.

Para Wolkmer, "Numa cultura jurídica pluralista, democrática e participativa a legitimidade não se funda na legalidade positiva, mas resulta da consensualidade das práticas sociais instituintes e das necessidades reconhecidas como 'reais', 'justas' e 'éticas'"[88].

Nessa linha, Weber diz que a legitimidade se reflete no fato de que uma ordem política dada pareça à maioria daqueles que nela se respaldam digna de aprovação ou,

[88] WOLKMER, Antonio Carlos. "Uma nova conceituação crítica de legitimidade". Em: *Cadernos de Direito Constitucional e Ciência Política*. São Paulo: Revista dos Tribunais. 2v. n. 05. out./dez. 1998. p. 31.

em todo caso, obrigatória e, conseqüentemente, investida de um certo valor, e não somente conforme à legislação.

Sendo assim, a sociedade não pode considerar que leis que tenham sido aprovadas por meios fraudulentos, em prol de interesses específicos de uma minoria, sejam consideradas legítimas, ainda que previstas em um código de normas. Seria inconcebível considerar que a lei jamais deve ser contestada, ainda que seja injusta ou imoral[89].

Na teoria política concebida por Rousseau, o problema de interpretação que surge a partir desses dois conceitos, e que ainda hodiernamente se discute muito, não ocorreria em um primeiro momento porque o filósofo não prevê e está em desacordo com a idéia de representação do poder soberano e com a delegação do poder legislativo a terceiros, cabendo ao próprio povo (o corpo soberano) a escolha de suas leis. Destarte, para Rousseau, se considera legítimo o Estado civil que, segundo seus fundamentos de direito político, foi instituído pelo povo através da vontade geral e legitimado por meio das leis também por ele aprovadas.

Mas, em um segundo momento, o próprio Rousseau questiona esse raciocínio, alegando que o povo nem sempre é capaz de escolher o que é melhor para si, deixando-se ludibriar, como ficou demonstrado no pacto proposto pelo rico no *Segundo Discurso*. Daí insistirmos em que, na teoria política rousseauniana, já não basta a simples aceitação popular de um corpo de leis para que estas sejam consideradas legítimas e possam respaldar o governo.

[89] Ver WEBER, Max. *Economie et société*. Paris: Plon, 1971. 5v. V. 1.

Faz-se necessário também que exista um ideal de justiça a ser seguido que determinará a verdadeira legitimidade dessas leis e do governo por elas estabelecido. Assim, na teoria rousseauniana, as leis, que devem provir do próprio povo e estarem fundadas em uma vontade geral que deve refletir os anseios da maioria da sociedade civil, devem buscar sempre a realização do bem comum.

Esse raciocínio nos permite dizer que legalidade e legitimidade não se apresentam como um grande problema na teoria de Rousseau, porque toda lei ao ser gerada, se for expressão da vontade geral, já vem "carregada" essencialmente de valores positivos e visará sempre à felicidade social de seus cidadãos, diferentemente do que ocorre quando o poder legislativo é delegado a uma minoria que acaba privilegiando seus próprios interesses.

Ao contrário do que ocorre no *Contrato Social*, na maioria das sociedades contemporâneas o poder é legal na medida em que é conferido por uma lei, não resultando de nenhum reconhecimento direto por parte dos cidadãos, que se vêem representados por órgãos legislativos que nem sempre legislam para o bem da maioria.

Estudando a questão em tela, Bastid diz que um governo fundado em uma estrutura normativa não é necessariamente considerado legítimo, muito pelo contrário, pode ser ilegítimo caso se contraponha abertamente às regras morais incontestáveis que servem de base a toda civilização[90].

Sua definição se aproxima da que nos oferece a teoria política de Rousseau, mas carece atualmente de validade porque, no plano das concretudes, a estrutura normativa

[90] BASTID, Paul. "L´idée de légitimité". Em: *Annales de Philosophie Politique de l´Institut International de Philosophie Politique*, n° 7. Paris: Presses Universitaires de France, 1967. pp. 1-15.

pode ser considerada ilegítima do ponto de vista da moralidade e dos valores de justiça, mas não do ponto de vista da legalidade.

Para elucidar esse raciocínio é só pensarmos na quantidade de Estados que violam reiteradamente direitos considerados fundamentais pela maioria da sociedade internacional, mas que em suas legislações não estão sequer protegidos. Sob o estrito ponto de vista da legalidade, esses governos podem ser considerados perfeitamente legítimos, ainda que sejam imorais e injustos.

É muito difícil trasladar a teoria política de Rousseau à realidade dos dias de hoje, mesmo assim, podemos considerar, tomando seus fundamentos de direito político, que, na seara democrática, um regime político pode ser considerado legítimo quando a questão mesma da legitimidade permanece sempre aberta, ou seja, quando o poder se faz objeto de uma contestação permanente por parte do povo, não em relação à sua instituição em si, ou a seu fundamento legal, mas em relação a suas ações.

O que Rousseau faz e que garante a distinção entre legalidade e legitimidade em sua teoria política é situar a existência da legitimidade no momento da fundação do pacto social e da escolha do regime de governo a ser adotado, porque, apoiando a legitimidade no pacto fundador que constitui o governo, poderíamos supor que todas as leis daí derivadas viriam revestidas de certa legitimidade mínima originária.

Essa presunção mínima de legitimidade também fundamenta a política nas democracias contemporâneas, materializando-se por meio das cartas magnas de cada país que definem tanto os modos de exercício do poder como os seus limites, mas ainda está muito

distante do que Rousseau concebia como uma representatividade direta por parte do verdadeiro soberano: o povo.

Sob esse ponto de vista, a legitimidade não seria somente formal, sendo sinônimo de legalidade, já que a constituição não ignora os casos em que a legitimidade do poder deve ser suspensa, muito pelo contrário, muitas prevêem mecanismos legais de dissolução do poder instituído. Mas na democracia, a legitimidade continua confundindo-se com a legalidade, encarnando-se aquela nesta, o que significa que ao sair da legalidade se estaria caindo automaticamente na ilegitimidade.

Em Rousseau, o conflito entre legitimidade e legalidade se resolve então pelo deslocamento da legitimidade ao plano constitucional – se utilizarmos um vocabulário contemporâneo - ou ao momento da fundação da sociedade civil. Desse modo, a legalidade viria *a posteriori* e derivaria diretamente desta legitimidade que, por sua vez, decorreria do consenso social, da vontade geral do povo, verdadeiro soberano e legitimador de todo poder ou forma de governo.

Esse argumento adotado por Rousseau de que a concepção de legitimidade se analisa em função de uma idéia de consenso geral advindo do soberano, que é o povo, se reflete na passagem do *Contrato Social* em que ele chama "República" a todo Estado regido por leis, independentemente de ser uma monarquia ou uma aristocracia, precisando que "todo governo legítimo é republicano"[91]. Nesse momento, ele não confunde legitimidade com legalidade, simplesmente define uma condição à existência daquela que se exprime, como em Aristóteles, em uma constituição, uma *politeia*.

[91]*Du Contract Social, OC III*. p. 380.

A análise das condições de estabilidade e das causas da queda dos regimes que realizará no *Contrato Social*, lhe permitirá demonstrar que, apesar de fundada a legitimidade política na vontade geral do corpo soberano, um Estado pode torna-se ilegítimo quando o poder executivo constituído passa a contrapor-se ao verdadeiro poder soberano que provém do povo, e consequentemente, às leis por ele aprovadas, guiando-se unicamente pela satisfação de interesses privados.

A limitação das teorias da legitimação ocorre na medida em que o legal não implica, *a priori*, nenhuma realização de um ideal de justiça. Em uma sociedade democrática, os objetivos acabam por fundar a legitimidade mais que as regras constitutivas, tornando-se necessária a existência de um ideal de justiça, ainda que no plano dos fatos não se possa concretizá-lo plenamente.

Essa é a grande mudança característica da vida política moderna. A busca desses objetivos, desses ideais, é o que inspirou Rousseau a desenvolver uma teoria caracterizada por princípios de direito político cujo objetivo é oferecer "alguma regra de administração legítima e segura" que sirva para a organização de qualquer Estado, tomando os homens como são e as leis como podem ser[92].

Portanto, o problema de uma legalidade identificada diretamente à legitimidade não escapou aos olhos críticos de Rousseau que demonstrou por meio do pacto instituído pelo rico, que legalidade e legitimidade são conceitos distintos e que um governo cujas leis estejam desprovidas de qualquer moralidade e valor de justiça não pode ser

[92] *Id. ibid*. p. 351.

considerado legítimo em termos absolutos. A ordem civil estabelecida no *Segundo Discurso* exemplificou claramente o caso de uma "legalidade ilegítima", conseguida por meio de ardil, de engodo, que perpetuou a desigualdade e favoreceu aos ricos.

No momento em que o rico se dirigiu à multidão confusa de pessoas grosseiras e fáceis de enganar e lhes propôs um acordo, depois de haver-lhes exposto os horrores de uma situação de guerra perpétua, o que ele visava era somente o seu próprio interesse, conseguindo com seu falso discurso consolidar suas propriedades privadas por meio de leis legitimadas pelo povo, mas vazias de qualquer conteúdo de moral e de justiça, o que lhe permitiu conceder à desigualdade um valor de instituição.

Com o *Contrato Social*, Rousseau mostra uma outra perspectiva do conceito de legitimidade, criando o conceito de soberania popular, por meio da construção da idéia de uma "vontade geral" que tende a evitar os interesses particulares em conflito e a harmonizá-los, definindo e interpretando a vontade do conjunto do corpo social que deverá ser sempre o verdadeiro detentor do poder. Em síntese, a legitimidade do Estado idealizada por Rousseau se funda no exercício da soberania popular plasmada nas leis.

Ao desvincularem-se os conceitos de legalidade e legitimidade, para a verificação da legitimidade nos restará somente o campo da moral, da justiça e da ética. E, sob este ângulo, podemos dizer que o consenso social será legítimo quando alcançado por um convencimento calcado nesses campos e que vise ao bem comum.

De qualquer forma, por mais que se busque distinguir os dois conceitos, está claro que uma legitimidade absoluta não existe tal qual uma objetividade em ciência, e disso

Rousseau sabia desde o princípio, não se esquecendo de que seus princípios de direito político exigiriam uma adequação prática. Logo, a legitimidade em termos absolutos constitui-se mais como um ideal a ser perseguido, que deve estar correlacionado à vontade geral, desde que esta seja livre, não condicionada a um poder que não a reflita verdadeiramente, como afirma Bobbio:

> "Podemos dizer que a legitimidade do Estado é uma situação nunca plenamente concretizada na história, a não ser como aspiração, e que um Estado será mais ou menos legítimo na medida em que torna real o valor de um consenso livremente manifestado por parte de uma comunidade de homens autônomos e conscientes, isto é, na medida em que consegue se aproximar à idéia-limite da eliminação do poder e da ideologia nas relações sociais"[93].

[93] BOBBIO, Norberto. *Op. cit.* p. 679.

4. O PAPEL DA VONTADE GERAL COMO FUNDAMENTO DA LEGITIMIDADE DO ESTADO E SUA MANIFESTAÇÃO POR MEIO DA LEI.

Ainda que Rousseau não haja partido do plano das realidades, oferecendo uma solução imediata e eficaz em relação aos problemas políticos do seu tempo, ele conseguiu estabelecer um conjunto de princípios fundamentais e regras institucionais de direito político que poderiam servir de modelo para a configuração de um Estado civil legítimo.

Não obstante ater-se ao plano do "dever ser", o filósofo não deixou de observar o mundo concreto, tendo plena consciência de que as regras e princípios que desenvolveria no *Contrato Social* poderiam adaptar-se da melhor forma possível à natureza do homem e à realidade dos fatos, servindo de inspiração à elaboração de uma regra legítima e segura que se adequasse, portanto, ao "mundo do ser".

Rousseau inicia seu estudo com o *Discurso sobre a desigualdade*, traçando um esboço bastante preciso, ainda que histórico-hipotético, da trajetória de desenvolvimento do homem e sua de inserção na sociedade civil, demonstrando de onde derivam todos os vícios e ódios que originam a guerra de todos contra todos.

Ao partir do conhecimento profundo do homem no estado de natureza, analisando posteriormente o seu papel em sociedade, Rousseau conseguiu as ferramentas necessárias para estabelecer regras de organização consciente da sociedade que pudessem servir de modelo para a instituição de uma ordem pública legítima.

Essa obra permitiu ao filósofo demonstrar, sem abandonar o terreno da moral em que já se inscrevia o *Primeiro Discurso*, que a opressão e a desigualdade são as primeiras fontes do mal e que os interesses mesquinhos dos homens giram sempre em torno de estabelecer e garantir a propriedade e seus interesses particulares. A propriedade é a razão pela qual se funda o corpo social e as leis que o regem.

No *Segundo Discurso*, essas leis acabam por defender e perpetuar as vantagens do rico em detrimento do bem comum, o que faz crescer ainda mais a exploração servil e as desigualdades. Rousseau retrata com repulsa essa situação de desequilíbrio social na seguinte passagem:

> "Vejo povos desventurados gemendo sob o jugo do ferro, ao gênero humano esmagado por um punhado de opressores, uma multidão faminta, sucumbida pelos trabalhos e pela fome, enquanto o rico bebe em paz seu sangue e suas lágrimas, e em todos os lugares o forte se encontra armado contra o fraco graças ao temível poder das leis"[94].

[94] *Écrit sur l´abbé de Saint-Pierre, OC III.* p. 609.

O Estado surge por meio de ardil elaborado pelos que têm, os ricos, para enganar os que não têm, os pobres, na medida em que aqueles propõem a estes um contrato que, sob o falso pretexto de garantir a paz, servirá, na verdade, como contrapartida à legitimação e à garantia dos seus bens usurpados.

Desta forma, fica claro que o contrato que fundou o primeiro Estado retratado por Rousseau no *Segundo Discurso* era iníquo, opressivo e desigual. Era um falso contrato obtido por meio da força, com uma falsa promessa. Ainda assim, o pacto realizado pelo rico continha certo grau de legitimidade, embora fosse imoral e injusto, pois havia sido aceito por meio do consenso geral do povo.

Rousseau dirá que: "A força é um poder físico: não vejo que moralidade pode resultar dos seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade; é um ato de prudência"[95]. No *Contrato Social*, afirma que "nenhum homem tem autoridade natural sobre o seu semelhante, e posto que a força não produz nenhum direito, ficam, pois, as convenções como base de toda autoridade legítima, entre os homens"[96].

Desta forma, desprovido de moralidade e exercido por meio da força, o Estado fundado através da convenção descrita no *Segundo Discurso* é considerado por Rousseau como ilegítimo, pois não subordinava o poder executivo constituído – o governo dos ricos – ao verdadeiro poder soberano: o do povo que participou do pacto e lhe deu certa legitimidade. "Convenhamos, pois, que a força não faz direito, e que somente se está obrigado a obedecer aos poderes legítimos"[97].

[95] *Du Contract Social, OC III*. p. 354.
[96] *Id. ibid*. p. 355.
[97] *Idem.*

Partindo de um registro diferente do adotado no *Segundo Discurso*, Rousseau elabora o seu *Contrato Social* no plano de um "dever ser", de uma moral política baseada no valor justiça, formulando princípios de direito político sem se ocupar de nenhum governo concreto, não saindo de uma discussão geral e abstrata[98].

Seu novo livro tem por objeto o estudo da legitimidade das relações de poder, e sua preocupação pelo tema fica clara desde o primeiro capítulo do *Contrato*, quando anuncia ao leitor o assunto sobre o qual se dedicará a escrever:

> "Quero buscar se na ordem civil pode haver alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser: Tratarei de unir sempre a esta indagação o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não fiquem separadas"[99].

Há no *Contrato*, portanto, bases que, além de converterem Rousseau no fundador do direito político, permitem situá-lo entre os utópicos, por sua análise de uma sociedade ideal legítima em contraposição a uma sociedade existente. Segundo Beaulavon, "o problema enunciado no *Contrato Social* é, pois, tão abstrato teórico e geral quanto possível", mas nem por isso tem menor interesse prático[100]. Nessa nova obra, parece que Rousseau tenta retificar, de certo modo, as idéias desenvolvidas nos seus dois *Discursos*, nos quais afirma que a civilização fez o homem perder as virtudes.

No *Contrato*, ele defende a idéia de que a virtude do homem de natureza é uma espécie de bondade negativa, baseada na ignorância do bem e do mal, e que o passo para o estado civil mediante o pacto é o que dará lugar a uma bondade e a uma justiça positivas,

---

[98] DERATHÉ, R. *Op. cit.* p. 23.
[99] *Du Contract Social, OC III*. p. 351.
[100] BEAULAVON, Georges. Em: MACHADO, Lourival Gomes. *Op. cit*. p. 90.

nas quais intervirá a consciência de sentir-se obrigado a respeitar a liberdade e os bens dos demais.

Essa obra muda o enfoque de análise da sociedade civil para configurar uma legitimidade fundada em preceitos morais e de justiça, colocando o povo como o verdadeiro detentor do exercício da soberania.

Rousseau concebe seu *Contrato* como uma obra de Filosofia Política, não só refutando a possível existência de uma desigualdade naturalmente justificada, mas também oferecendo indicações sobre a constituição da sociedade civil e sobre a instituição das leis, o que lhe parece o bastante para sugerir aos seus contemporâneos toda a injustiça e anormalidade em que se encontravam na realidade[101].

Para Derathé, o *Contrato* é um pequeno "tratado de direito público geral"[102], e por isso não se refere às circunstâncias históricas, nem se ocupa de reconstruir uma sociedade imperfeita, mas de estabelecer os princípios de uma república legítima. Para Machado, Rousseau deseja verificar o que há de natural nas construções artificiais que dão origem e base aos vários tipos de governo[103].

Ao chegarmos ao limiar da sociedade política, encontramos uma consciência mais rica de noções, pois à noção do próprio "eu" e à sua potenciação pelos contratos inter-individuais, se junta a representação do todo social[104].

[101] MACHADO, Lourival Gomes. *Op. cit*. p. 58.
[102] DERATHÉ, R. *Op. cit.* p. 60.
[103] MACHADO, Lourival Gomes. *Op. cit*. p. 87.
[104] *Id. ibid*. p. 76.

Como esclarece Nascimento, o pacto representado no *Contrato* situa-se num registro normativo fora do tempo histórico, servindo como um modelo a partir do qual se podem julgar as sociedades instituídas do ponto de vista de sua maior ou menor distância em relação com a sociedade ideal. No entanto, em momento algum Rousseau tenta realizar o modelo político desenvolvido nessa obra como um programa de ação. Todo o *Contrato* não passa de uma "escala" na qual estarão todos os elementos constitutivos da relação de poder desde o grau máximo de servidão até o máximo grau de liberdade política ou civil[105].

O *Contrato Social* não nos dará os meios de afirmar a possibilidade de um retorno ou de um resgate do passado perdido nem da inauguração de um tempo novo, já que seria impossível retornar ao estado de natureza para restabelecer a liberdade. Entretanto, oferece a possibilidade de ver-se instituído um novo pacto, desta vez, realmente legítimo, que possa instaurar um universo moral no qual se dependa imediatamente de leis elaboradas e determinadas pelo povo por intermédio da vontade geral.

Para pôr fim então à guerra generalizada instituída e impedir a ruína entre os homens, Rousseau propõe no *Contrato* configurar um novo acordo, ou melhor, um "pacto social" que legitime o poder do povo, verdadeiro detentor da soberania, e por meio do qual se estabeleçam realmente leis e regulamentos que levem em consideração argumentos morais e éticos, para que todos se obriguem igualmente em sociedade:

> "Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já

[105] NASCIMENTO, Milton Meira. "O contrato social: entre a escala e o programa". *Revista Discurso*. São Paulo, n.17, 1988. p. 120.

> existentes, não têm outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto"[106].

A este pacto, Machado chama de "convenção explícita", em contraposição à "convenção espontânea", distinguindo no pensamento de Rousseau duas acepções de convenção as quais correspondem, por sua própria essência e função, a dois modos de vida social e a dois planos da consciência:

> "Em primeiro lugar, há uma convenção espontânea, isto é, uma convergência convencionalizante, nascida da confluência de comportamentos equivalentes, que dá continuidade ao organismo social surgido, naturalmente, quando o homem supera o estado original e, portanto, coaduna a uma autoconsciência em que se entrelaçam a noção da própria liberdade e o sentimento de apego aos semelhantes, num equilíbrio psico-moral cuja expressão social está na sociedade nascente, também ela a representar um meio-termo entre a indolência primitiva e a limitada produção da indústria individual, entre o isolamento egoísta e as primeiras nações. Em segundo lugar, há uma convenção – na inteira significação do termo – explícita e voluntariamente aceita pelos homens, característica da sociedade civil, que vai opor a lei ao pleno arbítrio da autoridade paternal, os compromissos convencionais aos sentimentos naturais, o bem comum aos interesses particulares e que, nessa desejada contradição, do estado de natureza, chegará mesmo a contrariar a dinâmica primária do desenvolvimento vegetativo do grupo. Só nesta segunda espécie de convenção é que encontramos em Rousseau, algo diverso porém correspondente ao pacto dos contratualistas, e que mereceria o qualificativo de 'artificial' que Durkheim aplicou indiferentemente a todas as formas de organização social"[107].

Neste novo pacto, o homem civil deve ser apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social[108]. O que Rousseau pretendia era encontrar uma forma de associação que defendesse e protegesse a pessoa e os seus bens com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedecesse contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes[109].

[106] *Du Contract Social, OC III*. p. 360.
[107] MACHADO, Lourival Gomes. *Op. cit*. p. 73.
[108] *Émile, OC IV*. p. 249.
[109] *Du Contract Social, OC III*. p. 360.

Trata-se da alienação total de cada associado e de seus respectivos direitos em prol de toda a comunidade formada.

A partir de um acordo entre os homens vê-se então efetivamente instituída a sociedade, uma ordem social que deverá resguardar os interesses superiores de todos os indivíduos que fazem parte do pacto, levando-os a resolver suas querelas mediante a arbitragem e o acordo, substituindo-se a guerra pela paz social.

O objetivo em mira do *Contrato* é a organização geral da sociedade, com os seus princípios fundamentais e as suas regras institucionais as quais hoje chamamos de "ordem pública"[110]. "O contrato social, portanto, é a base de toda a sociedade civil; e é na natureza desse ato de associação que se deve procurar a sociedade que ele forma"[111].

Mas um contrato em si nada indica sobre a legitimidade do poder instituído, como vimos no capítulo anterior ao distinguirmos legalidade e legitimidade. Uma convenção realizada entre os homens pode tolerar em si mesma um bom e um mau sentido, abrindo-se, de imediato, a necessidade de estabelecer-se o critério de distinção entre a utilização moralmente legítima ou ilegítima desse recurso de associação. Caso contrário se cairia na tese de que legítimo é o que está de acordo com lei, seja arbitrária ou não, justa ou injusta, moral ou imoral etc.

O *Contrato Social* dá início à construção de um cenário sociopolítico que abarca de forma completa a teoria política rousseauniana e demonstra como é possível a realização de um pacto social por meio de uma conjugação de esforços comuns que não venha

[110] MACHADO, Lourival Gomes. *Op. cit.* p. 27 (nota 5).
[111] *Émile, OC IV*. p. 839.

a prejudicar a liberdade e a propriedade de ninguém. Como explica Machado, "O objetivo primordial do *Contrato Social* está em assentar as bases sobre as quais legitimamente se possa efetuar a passagem da liberdade natural à liberdade convencional"[112].

Longe de retroceder ao estado de natureza para estabelecer os princípios do seu direito político, contrapondo-se a um direito natural, Rousseau, com o *Contrato Social,* acreditou que estes princípios deveriam ser tirados da própria ordem civil, dos caracteres do homem social, do próprio conceito de sociedade, de cidadão e de súdito. O objeto de Rousseau agora é definir o conceito de sociedade civil e analisar sua organização política.

Na passagem do estado de natureza para o estado civil, o homem deve substituir na sua conduta o instinto pela justiça e dar às suas ações a moralidade que antes lhe faltava[113], conservando a liberdade que é constitutiva de sua própria natureza e nada mais é do que a forma consciente do desejo de viver.

Naquele estado anterior ao civil, a primeira lei do homem era a de cuidar de sua própria conservação; seus primeiros cuidados eram aqueles que ele deveria ter consigo. E assim que se encontrasse na idade da razão, sendo ele o único juiz dos meios próprios para conservar-se, tornar-se-ia seu próprio senhor[114].

Mas, no estado civil, o homem deve abdicar dessa lei natural em prol de uma vivência em sociedade: "O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural

[112] MACHADO, Lourival Gomes. Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau*. *Op. cit.*, p. 28 (nota 11).
[113] *Du contrat social, OC III*. p. 364.
[114] *Id. ibid*. p. 352.

e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui"[115].

Ao tratar do tema da liberdade e de sua limitação frente à instituição da sociedade civil e da organização política, parece que Rousseau nos apresenta um grande paradoxo, ao afirmar que o caráter vital da liberdade faz com que renunciar a ela seja equivalente a um suicídio, e a sua supressão, a um assassinato[116]. A liberdade é constitutiva de seu estatuto moral no sentido em que só existe dever para um ser livre[117], e "retirar toda liberdade da sua vontade equivale a retirar toda a moralidade das suas ações"[118].

Entretanto, Rousseau mesmo dirá que o homem verdadeiramente livre só quer o que pode e faz o que lhe agrada. Eis sua máxima fundamental[119]. Seria possível então manter essa liberdade em uma sociedade civil politicamente organizada? Rousseau dirá que sim.

Se o homem nasceu livre, e essa é a característica mais importante do seu ser, sendo-lhe inclusive inerente, fica claro que foi para preservar e conservar esta liberdade que o homem decidiu participar do pacto que formaria a ordem civil. Foi por meio da convenção de vontades livres que se instituiu o contrato social legítimo, distinto do falso contrato elaborado pelos ricos porque, para Rousseau, visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes, e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens[120].

[115] *Id. ibid*. p. 364.
[116] *Id. ibid*. p. 358.
[117] *Id. ibid*. p. 354.
[118] *Id. ibid*. p. 356.
[119] *Émile, OC IV*. p. 309.
[120] *Du contrat social, OC III*. p. 355.

Será nessa ordem civil, ou ainda, nessa organização política estabelecida, que o homem buscará a sua preservação: o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, substitui por uma igualdade moral e legitima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens. Graças à convenção e ao direito, será possível equilibrar as desigualdade de força ou de gênio[121].

Assim sendo, para que o contrato social se legitime, deve originar-se do consentimento necessariamente unânime. Cada associado se aliena abdicando sem reservas de todos os seus direitos em favor da comunidade, resumindo-se esse ato na seguinte célebre formulação de Rousseau: "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". E como todos abdicam igualmente, ninguém perde nada, pois "este ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo de tantos membros quantos são os votos da assembléia e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade"[122].

Ou seja, *grosso modo*, pelo pacto o homem "abdica" de sua liberdade, mas sendo ele próprio parte integrante e ativa do todo social, ao obedecer à lei imposta por todos - inclusive por ele mesmo -, estará obedecendo a si próprio e, portanto, continua livre, não renunciando à sua liberdade, já que "Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, a até aos próprios deveres"[123]. Rousseau explica a contrapartida do contrato social da seguinte maneira: o que perde o homem ao firmar o

[121] *Id. ibid*. p. 367.
[122] *Id. ibid.* p. 361.
[123] *Id. ibid.* p. 356.

contrato social é a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo aquilo que o tenta; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o quanto possua[124].

A instituição de um contrato social não faz com que o povo perca a liberdade, ao contrário, faz com que a mantenha e ainda garanta a sua soberania, graças à idéia rousseauniana de que não se cria um Estado separado do povo, mas sim, um Estado constituído nele e por ele. Como o filósofo explica:

> "(...) no lugar da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantas vozes há na assembléia. Essa pessoa pública toma em geral o nome de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando é passivo, de *soberano* quando é ativo e de *poder* quando comparado aos seus semelhantes. Com relação aos próprios membros, eles recebem o nome de *povo*, coletivamente, e chamam-se em particular *cidadãos*, como membros da *cidade* ou partícipes da autoridade soberana, e *súditos*, como submetidos à mesma autoridade. (...) Observamos que esse ato de associação contém um compromisso recíproco do público e dos particulares e que cada indivíduo, estabelecendo contrato, por assim dizer, consigo mesmo, vê-se compromissado duplamente, como membro do soberano em relação aos particulares e como membro do Estado em relação ao soberano"[125].

A manutenção da liberdade se dá em função das concepções de "governo" e de "soberania" defendidas por Rousseau. Sua novidade está na afirmação de que a soberania deve sempre residir no povo, e que o povo não pode confiar o seu exercício aos governantes, independentemente de quem sejam. Sendo inalienável esta soberania, não pode haver outro soberano senão o próprio povo. Além disso, com a passagem ao estado civil, o homem adquire a liberdade moral, a única que o torna autenticamente senhor de si mesmo[126].

---

[124] *Id. ibid.* p. 364.
[125] *Émile, OC IV*. p. 840.
[126] *Du contrat social, OC III*. p. 365.

Como Rousseau esclarece, o ato de associação estabelece um compromisso recíproco do público com os particulares, e cada indivíduo, uma vez que esteja contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete como membro do Soberano, em respeito aos particulares, e como membro do Estado, em respeito ao Soberano[127]. Dessa forma, ao compartilharem interesses comuns, todos os membros acabam obrigando-se a ajudar-se mutuamente, pois assim estarão defendendo seus próprios interesses e cooperando com os demais membros do corpo formado.

Para Rousseau o soberano só tem existência ativa quando o povo está reunido e forma o corpo social:

> "O pacto social é de uma natureza particular e própria somente a ele mesmo, na medida em que o povo só contrata consigo mesmo, isto é, o povo em bloco como soberano com os particulares como súditos. Essa condição é causa de todo o engenho e de todo o funcionamento da máquina política e sozinha torna legítimos, razoáveis e inofensivos compromissos que, sem isso, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos mais enormes abusos. Tendo os particulares se submetido apenas ao soberano e não passando a autoridade soberana da vontade geral, veremos como cada homem, ao obedecer ao soberano, só obedece a si mesmo, e como somos mais livres no pacto social do que no estado de natureza"[128].

Não obstante, nem sempre os homens estão de acordo, pois costumam ter opiniões e interesses muito distintos na maioria das vezes. Frente a esse problema, Rousseau diz que, como homem, o indivíduo partícipe do corpo social pode ter uma vontade particular diferente da vontade geral que tem como cidadão. Entretanto, a vontade geral sempre deverá falar mais alto, privilegiando a decisão da maioria em prol do bem comum.

[127] *Id. ibid*. p. 362.
[128] *Émile, OC IV*. p. 841.

A vontade geral, pilar de sustentação de todo o governo legítimo, será então o único modo de conciliar o poder soberano com a liberdade individual e os interesses particulares:

> "Já que o soberano só pode agir através das vontades comuns e gerais, seus atos só devem igualmente ser objetos gerais e comuns; daí se segue que um particular não poderia ser lesado diretamente pelo soberano sem que todos o fossem, o que seria impossível, já que seria querer fazer mal a si mesmo. Assim, o contrato social não tem necessidade de outro fiador além da força pública, porque a lesão só pode vir dos particulares, e eles não estão por isso livres de seu compromisso, mas sim punidos por o terem violado"[129].

Como afirma Machado, o *Contrato Social* visa então apontar os preceitos reguladores da realização concreta e explícita, da entrega voluntária do homem individual ao ser moral que o absorveu numa síntese que ultrapassa cada uma e também a soma das esferas individuais[130].

Para seguirmos adiante com nossa análise, cabe-nos, neste momento, trabalhar com maior precisão o conceito de vontade geral, já que este conceito está no centro da doutrina política de Rousseau, "no coração mesmo do [seu] sistema"[131]. Além disso, o conceito de vontade geral desempenha um papel fundamental no estudo da teoria da legitimidade do estado civil, ajudando-lhe a responder a sua indagação proposta no Livro I do *Contrato social* sobre a "possibilidade de existência de alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser"[132].

* * *

[129] *Idem.*
[130] MACHADO, Lourival Gomes. *Op. cit.* p. 100.
[131] DÉRATHÉ, R. *Op. cit.* p. 351.
[132] *Du contrat social, OC III*. p. 351.

Conforme analisamos até este momento, o problema de Rousseau se resume a encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de seus associados, sem que haja perda de liberdade.

Se os indivíduos são naturalmente livres e iguais entre si, então a única forma de associação política legítima seria aquela voluntariamente constituída, na qual eles mesmos assumiriam seus direitos e suas obrigações políticas por meio de um consenso, de uma "vontade geral", conservando a sua liberdade.

Como resume Vita, o filósofo buscava uma forma de fundar o corpo político na soberania popular, sem que fosse preciso limitá-la, recorrendo a algo externo a ela própria. Sua maior ambição era inscrever a racionalidade política na soberania popular[133] e sua solução consistiu na realização de um pacto social verdadeiro, livre de coações e chantagens, por meio do qual cada um pusesse em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema de uma vontade geral, formando assim um corpo soberano constituído de partes indivisíveis de um todo"[134].

É interessante notar que a teoria de Rousseau difere da de Hobbes, na medida em que esta recorria a um poder coercitivo para garantir a obediência às leis civis. Também se distancia da teoria de Locke, que recorria a um direito natural pré-político para fundamentar os direitos e liberdades individuais. Em Rousseau, são os próprios indivíduos que, como súditos, obedecem às leis que eles mesmos instituem como membros do corpo político soberano.

[133] VITA, Álvaro de. "Vontade coletiva e pluralidade: uma convivência possível?" Em: *Lua nova*: *Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n. 23, mar. 1991. p. 211.
[134] *Du contrat social, OC III*. p. 361.

Com o pacto social, cada um dos indivíduos passa a ser membro de um corpo político que é depositário único da soberania e cada membro, imbuído desta soberania, deve guiar-se pela vontade geral que dirigirá as forças do Estado segundo o fim de sua instituição: o bem comum. Os compromissos que vinculam os homens a este corpo se tornam obrigatórios na medida em que são mútuos e que sua natureza é tal que ao cumprir estes compromissos, se está trabalhando não só para si mesmo, mas para os demais também[135].

Toda essa formulação complexa que poderá possibilitar a instituição de um Estado civil legítimo só é possível graças à teoria da vontade geral rousseauniana, a qual permite dar voz aos interesses que cada pessoa tem em comum com todas as demais, de modo que, ao ser atendido um interesse seu, também estarão sendo atendidos os interesses de todas as pessoas.

Mas, como observa Ribeiro, Rousseau não define em nenhuma parte o que é a vontade geral, e tampouco nos oferece exemplos que esclareçam essa noção, limitando-se a celebrá-la e elogiá-la, mas não a elaborar um conceito preciso[136]. No Livro I do *Contrato*, Rousseau simplesmente opõe a vontade individual à geral, e é somente no Livro II que a vontade geral entra em cena na seguinte sentença: "a mais importante conseqüência dos princípios anteriormente estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado segundo o fim de sua instituição: o bem comum"[137].

[135] *Du contrat social*, *OC III*. p. 373.
[136] RIBEIRO, Renato Janine. "Volonté général et vérité du coeur chez Rousseau". Em: "Jean-Jacques Rousseau, politique et nation". Actes du 2e. Colloque International de Montmorency (27 septembre – 4 octobre 1995). Paris: Honoré Champion, 2001. p. 305.
[137] *Du contrat social*, *OC III*. p. 368.

Como descreve Machado, a vontade geral é aquela que traduz o que há de comum em todas as vontades individuais, ou seja, o "substrato coletivo das consciências"[138]. É o fator unificador da multiplicidade dos contratantes, representando, dessa forma, o coração da democracia no *Contrato Social*[139]. No entanto, para que essa noção seja bem compreendida, há que se tratar também das noções de "vontade particular", "vontade corporativa" e "vontade de todos" que aparecem na obra de Rousseau.

Rousseau diz que podemos distinguir três vontades essencialmente diversas, usando como exemplo a pessoa de um magistrado. A primeira delas é a vontade privada ou pessoal, a qual "não propende senão ao seu proveito particular". A segunda é a vontade comum dos magistrados, que "se prende unicamente ao benefício do príncipe e pode ser chamada de vontade do corpo, a qual é geral em relação ao Governo e particular em relação ao Estado de que é parte o Governo". A terceira e última vontade é a do povo, a verdadeira vontade soberana, que "é geral tanto em relação ao Estado considerado como um todo quanto em relação ao Governo considerado como parte deste todo"[140].

Destas três formulações, a única que serve de pressuposto a todas as demais é a última, a vontade geral, única vontade realmente soberana, já que, para que haja uma legislação perfeita, a vontade particular ou individual deve ser nula, pois se guia sempre pelo egoísmo e por interesses próprios, ao passo que a vontade do corpo, relativa ao Governo, deve estar muito subordinada à vontade geral.

---

[138] Entretanto, como pondera Debrun, a vontade geral não pode ser entendida como uma "consciência coletiva", no sentido em que os sociólogos, notadamente Durkheim e sua escola, a encararam, pois "as consciências individuais são as únicas possíveis, não pairando por cima delas um super-espírito que nasceria misteriosamente do seu encontro, capaz em seguida de secretar representações próprias que se imporiam aos pensamentos e atitudes individuais. DEBRUN, Michel. *Algumas observações sobre a noção de vontade geral no Contrato social*. Ceará: Imprensa Universitária do Ceará, 1962. p. 3.

[139] PEZZILLO, Lelia. *Rousseau et le Contrat Social*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 77.

[140] *Du contrat social, OC III*. pp. 400-401.

A vontade particular de uma pessoa consiste no que ela quer só para si, não atribuindo peso ou consideração aos desejos e interesses alheios, exceto quando possa fazer uso desses para promover o seu próprio interesse como pessoa individual, preocupada consigo mesma. "Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade"[141].

Como é sublinhado no *Contrato Social*, pode ocorrer da vontade particular estar em conflito com a vontade geral que se tem como cidadão:

> "Cada indivíduo, com efeito, pode como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará, menos aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio"[142].

Em função desse conflito, os indivíduos podem não estar dispostos a fazer o que lhes é solicitado pela vontade geral, ou ainda, pode ser que tentem subvertê-la, substituindo-a pela sua própria vontade particular sob o disfarce daquela, perecendo, em ambos os casos, a sociedade civil.

Como explica Debrun, o indivíduo tem consistência própria para Rousseau, quer dizer, desejos e interesses que podem opô-lo à vontade geral. Não obstante, essa vontade

[141] *Id. ibid.* p. 368.
[142] *Id. ibid*. p. 363.

é inerente a ele e constitui sua melhor parte. É a única vontade capaz de impor sua disciplina ao resto das vontades[143].

Já a vontade corporativa é aquela que deriva dos interesses comuns de um grupo de pessoas que, devido à sua posição ocupada no Estado, têm necessidades comuns distintas, por um lado, dos interesses que todas as pessoas têm como membros do Estado, ou seja, como cidadãos, e por outro lado, dos interesses que cada uma tem como ser totalmente individual e separado. Tais interesses são gerais quanto ao grupo, mas particulares em relação ao Estado como um todo[144].

Rousseau condena todo o tipo de facções justamente por não permitirem a manifestação da vontade geral, considerando que esta não pode ser identificada nas decisões majoritárias que, num contexto só aparentemente democrático, encerram uma confrontação eleitoral ou um debate político, devendo-se considerar, portanto, irrelevantes as decisões tomadas num clima político dominado por facções[145]. Segundo Rousseau:

> "(...) quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros, e particulares em relação ao Estado", podendo-se então

[143] DEBRUN, Michel. *Op. cit. p.* 19.
[144] *Du contrat social, OC III*. pp. 371-372.
[145] Reproduzimos aqui a análise de Michel Debrun acerca das facções e suas conseqüências negativas na teoria da vontade geral: "O raciocínio de Rousseau parece-nos aqui o seguinte. Na medida em que se formam facções dentro do corpo político, os indivíduos, mesmo que não sejam coagidos a participar delas, e mesmo que, dentro delas, possam exprimir livremente seu pensamento, não visam mais – ou só visam indiretamente e num segundo plano – os interesses que lhes são comuns com a totalidade dos membros da comunidade. Em contrapartida, os interesses comuns aos membros da facção passam, brusca ou insensivelmente, ao primeiro plano. De forma que a decisão global que surge da competição entre as várias facções não pode ser considerada como *uma* vontade – ou como a expressão de uma vontade – mas apenas, na melhor das hipóteses, como um compromisso pacífico entre diferentes vontades, exprimindo, cada uma delas, o ponto de vista de uma facção. A noção de vontade geral perde todo o sentido. Registramos apenas a resultante, equilibrada ou desequilibrada conforme os casos, de um conflito de forças, não *uma* força tendo consistência própria. Tal resultante, com que teria de se contentar, muitas vezes, a democracia francesa, oriunda da Revolução, surge aos olhos de Rousseau como o indício da decomposição do corpo social". DEBRUN, Michel. *Op. cit*., p. 5.

> dizer que não há mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantos votantes quantas são as associações[146].

A recusa em admitir o que parece constituir uma instância normal do jogo político, mormente o democrático, e que perpetua até os dias de hoje, afigura-se como uma das características mais peremptórias do pensamento político de Rousseau.

Se há algo de fundamental na teoria política de Rousseau, é sua crítica à representação. Rousseau nega formalmente toda a legitimidade aos partidos, aos quais chama de "facções". E é exatamente sua recusa aos partidos o que permite que a vontade geral se exprima. Como observa Ribeiro: "um partido que represente o povo, em Rousseau, beiraria o absurdo"[147].

Ao usar os magistrados como exemplo de uma corporação dentro do Estado, Rousseau deixa claro que sua existência se circunscreve a propósitos servis essenciais e não ameaça a estabilidade nem o bem-estar do Estado, desde que sua atuação seja apropriadamente regulamentada e siga os pressupostos do corpo soberano.

É, portanto, o corpo soberano que deve refletir os anseios da vontade geral. Ainda assim, a preferência de Rousseau é que o número, poder e influência de tais corpos intermediários, situados entre a vontade geral da comunidade como um todo e a vontade particular de um indivíduo, sejam tão pequenos quanto possível, embora permaneçam compatíveis com a execução das necessárias tarefas governamentais. Para ele:

[146] *Du contrat social, OC III*. pp. 371-372.
[147] RIBEIRO, Renato Janine. *Op. cit*. p. 306.

> "Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo (...). Caso haja sociedades parciais, é preciso multiplicar-lhes o número a fim de impedir-lhes a desigualdade (...). Tais precauções são as únicas convenientes para que a vontade geral sempre se esclareça e não se engane o povo"[148].

Resta então tratar da vontade de todos. Para Rousseau, "há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum, ao passo que a outra, se prende ao interesse privado, não passando de uma soma das vontades particulares"[149].

Destarte, o interesse de cada indivíduo é equilibrado uniformemente com o interesse de todos os outros, podendo até mesmo coincidir, pelo menos aproximadamente, com o objetivo da vontade geral que deve representar o interesse comum. Mas há que se observar que este interesse comum deve ser para cada pessoa individual uma preocupação elevada, até mesmo suprema, e não restrita ao amor de si mesmo.

O objeto da vontade geral é, em última instância, o bem comum. Entretanto, basta que um interesse, por generalizado que seja, se mostre menos geral do que o da sociedade inteira para deixar de ser comum. Logo, o interesse comum não é o interesse de todos no sentido de uma confluência dos interesses particulares, mas o interesse de todos e de cada um enquanto componentes do corpo coletivo, e exclusivamente nesta qualidade. Daí advém o perigo de predominar o interesse da maioria, pois, se é sempre possível conseguir a concordância dos interesses privados de um grande número, isso não quer dizer que se esteja atendendo ao interesse comum[150].

---

[148] *Du contrat social, OC III*. p. 372.
[149] *Id. ibid*. p. 371.
[150] MACHADO, Lourival Gomes. Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau*. *Op. cit.* p. 49 (nota 81).

Conseqüentemente, só se pode falar em vontade geral quando, apesar das divergências inevitáveis entre os componentes do corpo social e das discussões legítimas que se devem travar entre eles, exista um ou vários elementos comuns capazes de movê-los na mesma direção, imprimindo um impulso positivo ao conjunto da sociedade, devendo-se conceber por isso que "A vontade geral não é geral por ser de todos, mas por ser a mesma (...) o que generaliza a vontade é menos o número de votos do que o interesse comum que os une"[151].

Estabelecidos os conceitos e as diferenças entre as distintas vontades que aparecem no *Contrato Social*, cabe então verificar qual o papel exercido pela vontade geral, *leitmotiv* de toda a teoria dos princípios de direito políticos rousseauniana e base da legitimidade do Estado civil.

* * *

Como vimos em Rousseau, "só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou"[152]. E sendo a soberania o exercício da vontade geral, esta se manifestará mais vigorosamente quanto mais contínuo o seu exercício por meio da participação dos cidadãos nas deliberações coletivas, bem como na fiscalização do cumprimento das mesmas.

[151] *Du contrat social, OC III*. p. 374.
[152] *Id. ibid*. p. 368.

Destarte, é a vontade geral que deve dirigir o Estado, tornando a sociedade soberana e legitimando-a. Para Machado, "O nexo fundamental, o liame vital que mantém coerente e vivo o grande ser, indubitavelmente reside na trama de consciências que se traça entre as suas partes constitutivas essenciais, mas que tem sua expressão superior numa consciência do todo"[153].

Vita discerne dois elementos constitutivos da vontade geral. O primeiro, um pressuposto para sua instauração, é a igualdade política, ou seja, a participação de todos na soberania, o que pressupõe um determinado nível de igualdade substantiva, não se tratando de uma equalização total e sim de um grau de igualdade substantiva imprescindível para assegurar a participação política autônoma de todos os cidadãos. O segundo elemento é o princípio racional de "moralidade política", que deve estar presente na realização dos negócios e interesses públicos. A vontade geral "é o que há de comum à infinidade de vontades particulares, o que está presente em cada uma delas, mas transcende a todas, isto é, aquilo que nelas se orienta para a realização do bem comum"[154].

A vontade geral surge como a expressão direta e autêntica do grupo, e jamais poderá contrariar os interesses do corpo ou dos membros desde, pois representa uma resultante de sua integração mútua. Além disso, identifica-se à lei e, sobretudo, corresponde a um ideal de moralidade e de justiça. Trata-se, sem dúvida, do termo mais necessário ao pensamento de Rousseau que, por seu intermédio, atinge a síntese final[155].

Vale ressaltar algumas posições equivocadas tomadas por alguns críticos de Rousseau que acabaram por extrair do conceito de vontade geral as origens da "democracia

[153] MACHADO, Lourival Gomes. *Op. cit.* p. 75.
[154] VITA, Álvaro de. *Op. cit.* pp. 217-218.
[155] MACHADO, Lourival Gomes. *Op. cit.* p. 76.

totalitária", como bem observa Maruyama, dada a dificuldade de sua realização concreta na vida política sem que seja falseada ou iludida pelas vontades particulares e parciais[156].

Tal é o caso de Talmon, que acredita encontrar os germes da "democracia totalitária" no pensamento de Rousseau. Sua interpretação da teoria da vontade geral considera apenas os seus aspectos abstratos. Para ele, a vontade geral é uma "verdade matemática", semelhante à idéia platônica, e é caracterizando-a como uma espécie de "vontade pré-ordenada", sem a qual não se pode afirmar de um indivíduo que pertence à espécie humana[157].

Segundo Vaughan, pela idéia do *Contrato Social*, o "indivíduo deixa de ser seu próprio mestre" e "perde seu valor independente enquanto unidade" para se tornar uma "mera fração cujo valor é determinado somente por sua relação com o todo"[158].

Comparando Rousseau a Locke, Vaughan diz que a concepção lockiana de contrato social tem por objetivo preservar e garantir os direitos do indivíduo, ao passo que a de Rousseau tende e visa destruí-los::

> "(...) bem longe de ter defendido a tese individualista, Rousseau foi seu mais caloroso adversário (...) Ele é, de fato, o inimigo jurado não somente do individualismo, mas também da individualidade. Para ele, o indivíduo é absolutamente sufocado dentro da comunidade, sua liberdade se perde inteiramente na soberania do Estado"[159].

---

[156] MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão*: consciência e política segundo Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Humanistas/Fapesp, 2001. p. 117.
[157] TALMON, J. L. *Los origenes de la democracia totalitaria*. Mexico, Aguilar, 1956. pp. 46-53.
[158] VAUGHAN, C. E. "Introduction: Rousseau as political philosopher". Em: ROUSSEAU, J.-J. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Ed. de C.E. Vaughan. Oxford, Basil Blackwell, 1962. 2v. V.1. pp. 20-21.
[159] *Id. ibid.* pp. 48 e 59.

Na mesma seara crítica, o jurista Léon Duguit censurou Rousseau por ter sido "o iniciador de todas as doutrinas de ditadura e tirania, desde as jacobinas de 1793, até as doutrinas bolchevistas de 1920". Segundo ele, basta abrir o *Contrato Social* para ver como Rousseau sacrifica, sem reserva, os direitos do indivíduo ao poder supremo do Estado[160].

Mas as críticas não cessaram por aí. Algumas tiveram como origem as idéias liberais, outras, as idéias socialistas, como observa Cobban. Tanto aqueles que defendiam a independência do indivíduo em relação à comunidade, como aqueles que conferiam ao Estado prioridade sobre o indivíduo, consideraram Rousseau como uma espécie de "profeta do totalitarismo", para quem "o indivíduo não é nada e o Estado é tudo"[161].

Como aponta Derathé, seriamos inevitavelmente conduzidos a admitir o fracasso de Rousseau se realmente acreditássemos que ele sacrificou no *Contrato Social* os direitos do indivíduo em prol da onipotência do Estado, propondo-se a garantir o exercício da liberdade do indivíduo, despojando-o de cada um de seus direitos em benefício da comunidade, criando assim, um sistema capaz de engendrar o pior dos despotismos.

Todavia, Derathé mesmo mostrou que as críticas proferidas contra a teoria da vontade geral foram equívocas. A limitação do poder do soberano à generalidade das leis, na medida em que tem como garantia a igualdade e a reciprocidade em relação à cessão de poder dos demais cidadãos, acaba protegendo os direitos individuais.

Ainda que as críticas proferidas tivessem fundamento, a doutrina do *Contrato Social* contrastaria com o todo da obra de Rousseau, ou então, ter-se-ia que

[160] DUGUIT, Léon. *Soberania y libertad*. Buenos Aires: Tor, 1943. pp. 135-136.
[161] COBBAN, A. *Rousseau and the modern state*. 2. ed. London: George Allen & Unwin Ltd., 1964. pp. 20-31.

reconhecer com Vaughan, que falta coesão e solidez ao seu pensamento político[162]. Seja como for, resulta evidente que a idéia de vontade geral estava inserida em um modelo moralizante com grande carga de utopia e supunha uma sociedade que não estivesse separada em grupos com interesses antagônicos, e visava uma organização social que se movesse por impulsos de cooperação e solidariedade e não por uma luta de interesses.

* * *

Ao ancorar o exercício da soberania popular no consenso normativo, por meio do estabelecimento de um acordo unânime entre os indivíduos o qual devesse privilegiar um ideal de justiça como fundamento da vida pública, Rousseau se distanciou definitivamente do estado de natureza, no qual os homens se guiavam somente pelo "amor de si", por suas vontades particulares, estabelecendo um estado civil no qual os homens passaram a agir sob o império da vontade geral.

Mas de que forma essa vontade geral poderia materializar-se? Por meio das leis. As leis serão o modo pelo qual a vontade geral se manifestará. Serão como "atos da vontade geral" expressos pelo conjunto dos cidadãos no exercício do interesse público. Pelo pacto social foi dada existência e vida ao corpo político, trata-se agora de dar-lhe, pela legislação, movimento e vontade, pois são necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e direcionar a justiça a seu objeto, que é o bem comum[163].

Na primeira versão do *Contrato Social*, Rousseau definia a vontade geral como o ato puro do entendimento próprio de cada indivíduo, que raciocina no silêncio das

[162] DERATHÉ, R. *Op. cit*. p. 346.
[163] *Du contrat social, OC III*. p. 378.

paixões sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante, e sobre o que o seu semelhante tem direito de exigir dele, estabelecendo como que um critério de justiça a ser seguido.

Se o povo deve submeter-se às leis, nada mais lógico do que ser delas o autor, pois só àqueles que se associam, cabe regulamentar as condições da sociedade[164]. Se há um meio de remediar o mal da sociedade, esse meio é substituir o homem pela lei e armar a vontade geral de uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular[165].

Como destaca Derathé, o grande problema político de Rousseau é encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem[166]. Para que a vontade geral cumpra o seu papel e se veja refletida na regulamentação social, é necessário dar ao corpo político movimento e força para que possa alcançar o seu objetivo. Daí dotá-lo de um sistema de leis fundamentais que fixem o conteúdo da vontade geral[167]. Em outras palavras, as leis têm a função primordial de realizar concretamente o ideal de justiça estabelecido pela vontade geral:

> "Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens; só fazem o bem do mau e o mal do justo, pois este as observa com todos, sem que ninguém as observe com ele. São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo"[168].

É sobre a base de uma estrita reciprocidade de obrigações e de direitos que deve ser organizado o sistema social. Para Derathé, esta é a significação que se deve dar à célebre teoria da vontade geral, pois, no sistema de Rousseau, pela igualdade que se estabelece entre todos os cidadãos, a lei não tem unicamente a função de colocá-los ao abrigo

[164] *Id. ibid.* pp. 286 e 380.
[165] *Émile, OC IV*, p. 78.
[166] DERATHÉ, R. *Op. cit.* pp. 112-113.
[167] FORTES, Luis Roberto Salinas. *Op. cit*. pp. 93-94.
[168] *Du contrat social, OC III*. p. 378.

das violências e das injúrias que uns possam vir a fazer aos outros, mas seu verdadeiro papel, sua função primordial, é a de estabelecer restrições ao poder soberano[169].

No *Discurso sobre a Economia Política*, Rousseau define a vontade geral do corpo político como fonte das leis: "O corpo político é então um ser moral que tem uma vontade; e esta vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte, é que é a fonte das leis"[170] No mesmo diapasão, no *Contrato Social* ele define a lei civil como "um ato público e solene da vontade geral"[171].

Para Rousseau, o cidadão só se reconhece dentro da lei se ela não aparecer como um limite às suas possibilidades, e sim, como a expressão da sua vontade, pois só será legítima a lei que expresse os anseios populares guiados pela vontade geral e que reflitam um ideal de justiça que vise a busca do bem comum.

O poder transfere-se à própria lei no estado civil, e só em nome dela poder-se-á impor algo à vontade de outrem. Como Rousseau observa: "se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, se pode dizer então que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir"[172].

O próprio governo é um produto da lei, uma vez que é gerado por ela, e se legitima por meio dela. Como vimos anteriormente, Rousseau vai chamar de república todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só

[169] DERATHÉ, R. *Op. cit.* p. 356.
[170] *Discours sur ´Économie Politique, OC III*. p. 75.
[171] *Du contrat social, OC III*. p. 378.
[172] *Id. ibid*. p. 382.

nesse caso governa o interesse público: "Todo o governo legítimo é republicano"[173]. Como esclarece Machado – insistimos - pela palavra "república" se entende todo o governo dirigido pela vontade geral, que é a lei, pois sem ela não há governo legítimo, e muito menos se exerce a vontade geral[174].

Portanto, a obediência à lei que o povo estatui a si mesmo é o que lhe garante a manutenção de sua liberdade. A lei seria a materialização da vontade geral, pois é por meio dela que as vontades dos membros do corpo social se combinam em um interesse comum. "Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos?"[175].

Como resume Kuntz, se o homem é livre na medida em que depende das coisas e não de seus semelhantes, a condição de sua liberdade civil deverá ser dada por leis tão universais e inflexíveis como as leis da natureza, para que todos os homens somente delas dependam. Entregando-se todos à lei, ninguém terá de entregar-se aos seus concidadãos, e os interesses particulares já não terão como influir no curso da vida, pois a lei deve cuidar apenas dos interesses gerais[176].

A função primeira da lei será restabelecer pelo direito a igualdade natural entre os homens, isto é, fazê-los viver de maneira tal que a razão, as necessidades mútuas, e as solicitações da vida social, não possam recair no funesto caminho que conhecemos pela

[173] *Id. ibid*. pp. 379-380.
[174] MACHADO, Lourival Gomes. Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau*. *Op. cit.* p. 61 (nota 156).
[175] *Du contrat social, OC III*. p. 373.
[176] KUNTZ, Rolf Nelson. *A teoria política de Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1970. p. 78.

narrativa do *Segundo Discurso*. Daí a importância de que a lei seja o órgão salutar da vontade geral, garantindo aos homens justiça e liberdade.

Entretanto, surge um problema porque o povo nem sempre sabe o que é melhor para si. Rousseau vai dizer que:

> "(...) uma multidão cega, que freqüentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão difícil quanto um sistema de leis? 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"[177].

Ao indagar-se sobre essa questão, Rousseau tenta resolvê-la trazendo à luz a figura do legislador, demonstrando, logo de início, a dificuldade que suporia a sua função. Rousseau diz que seria preciso deuses para dar leis aos homens[178]:

> "Para descobrir as melhores regras da sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la no outro"[179].

O legislador será aquela figura que não é um ser mais poderoso que os outros, mas que possui uma consciência mais clara dos problemas comuns. Trata-se de um guia, de alguém que dará uma determinação à vontade geral, fazendo a passagem da lei ao ideal político. É aquele que compreende a ordem das coisas e a esperança dos homens, orientando a vontade geral e lhe fornecendo o conteúdo racional que o povo, geralmente pouco esclarecido, não vê.

---

[177] *Du contrat social, OC III*. p. 380.
[178] *Id. ibid.* p. 381.
[179] *Id. ibid.* p. 381.

Dotado de uma inteligência superior e conduzindo suas ações baseando-se na imparcialidade, sua função será a de propor as melhores leis ao povo, mas não de impô-las. Rousseau lhe confia o imenso e sublime dever de fazer com que o homem, pelas leis, possa um dia reconciliar a cultura e a natureza. Pela mediação do legislador, as leis civis poderão então trabalhar pela re-naturalização dos homens.

Aquele que redige as leis não tem nem deve ter o direito legislativo, pois este direito cabe exclusivamente ao povo. "Porque só a vontade geral obriga os particulares, e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme a vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo"[180]. "É nula toda a lei que o povo diretamente não pode ratificar, em absoluto não é lei"[181].

O legislador então se apresenta como alguém que deve ter uma clara consciência dos problemas comuns e cujas intenções sejam honestas. Ele cumpriria o papel de transpositor do abismo existente entre povo e multidão cega, sendo aquele que ousa buscar o melhor da natureza humana do indivíduo, ou seja, os seus valores morais, transformando-os em parte de algo maior e coletivo, que prime pelo bem comum. A missão do legislador é a de fixar o bem público, desempenhando assim o papel de vanguarda política[182].

Para Nascimento, o legislador apenas aponta para o objeto do querer do povo, havendo, pois, um passo além da pura indeterminação, mas não se chega ainda nesse objeto do querer. O aparecimento do legislador se dá exclusivamente no domínio da vontade e não no da força, não cabendo a ele conduzir o povo à concretização daquilo que é posto como o bem comum. O legislador dá vida ao corpo político ao inventar as suas leis fundamentais

[180] *Id. ibid.* p. 383.
[181] *Id. ibid.* p. 430.
[182] FORTES, Luis Roberto Salinas. *Op. cit*. pp. 100, 103 e 104.

segundo a vontade geral. É só a partir daí que começa a pulsar o coração do corpo político. Neste nível pode-se acrescentar que o corpo está vivo, mas ainda não possui força suficiente para caminhar[183].

Ao tratar de sua aplicabilidade, Derathé explica que a lei não seria regida pela "vontade de um superior", mas pela expressão da vontade geral, figurando como um princípio de eqüidade do qual o soberano não pode descartar ao exercer o seu poder. Além disso, as leis o impediriam de onerar um sujeito mais que a outro, pois ainda que o soberano tudo possa, ele não pode agir senão de acordo com as leis[184].

Rousseau considera então diversas relações para estabelecer os diferentes tipos de lei que possam existir, sendo duas delas as mais relevantes: a relação do corpo inteiro atuando sobre si mesmo, e a do soberano com o Estado.

As leis que regulam a primeira relação, que é a do soberano com o Estado, levam o nome de "leis políticas" ou "leis fundamentais". Trata-se das leis por meio das quais cada Estado estabelece sua ordem pública. Se o povo já possui estas leis fundamentais, deve simplesmente ater-se a elas. Mas se a ordem estabelecida é má e já não se podem tomar como fundamentais leis que impedem que o Estado seja bom, o povo, em qualquer situação, deve ter sempre o arbítrio de mudar essas leis.

A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro. Esta relação deve ser no primeiro aspecto tão pequena e no segundo tão grande como seja possível, de maneira que cada cidadão tenha perfeita independência de todos os demais, mas tenha

[183] NASCIMENTO, Milton Meira do. *Op. cit.* p. 59.
[184] DERATHÉ, R. *Op. cit.* p. 356.

excessiva dependência da cidade; porque só a força exercida pelo Estado pode garantir a liberdade de seus membros. Desta relação nascem as leis civis.

Uma terceira classe de relação é a que se dá entre o homem e a lei no caso de desobediência desta, dando lugar ao estabelecimento de leis criminais que sirvam para aplicar uma sanção. E, finalmente, uma quarta classe de leis, a mais importante de todas, "que não se grava nem sobe o mármore nem sobre o bronze, senão nos corações dos cidadãos" e que forma a verdadeira constituição do Estado, são os costumes, os usos, e, sobretudo, a opinião[185]. De todas as modalidades de leis, Rousseau destaca as políticas como as únicas concernentes ao seu estudo.

* * *

Analisado o conceito de vontade geral e sua materialização por meio das leis que permitirão alcançar uma ordem civil legítima pautada num ideal de justiça que reflita os anseios do povo, resta saber como é possível manter essa ordem para que o governo não degenere.

[185] *Du contrat social, OC III*. pp. 391-393.

5. A MANUTENÇÃO DA ORDEM CIVIL LEGÍTIMA: A SUBSISTÊNCIA DO ESTADO MEDIANTE UM BOM GOVERNO VERSUS SUA DEGENERAÇÃO.

A busca pelo bom governo, legitimado na soberania popular, cujas leis reflitam valores morais e primem por um ideal de justiça, é a preocupação principal de Rousseau no *Contrato Social*. Não basta a existência de um governo com leis, é necessário que haja um bom governo: estruturado, com leis justas e que possa extinguir os vícios da sociedade.

Como Rousseau irá dizer no Prefácio de *Narciso*, os vícios humanos não advêm do homem em si, mas do homem mal governado. A partir desse raciocínio, o filósofo

se pergunta: o que ocorreria então se os homens fossem bem governados? Estariam isentos dos vícios que os caracterizam em sociedade?[186] Seu questionamento fica claro em suas *Confissões*:

"Havia visto que tudo dependia radicalmente da política, e que, de qualquer modo que se obrasse, nenhum povo seria outra coisa senão o que o fizera ser a natureza do seu governo; assim, a grande questão do melhor governo me parecia reduzir-se à seguinte: 'Qual é a forma de governo própria para formar um povo virtuoso, mais ilustrado, mais prudente, melhor, enfim, tomando esta palavra em seu sentido mais lato?'[187].

Rousseau se debruça sobre a questão, analisando no Livro III do *Contrato Social* o governo, suas generalidades, características e suas distintas formas. Dedica-se também a explicar como o corpo político pode vir a degenerar e como se podem preservar os povos modernos da degradação.

Começa o seu percurso pela afirmação do sentido preciso da palavra "governo", descrevendo-o como "um corpo político intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis, e da manutenção da liberdade, tanto civil como política"[188].

Mas antes de tratar das formas de governo, é necessário nos determos em precisar o papel que os indivíduos ocupam na estrutura da organização do Estado rousseauniano, que por vezes se apresenta bastante complexa.

[186] *Narcisse*, *OC II*. p. 969.
[187] *Les Confessions*, *OC I*, pp. 404-405.
[188] *Du contrat social*, *OC III*. p. 396.

Rousseau explica que os indivíduos, ao unirem-se por meio do pacto, passando do estado de natureza ao de sociedade, constituem-se em cidadãos. O conjunto destes cidadãos é chamado de "povo", o único e legítimo detentor do poder soberano que se expressa através das leis[189].

Entretanto, a execução dessas leis precisa de um corpo intermediário que deverá ser estabelecido pelo próprio povo para que se encarregue "da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política", constituindo a ordem pública. Esse corpo intermediário é o governo e seus membros serão genericamente chamados de "governantes"[190].

Com a instituição do governo, o povo mantém sua soberania inalienável, mas passa a ser chamado também de "súdito" ao exercê-la passivamente, ou seja, quando obedece as leis por ele mesmo aprovadas. Portanto, os cidadãos são ao mesmo tempo soberanos por um lado e súditos por outro: "Enquanto soberano, o povo é ativo e considerado cidadão. Mas há também uma soberania passiva, assumida pelo povo enquanto súdito. Então, o mesmo homem, enquanto faz a lei, é um cidadão e, enquanto ele obedece e se submete, é um súdito (...)"[191].

Alterando-se a função de cada um desses termos, Rousseau adverte que o Estado poderia dissolver-se, caindo-se em um despotismo ou uma anarquia: "Se o soberano quer governar ou se o magistrado quer fazer leis ou, ainda, se os súditos recusam-se a obedecer, e a desordem toma o lugar da regra, a força e a vontade não agem mais de acordo, e

[189] *Id. ibid*. p. 396.
[190] *Idem.*
[191] *Idem.*

o Estado, em dissolução, cai assim no despotismo ou na anarquia"[192]. Para demonstrar essa situação, Rousseau nos oferece um exemplo:

"Suponhamos que o Estado esteja composto de dez mil cidadãos. O soberano não pode ser considerado senão coletivamente e como um corpo; cada particular, porém, na qualidade de súdito, é considerado como indivíduo; assim, o soberano está para o súdito como dez mil homens estão para um, isto é, cada membro do Estado tem por sua décima milésima parte da autoridade soberana, conquanto esteja inteiramente submetido a ela. Seja o povo composto por cem mil homens, não altera-se a situação dos súditos, suportando cada um igualmente todo o império das leis, enquanto seu sufrágio, reduzido a um centésimo de milésimo, tem dez vezes menos influência na redação delas. O súdito permanecendo sempre um, a relação com o soberano aumenta em razão do número dos cidadãos"[193].

Para aclarar a idéia de corpo político desenvolvida por Rousseau e as relações que seus membros mantêm entre si, Andrieu propõe a uma metáfora organicista.

Com o ato de associação se produziu um corpo coletivo em que cada um colocou sua pessoa e todo o seu poder sob a direção da vontade geral, recebendo em troca uma parcela indivisível do todo. Este ato de associação originou um corpo moral e coletivo que, uma vez constituído em uma pessoa pública, efeito lógico da metáfora organicista, se transformou em uma República ou corpo político.

Os associados tomaram o nome de "povo", e, assim, as qualidades de povo, súdito e cidadão derivam do efeito imediato do ato de associação sobre os seus membros.

[192] *Id. ibid.* p. 397.
[193] *Idem.* p. 397.

Assim, o corpo político está compreendido unicamente na relação do todo com o todo e se situa no nível das relações entre o soberano e o Estado, representando-se do seguinte modo[194]:

República → *Coletividade* → *Povo*

Soberano → *Participação* → *Cidadão*

Estado → *Submissão* → *Sujeito*

Para Rousseau, toda a ação tem duas causas que concorrem a produzi-la: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. "O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de 'poder legislativo' e aquela, de 'poder executivo'"[195].

O poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer a ninguém mais, ao passo que o poder executivo não pode pertencer à generalidade como legisladora ou soberana, porque este poder consiste na realização de atos particulares, o que implica na existência de um agente próprio que ponha a força pública em ação, segundo os desígnios da vontade geral, e que sirva à comunicação do Estado e do soberano. Aí está a razão de governo no Estado[196].

Segundo Rousseau, o ato pelo qual o povo se submete a chefes não pode caracterizar-se como um contrato, mas como uma comissão, um emprego, no qual, como

[194]ANDRIEU, Bernard. "Corps politique et contrat social". Em: "Jean-Jacques Rousseau, politique et nation". Actes du 2e. Colloque International de Montmorency (27 septembre – 4 octobre 1995). Paris: Honoré Champion, 2001. p. 17.
[195] *Du contrat social, OC III*. p. 395.
[196] *Idem.*

simples oficiais do soberano, exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, podendo o soberano limitá-lo, modificá-lo e recuperá-lo quando quiser, por ser incompatível a alienação de tal direito com a natureza do corpo social e também por ser contrária ao fim de associação[197].

Em suma, um bom governo para Rousseau, ou ainda, uma suprema administração competente, é aquela que exerce legitimamente o poder executivo, e o príncipe, ou magistrado, será um homem ou um corpo encarregado de administrar o poder legitimador que emana dos cidadãos. Estes, então, são ao mesmo tempo soberanos, no momento em que o governo recebe e deve cumprir suas ordens, e súditos, na medida em que sobre eles mesmos recaem essas ordens.

No *Contrato Social* Rousseau também se dedica a tratar da relação entre a dimensão territorial e populacional do Estado com o governo, considerando como ideal o Estado cujo corpo político tenha uma "dimensão razoável". Ele precisa a proporção ideal entre o poder do corpo político e a extensão de seu território: "Em todo corpo político há um máximo de força que não se pode superar, e do qual o Estado freqüentemente se afasta por muito crescer. Quanto mais se estende o vínculo social, tanto mais se afrouxa, e em geral um Estado pequeno é proporcionalmente mais forte que um grande"[198].

Segundo o raciocínio de Rousseau, quanto mais cresce o Estado, mais diminui a liberdade, e quanto menor a relação existente entre as vontades particulares e a vontade geral, mais se terá que aumentar a força repressiva.

[197] *Id. ibid.* p. 396.
[198] *Id. ibid*. p. 386.

A limitação geográfica reforça a centralização do Estado e a manutenção do vínculo social, mantendo o equilíbrio entre a extensão territorial e o seu número de habitantes. Isso permite que cada um possa se reconhecer, respeitando-se as funções do corpo político. Caso contrário, na medida em que o povo é mais numeroso e o Estado mais extenso, o governo tem que ser relativamente mais forte. Aumentando-se o Estado, haverá mais meios de abuso do seu poder por parte de seus depositários[199].

É por essa razão que Rousseau acaba privilegiando os Estados pequenos, idealizados à imagem do cantão de Genebra, sempre presente em sua obra. Aliás, dirá posteriormente que o ideal formulado no *Contrato Social* não poderia ser realizado senão em pequenos Estados como a República de Genebra ou algumas cidades livres da Alemanha ou dos Países Baixos.

Nas *Considerações sobre o Governo de Polônia* (1772), afirma que em um grande Estado o poder legislativo não pode atuar mais que por meio de conselhos. No próprio *Contrato Social* Rousseau manifesta opinião contrária, ainda que continue pensando que se diminui a liberdade ao aumentar-se o Estado: "não há constituição de governo única e absoluta, senão que pode haver tantos governos diferentes em natureza como Estados em extensão"[200].

O governo para Rousseau se constitui como um novo corpo dentro do Estado, um "eu" particular distinto do povo e do soberano, configurando-se como um intermediário entre um e outro[201]. A diferença essencial que existe entre os dois é que o Estado existe por si mesmo, e que o governo só existe em função do soberano.

[199] *Id. ibid.* p. 398.
[200] *Idem*.
[201] *Id. ibid.* p. 396.

Dessa forma, a vontade dominante do príncipe não é, ou não deve ser superior à que a vontade geral plasmada em leis. Sua força não é senão a força pública nele concentrada[202]. Como adverte Rousseau:

> "(...) se porventura tivesse o príncipe uma vontade particular mais ativa do que a do soberano e, para obedecer a esta vontade particular, se utilizasse da força pública de que dispõe, de sorte que se teriam, por assim dizer, dois soberanos, um de direito e outro de fato, imediatamente a união social desvaneceria e o corpo político dissolver-se-ia"[203].

O príncipe deve ser então o corpo em seu todo, "uma sensibilidade comum aos seus membros, uma força, uma vontade própria que busque a sua conservação"[204] e se distinga do corpo do Estado para administrar o governo.

Entretanto, como o príncipe não pode exercer pessoalmente todas as competências que exige a administração de um Estado, sua existência supõe assembléias, conselhos, poder de deliberar, de resolver, direitos, títulos, privilégios que pertencem ao príncipe exclusivamente e que fazem da condição de magistrado a mais honorável na proporção em que é mais penosa[205].

O problema está em ordenar esse todo subalterno, de forma que não se altere a constituição geral ao afirmar a sua, e que distinga sempre sua força particular destinada à própria conservação da força pública, ou melhor, do Estado, e que, em uma palavra, esteja sempre disposto a sacrificar o governo em prol do povo, e não o povo pelo

[202] *Id. ibid*. p. 399.
[203] *Idem.*
[204] *Idem.*
[205] *Idem.*

governo[206].

Portanto, para a configuração de um Estado legítimo que prime pela moralidade nos seus atos e que cumpra uma legislação justa emanada efetivamente do povo e para o povo, a vontade particular ou invididual deve ser nula; a vontade do corpo, que é própria do governo, deve ser muito subordinada; e, por conseguinte, a vontade geral ou soberana, deve ser sempre dominante e regra única de todas as demais vontades.

No entanto, segundo a ordem natural das coisas, como afirma Rousseau, a vontade geral é sempre a mais débil, ocupando o segundo lugar a vontade do corpo, e a vontade particular o primeiro de todos, de sorte que no governo cada membro é primeiramente ele próprio, depois magistrado, e logo cidadão, quando na verdade a ordem deveria ser inversa[207].

Estabelecidas essas bases, Rousseau defende que, do ponto de vista da força, quanto maior é o Estado, menor deve ser o governo, ou seja, quanto maior a população, menos chefes devem existir. Isso se justifica dentro de sua teoria pelo argumento de que, ao concentrar-se o governo nas mãos de um só homem, se está também concentrando nele o uso da força absoluta, deduzindo-se que "o mais ativo dos governos será o de um só", "porque a vontade particular e a vontade do corpo estarão perfeitamente reunidas"[208].

De modo contrário, ao unir-se o governo com a autoridade legislativa, fazendo do príncipe o soberano, e transformando todos os cidadãos em magistrados, se estará dividindo em mais partes essa mesma força, confundindo-se a vontade do corpo com a

[206] *Idem.*
[207] *Du contrat social, OC III*. p. 401.
[208] *Idem.*

vontade geral, permitindo que a vontade particular se manifeste mais intensamente, já que se confundirá cada um com o todo constituído[209].

Com esse argumento, Rousseau quer provar que o governo se relaxa à medida que os magistrados se multiplicam. Quanto mais numeroso é o povo, mais se deve aumentar a força repressiva, de onde se segue que a relação dos magistrados com o governo deve ser inversa à relação dos súditos com o soberano. Isso do ponto de vista da força, porque do ponto de vista de retidão, deve ocorrer o contrário: quanto mais numerosa é a magistratura, mais se aproxima a vontade do corpo da vontade geral, porque ao existir só um magistrado, essa mesma vontade do corpo não será mais que uma vontade particular[210].

Rousseau apresenta três formas de governo, distinguindo-as em suas características, a saber: democracia, aristocracia e monarquia. Na primeira, o soberano pode delegar o depósito do governo a todo o povo ou à maior parte dele, de sorte que haja mais cidadãos magistrados que simples cidadãos particulares. Na segunda coloca-se o governo nas mãos de poucos, de maneira que existirão mais cidadãos simples do que magistrados. E finalmente, na terceira, se concentra todo o governo em mãos de um só magistrado, do qual todos os demais recebem o poder[211].

Na democracia se fundem os poderes executivo e legislativo em um só, permitindo aos que fazem as leis também interpretá-las e executá-las. Isso gera um problema, pois o príncipe e o soberano se tornam a mesma pessoa e não formam, por assim dizer, um governo. Não é bom que quem faça as leis também as execute, nem que o povo desvie sua atenção de uma visão geral aos objetivos particulares, já que: "Nada há de mais perigoso que

[209] *Idem.*
[210] *Id. ibid*. p. 402.
[211] *Id. ibid*. p. 403.

a influência dos interesses particulares nos assuntos públicos, e o abuso das leis pelo governo é um mal menor que a corrupção do legislador, seqüela infalível da visão dos particulares"[212].

Para Rousseau jamais existiu uma verdadeira democracia e jamais existirá, porque esse modelo de governo vai contra a ordem natural, parecendo bastante irreal que a maioria governe e a minoria seja governada. Do ponto de vista administrativo, também é totalmente inviável, já que não se pode imaginar que o povo permaneça incessantemente reunido para deliberar pessoalmente sobre os assuntos públicos[213].

Para que existisse tal regime na realidade, se faria necessárias condições muito difíceis, tais quais: um Estado muito pequeno onde fosse fácil congregar e no qual cada cidadão pudesse facilmente conhecer a todos os demais; uma grande simplicidade de costumes que evitasse a multiplicidade de assuntos e as discussões espinhosas; muita igualdade de classes e nas fortunas; e finalmente, pouco ou nenhum luxo[214]. O luxo é o efeito maléfico das riquezas e o grande propulsor das desigualdades[215].

Acrescenta Rousseau que não há governo tão submetido a guerras civis e a agitações intestinais como o democrático ou popular, porque não há nenhum que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que exija mais vigilância e valor pra ser mantido[216]. Mas engana-se quem pensa que Rousseau faz uma crítica negativa à forma democrática, pelo contrário, ele acredita que seria uma forma ideal de governo. O problema

---

[212] *Du contrat social*, *OC III*. p. 405.
[213] *Id. ibid*. p. 404.
[214] *Id. ibid*. p. 405.
[215] Ao tratar do luxo, o pensamento de Rousseau se aproxima ao de Montesquieu. Analisando a questão à luz dos princípios que regem as diferentes formas de governo em sua obra *Espírito das leis*, Montesquieu estabelece uma relação direta entre a desigualdade de fortunas e a existência do luxo, dizendo que se as riquezas forem igualmente divididas, não haverá luxo, pois ele só é fundado nas comodidades que nos damos pelo trabalho dos outros. Na medida em que o luxo se estabelece na República, o espírito dos homens se volta para o interesse particular, posicionando-se o luxo do lado oposto da frugalidade e da virtude. Rousseau, por sua vez, ao considerar a questão do luxo sob a ótica da influência nos costumes, deixa claro que tanto no que se refere às nações quanto aos indivíduos, o luxo é nefasto. Ver *Discours sur les sciences et les arts*, *OC III*.
[216] *Du contrat social*, *OC III*. p. 405.

reside em sua possível aplicabilidade: "Se houvesse um povo de deuses, se governaria democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens"[217].

Ao tratar mais detidamente da aristocracia, Rousseau vai dizer que existem, nessa forma de governo, duas pessoas morais muito distintas: o governo e o soberano, e por conseqüência, duas vontades gerais, uma em relação a todos os cidadãos, outra só em relação aos membros da administração. Assim, por mais que o governo possa regular sua política interior como lhe convenha, não pode jamais falar ao povo mais que em nome do soberano, ou seja, em nome do povo mesmo[218].

Dentre os três tipos de aristocracia citados por Rousseau, a saber: natural, eletiva e hereditária, a segunda é por ele considerada a melhor. Esse tipo de governo permite além da vantagem de se distinguirem claramente os dois poderes, que os seus membros sejam eleitos, limitando a um pequeno número os cidadãos que se converterão em magistrados, diferindo-se da democracia, na qual todos o serão[219].

Nesta forma de governo, a eleição é considerada por Rousseau como algo bastante positivo na medida em que se configura em um meio pelo qual a probabilidade, as luzes, a experiência e todas as demais razões de preferência e de estima pública, são outras tantas novas garantias de que o povo será sabiamente governado. Além disso, na aristocracia é possível realizar as assembléias com mais comodidade, os assuntos se discutem melhor, se despacham com mais ordem e diligência, enfim, é a ordem melhor e mais natural que os mais sábios governem a multidão quando se está seguro de que a governarão em proveito dela e

[217] *Du contrat social*, *OC III*. p. 406.
[218] *Id. ibid.* p. 406.
[219] *Id. ibid.* pp. 406-407.

não para o seu particular[220].

Entretanto, Rousseau adverte que o interesse do corpo nesse tipo de governo começa a enfraquecer a direção da força pública segundo a regra da vontade geral, e que uma outra propensão inevitável rouba às leis uma parte do poder executivo. Ademais, a aristocracia, ainda que exija menos virtudes que a democracia, assim mesmo exige outras que lhe são próprias, como a moderação dos ricos e o contentamento dos pobres[221].

Ao concluir sua explanação a respeito da aristocracia, Rousseau deixa claro que se esta forma de governo implica certa desigualdade de fortuna, privilegiando a atuação das classes altas, porque, em geral, a administração dos assuntos públicos se confia àqueles que têm mais tempo para dedicar-se a eles: os ricos. Mas isso não quer dizer, como pretendeu Aristóteles em seu tempo, que se prefira sempre essa classe de pessoas em detrimento das camadas mais simples da população[222].

A última forma de governo da qual se ocupa Rousseau no *Contrato*, detendo-se nela por bastante tempo, é a monarquia. Agora não se trata mais de considerar o príncipe como uma pessoa moral e coletiva, unida pela força das leis, e depositária do poder executivo, mas de considerar este poder reunido nas mãos de um só homem real, o único que tem direito a dispor dele segundo as leis. Trata-se da figura do monarca ou rei[223].

Nesse sistema de governo, tanto a vontade do povo e a vontade do príncipe, como a força pública do Estado e a força particular do governo, respondem ao mesmo móvel,

[220] *Id. ibid.* p. 407.
[221] *Idem.*
[222] *Id. ibid.* p. 408.
[223] *Idem.*

estando todos os personagens da máquina do Estado nas mesmas mãos. Tudo marcha para alcançar o mesmo objetivo, e não há movimentos opostos que se destruam entre si[224].

Não se pode imaginar nenhuma classe de constituição em que um esforço menor produza uma constituição mais considerável. Em contrapartida, "se não há governo que tenha maior vigor, tampouco há outro em que a vontade particular tenha maior império e domine mais facilmente os demais"[225].

Rousseau faz uma breve análise de como se comportam os governos monárquicos e de como deveriam comportar-se, seguindo sempre o seu propósito de escrever um estudo de moral e política baseado na legitimidade dos fatos, mas pautando-se sempre no "dever ser" do Estado.

O normal é que os reis sempre queiram ser absolutos, e o melhor meio de consegui-lo é fazer-se amar pelo povo. Infelizmente, na realidade do seu tempo, isso não ocorria, porque o poder advindo do amor dos povos, ainda que fosse grande e admirável, era precário e condicional. Em verdade, os reis não querem depender do amor dos seus povos, querem poder ser malvados se lhes dá vontade, sem deixarem de ser amos, satisfazendo a seus interesses pessoais. E isso eles só conseguem se o povo for débil, miserável e jamais possa resistir à sua força[226].

O ponto crítico do capítulo sobre a monarquia tende, sobretudo, a mostrar que os reis não se resignarão jamais a ser simples oficiais do povo e que eles se esforçarão sempre para lucrar com o governo, exercendo sua administração em seu proveito.

[224] *Idem.*
[225] *Id. ibid.* p. 409.
[226] *Idem.*

Rousseau retoma a questão da dimensão dos Estados, afirmando que a monarquia convém mais aos grandes que aos pequenos territórios. Para ele, ao concentrar-se todo o poder nas mãos de um só homem, se distancia a relação do príncipe com os súditos, sendo necessário constituir ordens intermediárias de conexão, surgindo daí a nobreza[227].

Nesse sistema, a voz pública nunca se eleva aos primeiros postos, escolhendo os homens mais esclarecidos e capazes. Pelo contrário, chegam ao governo pessoas de poucos talentos e com grande capacidade para gerar intrigas. Outro problema é a hereditariedade que gera conflitos de morte entre a ordem sucessória, razão pela qual Rousseau se inclina pela realização de eleições[228].

Ao governo monárquico lhe falta coerência e constância, na medida em que, regulando-se sobre planos os mais diversos, segundo o caráter do príncipe ou das pessoas que reinam por ele, acaba por perder seu objetivo fixo e degrada sua conduta. Neste sentido, Rousseau privilegia os senados - onde há menos intrigas -, e os regimes republicanos, que permitem alcançar os fins públicos com uma maior constância e plano de ação[229].

Por outro lado, o governo monárquico é preferível a qualquer outro pelo fato de ser o mais forte dos governos, ao poder concentrar em um só homem a administração do poder. Entretanto, sua debilidade se encontra na incompatibilidade, muitas vezes, da vontade do corpo com a vontade geral: "as forças públicas e particulares são recíprocas, aumentam umas pelo enfraquecimento das outras, e, finalmente, em vez de governar os súditos para

[227] *Idem.*
[228] *Id. ibid.* p. 410.
[229] *Id. ibid.* p. 412.

torná-los felizes, o despotismo os torna miseráveis para governá-los"[230].

A significação que pode ter a monarquia dentro da doutrina republicana da vontade geral não deixa de ser sugestiva, ao oferecer uma espécie de análise das vantagens e desvantagens de sua adoção sem perder de vista que a fonte legítima de poder deve estar, em todos os casos, na soberania popular, e, seguindo esta lógica, o monarca deveria governar obedecendo ao soberano.

Sem dúvida, a mecânica das formas de monarquia que Rousseau analisava à sua época não seguia a mesma dinâmica que a das chamadas "monarquias parlamentares" atuais, nas quais os decretos do monarca têm que ser referendados por um ministro, e cuja sistemática reflete claramente o conceito de soberania popular que à época de Rousseau não poderia aplicar-se na prática.

Uma última possibilidade apresentada por Rousseau é a das formas de governo mistas, já que considera não existir nenhum governo que seja totalmente simples em realidade. Isso se dá quando o poder executivo não depende suficientemente do legislativo, ou seja, "quando há mais relação do príncipe com o soberano que do povo com o príncipe"[231].

No caso, essa falta de proporção deverá ser remediada dividindo-se o governo, porque então, todas as suas partes não terão menos autoridade sobre os súditos, e sua divisão faz com que, todas juntas, sejam menos fortes contra o soberano[232].

O mesmo inconveniente pode ser prevenido "estabelecendo magistrados

[230] *Id. ibid.* p. 415.
[231] *Id. ibid.* p. 413.
[232] *Idem.*

intermediários que, deixando íntegro o governo, servem unicamente para equilibrar os dois poderes e para manter seus respectivos direitos". Mas nesse caso o governo se transforma de misto em moderado. Outra possibilidade oferecida por Rousseau para remediar esse inconveniente, no caso em que o governo seja muito frouxo, é criar tribunais para concentrá-lo, o que se pratica em todas as democracias[233].

Após analisar os prós e os contras das formas de governos, dirá Rousseau que a monarquia não convém, portanto, mais que às nações opulentas; a aristocracia, aos Estados medianos, tanto em riqueza como em magnitude; e a democracia, aos Estados pequenos e pobres[234], passando a estabelecer, em seguida, relações entre estas formas de governo e as características naturais de cada país.

Examinando ainda o tema da dimensão territorial e populacional, Rousseau estabelece uma associação entre estas questões e a possibilidade de realização de revoltas, formulando a partir dessa reflexão, uma crítica aos governos tirânicos:

> "Quanto maior superfície ocupa o mesmo número de habitantes, tanto mais difíceis se tornam as revoltas; porque não podem concentrar-se nem com rapidez, nem em segredo, e porque resulta sempre fácil ao governo descobrir os projetos e cortar as comunicações. Quanto mais, porém, se concentra um povo numeroso, menos pode o governo usurpar os direitos do soberano; os chefes deliberam com tanta segurança em seus aposentos como os príncipes no seu conselho, e a multidão se reúne tão rapidamente nas praças quanto as tropas nos seus quartéis. A vantagem de um governo tirânico consiste, pois, neste ponto, em atuar a grandes distâncias. Com a ajuda dos pontos de apoio que se dá, sua força aumenta ao longe, como a das alavancas. A do povo, ao contrário, ao agir concentrada, evapora-se e se perde ao estender-se, como o efeito da pólvora espalhada na terra, pegando fogo grão por grão. As regiões menos povoados são assim as mais propícias à tirania: as bestas ferozes só reinam nos desertos"[235].

[233] *Id. ibid*. p. 414.
[234] *Id. ibid*. p. 415.
[235] *Id. ibid.* pp. 418-419.

Finalmente, ao perguntar-se qual seria o melhor governo, Rousseau reconhece tratar-se de "uma questão tão insolúvel quanto indeterminada ou, em outras palavras, ela tem tantas soluções boas quanto combinações possíveis há nas posições relativas e absolutas dos povos"[236]. Uma vez chegada a essa conclusão, Rousseau parte para uma análise sobre a trajetória de decadência e degeneração dos governos:

> "Assim como a vontade particular atua sem cessar contra a vontade geral, o governo despende um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais aumenta esse esforço, tanto mais se altera a constituição, e como não há outra vontade do corpo que, resistindo à do príncipe, estabeleça equilíbrio com ela, cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o soberano e rompe o trato social. Reside aí o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, de igual forma como a velhice e a morte destroem o corpo do homem"[237].

Para Rousseau, duas são as vias gerais por meio das quais um governo pode degenerar-se: quando se contrai ou quando se dissolve o Estado. O governo se contrai quando passa de um grande a um pequeno número, ou seja, da democracia à aristocracia, e da aristocracia à realeza. Esta é a sua inclinação natural. Se acontecer ao contrário, um retrocesso do pequeno número para o grande, poder-se-ia dizer que o governo se relaxa, se afrouxa. Não obstante, esse progresso inverso é impossível[238].

A dissolução do Estado também pode dar-se de duas maneiras. Uma delas ocorre quando o príncipe já não administra o Estado segundo as leis e usurpa o poder soberano:

> "Dá-se, então, uma mudança notável que consiste em contrair-se não o governo, mas o Estado; quero com isso dizer que o grande Estado se dissolve, formando-se outro dentro dele, composto unicamente de membros do

[236] *Id. ibid.* p. 419.
[237] *Id. ibid.* p. 421.
[238] *Id. ibid.* pp. 421-422.

> governo, o qual, em relação ao resto do povo, não passa de senhor e tirano. Dessa maneira, no momento em que o governo usurpa a soberania, rompe-se o pacto social e todos os simples cidadãos, repostos de direito em sua liberdade natural, estão forçados, mas não obrigados a obedecer"[239].

Outra maneira similar de dissolução do Estado acontece quando os membros do governo usurpam isoladamente o poder que não devem exercer senão enquanto corpo, produzindo-se uma desordem ainda maior. Nesse caso: "Têm-se então, por assim dizer, tantos príncipes quantos magistrados, e o Estado, não menos dividido do que o governo, perece ou muda de forma"[240].

Rousseau esclarece que, quando o Estado se dissolve, o abuso do governo, qualquer que seja, toma o nome comum de "anarquia". Aplicado às formas específicas de governo, distinguir-se-ia da seguinte forma: "a 'democracia' degenera em 'oclocracia', a 'aristocracia' em 'oligarquia'; acrescentarei que a realeza em 'tirania', mas esta palavra é equívoca e exige explicação"[241]. Para esclarecer essa última idéia Rousseau vai diferenciar tirano de usurpador:

> "No sentido vulgar, um tirano é um rei que governa com violência e sem levar em consideração a justiça e as leis. No sentido preciso, um tirano é um particular que se arroga a autoridade real, sem ter direito a ela (...). A fim de dar diferentes nomes a coisas distintas, chamo 'tirano' ao usurpador da autoridade real, e 'déspota' ao usurpador do poder soberano. O tirano é aquele se intromete, contra as leis, a governar segundo as leis; o déspota é aquele que se coloca acima das próprias leis. Assim o tirano pode não ser déspota, mas o déspota é sempre tirano"[242].

Rousseau demonstra certo pessimismo ao considerar que todo o corpo político, a exemplo do corpo humano, perece em um momento ou outro: "Tal é a tendência

[239] *Id. ibid.* p. 422.
[240] *Id. ibid.* p. 423.
[241] *Idem.*
[242] *Id. ibid.* p. 423.

natural e inevitável dos governos, mesmo dos mais bem constituídos"[243]. O corpo político, como o do homem, leva em si mesmo as causas de sua destruição desde seu nascimento. A diferença entre o homem e o Estado está em que o homem não pode prolongar sua vida, mas o Estado sim, dando-lhe a melhor constituição que possa ter[244].

Ao estabelecer a analogia entre o corpo humano e o corpo político, Rousseau resume toda a sua teoria política, colocando o poder legislativo em primeiro plano, como o principal pilar de sustentação do Estado civil legítimo:

> "O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado, o poder executivo, o seu cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar vivendo. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre"[245].

Diferentemente do corpo humano, que no estado de natureza só procurava suprir suas necessidades individuais, o corpo político é, ou, pelo menos, deveria ser, a integração de todos os corpos individuais que passam a relacionar-se organicamente na busca do bem comum.

A chave de toda a teoria política de Rousseau se resume na constituição de um corpo político que só será legítimo na medida em que as leis sejam aprovadas pelo povo e reflitam a vontade geral do soberano, que é o próprio povo. Essas leis devem ter uma

[243] *Id. ibid.* p. 424.
[244] *Idem.*
[245] *Idem.*.

objetividade de justiça e estabelecer uma reciprocidade de deveres entre os súditos. A força do poder soberano será o poder legislativo e sua única maneira de atuar será por meio de leis, o que nos leva a insistir na importância do papel da legitimidade em sua teoria política.

Mas estas leis sempre estarão a favor do soberano? Esta questão é importante, porque somente enquanto estiverem a favor do soberano as leis poderão ser consideradas realmente legítimas.

No sistema constituído por Rousseau, as leis devem originar-se da vontade geral do conjunto do corpo social, pressupondo-se, por tanto, que estejam revestidas de moralidade e de valor de justiça, refletindo assim o interesse comum, já que a vontade geral tende a evitar os interesses particulares em conflito, harmonizando-os.

A primeira lei legitimada pelo povo foi a que estabeleceu o pacto social que constituiu o Estado. Mas outras leis foram necessárias, não bastando que se houvesse estabelecido um primeiro corpo de leis e um governo perpétuo nesse momento de associação, ou que se houvesse eleito os magistrados de uma vez por todas, porque a vontade geral pode ser alterada em prol do bem comum.

Por isso, Rousseau considera a necessidade de que o povo se reúna para decidir o que é melhor para si, sugerindo que haja assembléias ordinárias, com datas fixadas e periódicas às quais ninguém possa abolir ou prorrogar, e assembléias extraordinárias - porque imprevistos podem ocorrer -, para que o soberano possa reunir-se e exercer sua vontade:

> "No momento em que o povo se encontra legitimamente reunido em corpo soberano, cessa qualquer jurisdição do governo, suspende-se o poder

> executivo e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do primeiro magistrado, pois onde se encontra o representado não mais existe o representante"[246].

Como comenta Ribeiro, não há como falar em política fora das assembléias, segundo a concepção teórica de Rousseau. A assembléia deve ser um lugar onde se proíba toda e qualquer forma de manipulação, de associações privadas e confabulações que permitam aos oradores mais hábeis manipularem o povo. A assembléia é o *lócus* onde se revela a vontade geral:

> "*L´assamblée doit son rôle à la présence de tous les citoyens, à ce face-à-face auquel ils sont autorisés et astreints. Or si une décision peut être prise qui soit de nature vraiment publique, c´est parce que toute partialite a été exclue et que tous les discours sont publics (...) parce que n´importe qui peut em principe prendre la parole, parce que tout discours s´adresse à tous et parce que seuls sont valable sur la place les propos que envisagent le bem commun*"[247].

Apesar disso, Rousseau não ignora a dificuldade de reunir todo o soberano ao mesmo tempo, situação impossível, principalmente nos Estados de maiores dimensões: "O povo reunido - dir-se-á -, que quimera!"[248]. Entretanto, enaltece o prodígio que logrou no passado a República de Roma que costumava reunir os seus mais de 400 mil habitantes em praça pública para tratar de diversos assuntos e julgar certas causas: "e todo aquele povo era, na praça pública, quase tão frequentemente magistrado como cidadão"[249].

Acrescenta ainda que "Quanto mais bem constituído for o Estado, mais os negócios públicos se impõem aos particulares no espírito dos cidadãos"[250]. E que em uma *polis* que esteja bem constituída, todos correm para as assembléias. Sob um mau governo,

[246] *Id. ibid*. pp. 427-428.
[247] RIBEIRO, Renato Janine. *Op. cit*. p. 311.
[248] *Du contrat social, OC III*. p. 425.
[249] *Id. ibid.* p. 427.
[250] *Id. ibid.* p. 429.

ninguém dá nem um passo para dirigir-se a elas, porque não há interesse pelo que nelas acontece, e se prevê que a vontade geral não dominará nelas[251].

Apesar da evidente dificuldade que se imporia trasladar o modelo romano ao século XVIII, Rousseau não contemplou em nenhum momento no *Contrato Social* a possibilidade de que o povo pudesse ser representado no exercício do poder legislativo, vendo muito negativamente essa possibilidade: "O esfriamento do amor à pátria, a ação do interesse particular, a imensidão dos Estados, as conquistas, os abusos do governo fizeram com que se imaginasse o recurso dos deputados ou representantes do povo nas assembléias da nação"[252].

De fato, Rousseau reafirma que a soberania não pode ser representada e tampouco alienada:

> "(...) a vontade absolutamente não se representa; ou é ela mesma ou é outra: não há meio termo. Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes, não passam de comissários, seus delegados; nada podendo concluir definitivamente. Toda a lei que o povo em pessoa não haja ratificado é nula; em absoluto, não é uma lei"[253].

O grande problema da construção teórica de Rousseau reside exatamente no fato de que o exercício da soberania não possa ser delegado, caso contrário, se estaria delegando também a função legislativa; única atividade que garante o cumprimento da vontade geral. Se Rousseau permitisse a representatividade em sua doutrina política, estaria se contradizendo, porque as bases da legitimidade do Estado republicano e de seu funcionamento estão assentadas exclusivamente na vontade geral.

---

[251] *Idem.*
[252] *Id. ibid.* p. 429.
[253] *Id. ibid.* p. 430.

Não havendo representatividade, o poder soberano do corpo político está limitado pelas próprias convenções do pacto social, de sorte que, por exemplo, o corpo político soberano não pode obrigar ou responsabilizar mais a um "súdito-cidadão" que a outro. A vontade geral não pode aplicar-se ao mundo particular das pessoas individuais, porque deixaria de ser geral.

Nesse ponto cabe à lei atuar como primeira garantia e como limitação ao poder soberano, se partirmos da premissa de que não haja confusão entre a função soberana de proclamar a lei e a função de executá-la que compete, segundo Rousseau, ao governo.

A única forma de representação do povo concebida por Rousseau é a do poder executivo, ainda que não ignore a predisposição deste a atribuir-se poderes do corpo político soberano. Ao comparar os poderes executivo e legislativo, Rousseau vai afirmar:

> "Não sendo a lei outra coisa senão a declaração da vontade geral, é evidente que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado; mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não é mais do que a força aplicada à lei. Isto demonstra que, examinando bem as coisas, encontraríamos muito poucas nações com leis"[254].

Rousseau distingue o poder executivo do legislativo baseando-se no fato de que aquele só obra por meio de vontades particulares, diferentemente deste, que se rege pela vontade geral. E assim deve ser, porque:

> "Se fosse possível que o soberano, considerado como tal, detivesse o poder executivo, o direito e o fato confundir-se-iam de tal modo que já não se saberia mais o que é lei, nem o que não é, e o corpo político, desnaturalizado, não tardaria em ser presa da violência contra a qual foi instituído"[255].

Segundo Rousseau, o soberano dá ao príncipe o direito para instituir o

[254] *Id. Ibid.* p. 430.
[255] *Id. ibid.* p. 432.

governo e administrá-lo. Esse ato complexo de instituição - longe de ser um contrato, porque o soberano não pode dar a si mesmo um superior a quem se obrigue a obedecer, entregando-lhe sua plena liberdade -, se dá com o estabelecimento da lei e com a sua execução[256].

Primeiro o soberano estatui que haverá um corpo de governo estabelecido sob tal ou qual forma, e este ato em si é uma lei. E logo o povo nomeia os chefes que se encarregarão do governo estabelecido, tratando-se agora de um ato particular, o que não configuraria uma lei, mas só uma conseqüência da primeira lei e uma função do governo[257].

Para Rousseau, "A dificuldade reside em compreender-se como pode ter havido um ato particular anterior ao próprio governo, e como o povo, que não passa de soberano ou de súdito, pode tornar-se príncipe ou magistrado em certas circunstâncias?"[258] Ciente dessa dificuldade, o filósofo explica tratar-se de "uma propriedade característica do corpo político", que se torna possível pela conversão súbita da soberania em democracia, de modo que sem nenhuma mudança sensível, e somente por uma nova relação de todos com todos, os cidadãos, transformados em magistrados, passam dos atos gerais aos particulares, e da lei à execução[259].

Esta é a vantagem do governo democrático, diz Rousseau, que pode ser estabelecido de fato por um simples ato da vontade geral. Com esse ato, o governo provisório fica na posse do soberano, ou estabelece em nome dele o governo prescrito pela lei. Não é possível instituir o governo de nenhuma outra maneira legítima e sem renunciar aos princípios

[256] *Id. ibid.* p. 433.
[257] *Idem.*
[258] *Idem.*
[259] *Idem.*

antes estabelecidos[260].

Fica claro em sua teoria que os depositários do poder executivo não são os amos do povo, mas seus oficiais, e podem ser instituídos ou destituídos quando se queira, e a eles lhes corresponde obedecer, e não contratar. Ao fazerem cargo das funções que o Estado lhes impõe, não fazem mais que cumprir com seu dever de cidadãos, sem ter de modo algum direito a discutir as condições. Assim sendo, a forma de governo instituída pelo povo hoje, seja a monarquia, a aristocracia ou a democracia, pode ser alterada amanhã pelo mesmo povo, segundo lhe pareça mais conveniente.

Mas Rousseau tem consciência de que toda e qualquer mudança no governo é sempre perigosa, e que só se deve alterá-lo caso se torne incompatível com o bem público. O príncipe, sabendo disso, pode obter vantagens para conservar o seu poder, malgrado o povo, sem que se possa dizer que o haja usurpado. Desse modo, parecendo não usar mais que seus direitos, é-lhe muito fácil ampliá-los e impedir, sob o pretexto do sossego público, que haja assembléias destinadas a restabelecer a boa ordem, prevalecendo-se assim de um silêncio que ele mesmo impedirá que se rompa, ou ainda, das irregularidades que faz cometer, para supor, em seu favor, a aprovação daqueles que o medo faz calar e para castigar aos que se atrevem a falar[261].

Daí a importância de que se realizem assembléias periódicas para prevenir essas situações, porque então, o príncipe não poderia impedi-las sem declarar-se abertamente infrator das leis e inimigo do Estado.

A abertura dessas assembléias, que não têm por objeto senão a manutenção

[260] *Idem.*
[261] *Id. ibid.* p. 435.

do tratado social deve fazer-se sempre mediante duas proposições que não se podem suprimir nunca, e que devem ser submetidas a sufrágio em separado. São elas: "Se apraz ao soberano conservar a presente forma de governo", e "Se apraz ao povo deixar a administração àqueles que atualmente estão encarregados dela"[262].

Essa análise leva Rousseau a concluir que não existe nenhuma lei fundamental no Estado que não possa ser revocada, nem sequer o pacto social, porque se todos os cidadãos se reúnem para cancelar esse pacto social de comum acordo, não se poderá duvidar de que seria rompido de modo legítimo[263]. Caso contrário, se não houver essa possibilidade, um contrato social ilegítimo, formado por meio de embuste e em prol de uma minoria, se perpetuaria no tempo e seria indissolúvel.

O Estado civil legítimo se conservará enquanto os homens reunidos se considerarem como um só corpo, e não tiverem mais que uma só vontade - a qual deve referir-se à comum conservação e ao bem-estar –, e enquanto o bem comum se mostrar sempre com evidência e não exigir mais que sensatez para ser percebido[264].

Mas quando o nó social começa a relaxar-se e o Estado a debilitar-se; quando os interesses particulares começam a deixar sentir-se e as pequenas sociedades a influir sobre a grande, o interesse comum se altera e encontra opositores. A unanimidade não mais reinará nos votos, e a vontade geral não será mais a vontade de todos, levantando-se contradições, debates, e a melhor opinião não passará sem enfrentar muitas disputas. Aqui se inicia o caminho de degeneração do Estado social legitimamente instituído:

[262] *Id. ibid*. p. 436.
[263] *Idem.*
[264] *Id. ibid*. p. 437.

> "(...) quando o Estado, perto de sua ruína, não subsiste mais que de uma forma ilusória e vã, quando o vínculo social foi rompido em todos os corações, quando o mais vil interesse se arroga descaradamente o nome sagrado de bem público, então a vontade geral se torna muda, e todos, guiados por motivos secretos não opinam já como cidadãos como se o Estado não tivesse existido nunca, fazendo-se passar falsamente sob o nome de leis decretos iníquos que não têm outro fim que o interesse particular"[265].

Apesar da decadência do Estado, Rousseau vai afirmar que a vontade geral nunca se aniquila ou se corrompe, ela é sempre constante, inalterável e pura. O problema da vontade geral é estar subordinada a outras que prevalecem sobre ela e que afastam o interesse particular do comum[266].

Em termos políticos, se alteram as questões e as respostas: ao invés de perguntar-se o que seria vantajoso para o Estado, se pergunta o que seria mais vantajoso para tal homem ou tal partido; que se aprove esta ou aquela opinião. Nesse panorama de interesses privados, a lei da ordem pública nas assembléias não consiste tanto em manter nelas a vontade geral, mas em fazer com que seja sempre interrogada e que sempre responda[267].

Ao relacionar a vontade geral aos sufrágios, Rousseau diz que se deve regular a forma de contar os votos e de comparar as opiniões, baseando-se sempre na vontade geral, ainda que seja difícil de reconhecê-la e que o Estado esteja em uma posição já de declínio. Isto porque, todas derivam desse consentimento unânime que instituiu o pacto social, "porque a associação civil é o ato mais voluntário do mundo; havendo nascido todo homem livre e dono de si mesmo, ninguém pode, sob o pretexto que seja, submetê-lo sem seu consentimento"[268].

---

[265] *Id. ibid*. p. 438.
[266] *Idem.*
[267] *Idem.*
[268] *Id. ibid.* p. 440.

Mas ainda que no próprio ato de instituição do contrato se encontrassem opiniões divergentes da maioria, não se invalidaria o pacto, elas apenas impediriam que nele estivessem compreendidos os indivíduos cuja vontade particular houvesse diferido da vontade geral. Nesse caso, esses indivíduos seriam vistos como estrangeiros entre os cidadãos. Rousseau vai afirmar que "quando o Estado se acha instituído, o consentimento está na residência; habitar o território é submeter-se à soberania"[269].

Portanto, o único ato que exige o consentimento total é o de instituição do contrato primitivo, mas, fora dele, o voto do maior número obriga sempre aos demais, como conseqüência do próprio contrato. Isso parece contraditório na teoria rousseauniana, ao chocar-se com o conceito de liberdade ferreamente por ele defendido, já que neste caso uns homens estariam obrigados a se conformarem a vontades que não são suas.

Rousseau explica esse paradoxo, ainda que insatisfatoriamente, ao dizer que, quando se propõe uma lei na assembléia do povo, o que se lhes pede não é a aprovação em si, mas que se expresse o acordo ou desacordo dessas leis com a vontade geral de cada um. Ao dar seu voto, cada um diz sua opinião sobre o que se está propondo, e do cálculo dos votos nasce a declaração da vontade geral. Segundo Rousseau:

> "(...) quando a opinião contraria à minha prevalece, isto não prova outra coisa senão que eu me havia equivocado, e que, aquilo que eu julgava ser a vontade geral, não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa distinta daquela que quiser; então é quando não seria livre"[270].

Rousseau apóia seu raciocínio na diferença entre unanimidade e igualdade e também na maior ou menor gravidade das questões deliberadas na assembléia, o que lhe

[269] *Idem.*
[270] *Id. ibid.* p. 441.

permite certa flexibilidade do seu conceito de vontade geral, caso alguém aventasse a possibilidade de aplicá-lo empiricamente:

> "A diferença de um único voto rompe a igualdade, um só oponente rompe a unanimidade; mas entre a unanimidade e a igualdade há diversos quinhões desiguais, podendo-se para cada um deles fixar esse número segundo o estado e as necessidades do corpo político. Duas máximas gerais podem servir para regular essas relações: uma diz que quanto mais importantes e graves são as deliberações, tanto mais a opinião que as provoca deve aproximar-se da unanimidade; a outra diz que, quanto mais celeridade exigir o assunto em questão, tanto mais se deve abreviar a diferença prescrita na divisão das opiniões: nas deliberações em que se precisa resolver imediatamente, deve bastar a diferença de um único voto"[271].

Algumas interpretações sugestivas expressadas no último decênio de nosso século, mais precisamente nos anos 80, levaram em conta essa característica mais matemática da teoria da vontade geral rousseauniana.

Alexis Philonenko, no Tomo II de sua obra *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, estima que a idéia de vontade geral se apóia em uma rigorosa base matemática fundada no cálculo infinitesimal, tal como este se desenvolveu no século XVIII a partir de dois dos trabalhos de Leibniz, certamente conhecidos por Rousseau.

Ferry e Renault também chamam a atenção para essa vertente matemática da teoria da vontade geral. Entretanto, afirmaram que a vontade geral não é o resultado de uma simples contagem autêntica das vontades particulares, mas uma verdadeira integral no sentido matemático[272].

---

[271] *Idem.*
[272] Ver FERRY, Luc, RENAULT, Alain. *Philosophie politique*. 3v. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

Perto de concluir o seu percurso de como constituir uma ordem civil legítima, Rousseau faz uma analogia entre a religião e o Estado, situando-a como algo importante para este, na medida em que ela faz com que cada cidadão ame os seus deveres, não importando os dogmas cultivados por cada tipo de religião, desde que sejam dogmas que privilegiem a moral e os deveres a que os homens estão obrigados a cumprir uns para com os outros[273].

De maneira irônica, Rousseau diz que os súditos não devem contas ao soberano no que se refere às suas opiniões, salvo no caso em que estas importem ao bem comum da comunidade, de modo que:

> "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 como destino dos súditos na vida futura, contanto que sejam bons cidadãos nesta vida"[274].

O que propõe Rousseau é uma "religião civil", por meio da qual os cidadãos possam professar sua fé, expressando seus sentimentos de sociabilidade, sem os quais não é possível ser bom cidadão nem súdito fiel. Sua proposta se baseia em dogmas simples, como "a existência da divindade poderosa, inteligente, bem-feitora, previsora e providente, a vida por vir, a felicidade dos justos, o castigo dos malvados, a santidade do contrato social e das leis: eis os dogmas positivos"[275]. Quanto aos dogmas negativos, limita todos a um só: a intolerância[276].

Segundo o filósofo, não se pode obrigar ninguém a crer nesses dogmas, mas

[273] *Du contrat social, OC III*. p. 468.
[274] *Id. ibid.* pp. 467-468.
[275] *Id. ibid.*p. 468.
[276] *Id. ibid.* p. 469.

se pode desterrar os descrentes do Estado, não como ímpios, mas como insociáveis, como homens incapazes de amar sinceramente às leis, à justiça, e de se sacrificarem, em caso de necessidade, suas vidas ao dever. Se alguém, conhecendo os dogmas, ainda assim se conduz como não crendo neles, merece ser condenado à morte, porque haverá cometido o pior dos crimes, haverá mentido diante das leis[277].

Após sugerir uma religião civil, Rousseau chega ao final do *Contrato Social* afirmando que depois de haver assentado os verdadeiros princípios do direito político, procurando fundar o Estado sobre sua base, restaria ampara-lo por suas relações externas, o que abarcaria o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e o da conquista, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados. Mas tudo isso formaria um novo tema demasiado vasto e exigiria uma outra visão mais aquém da que ele se propôs a fazer[278].

6. CONCLUSÃO.

[277] *Id. ibid.* p. 468.
[278] *Id. ibid.* p. 470.

O fato de Jean-Jacques Rousseau não ter participado ativamente da vida política do seu tempo não lhe tira o mérito de haver sido um excelente observador dos homens e de suas instuições, como demonstrou no seu *Contrato Social*.

Sua preocupação em buscar alguma regra de administração que fosse legítima e segura na ordem civil, tomando os homens como são e as leis como podem ser, o levou ao desenvolvimento de uma teoria jurídico-política fundada em dois conceitos inovadores para a sua época, e que muito posteriormente foram incorporados pela maioria dos regímes políticos democráticos: o de vontade geral e o de soberania popular.

Toda a sua investigação centrou-se em demonstrar quais seriam as condições para o estabelecimento de um corpo político legítimo que fosse governado pela soberania popular e por leis que refletissem a vontade geral.

Rousseau iniciou seu percurso na busca da legitimidade com o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, na qual se enveredou pelo campo da moral, construindo uma gênese histórico-hipotética da humanidade. Além de proporcionar um conhecimento profundo do homem, essa obra demonstrou como teria sido possível a passagem do homem de um estado de natureza a um estado social, legitimando-se uma ordem pública marcada por flagrantes desigualdades.

Depois de estudar essa questão de fato, Rousseau passa de um plano moral a um plano político, renunciando à explicação histórica, pois acreditava que a simples idéia de natureza já não era suficiente para se pensar o homem em sociedade, escrevendo o seu *Contrato Social*. Seu objetivo foi ir além do exame da realidade política e do direito positivo. Era preciso instituir princípios fundamentais e regras institucionais em nome dos quais se pudesse avaliar o que é ou não um Estado civil legítimo.

O *Contrato* vem à luz como um verdadeiro manual de princípios de direito político que, em vez de propor um programa de ação, oferecia as condições de possibilidade de toda a instituição política, concebendo a existência de um pacto entre os membros da sociedade que garantisse a manutenção da sua liberdade individual e a instituição de um processo legislativo não corrupto que visasse somente o bem comum.

Como vimos ao longo deste trabalho, toda a sua análise em busca da legitimidade do Estado civil se fundou na teoria da vontade geral e na soberania do povo, pois essa vontade geral seria o único modo de conciliar o poder soberano com a liberdade individual e os interesses particulares.

Todo o problema de Rousseau se resumia em encontrar uma forma de associação que defendesse e protegesse a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e por meio da qual cada um, unindo-se a todos, só obedecesse a si mesmo, conservando sua liberdade. Dado que os indivíduos são naturalmente livres e iguais entre si, então a única forma de associação política legítima seria aquela voluntariamente constituída pelos próprios indivíduos, na qual eles mesmos assumiriam seus direitos e suas obrigações políticas.

Era preciso fundar o corpo político sobre a soberania popular sem que fosse preciso limitá-la, recorrendo a algo externo a ela própria. A solução consistiu na realização de um pacto social verdadeiro, sem coações e chantagens, segundo o qual, cada um pusesse em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, formando um corpo soberano constituído de partes indivisíveis de um todo.

Com o pacto social, cada um dos indivíduos passava a ser membro de um corpo político que seria depositário único da soberania e, cada membro, imbuído desta soberania, deveria passar a guiar-se pela vontade geral que dirigirá as forças do Estado segundo o fim de sua instituição: o bem comum.

Toda essa complexa formulação só foi possível graças à sua teoria da vontade geral, que permitiu dar voz aos interesses que cada pessoa tem em comum com todas as demais, de modo que, ao ser atendido um interesse de um, também estarão sendo atendidos os interesses de todos.

Sendo a soberania o exercício da vontade geral, esta se manifestará mais vigorosamente quanto mais contínuo o seu exercício. E aqui está outro ponto fundamental na teoria política de Rousseau, ou seja, o modo como a vontade geral se exerce: por meio das leis. Ao colocar nas mãos do povo o poder legislativo, Rousseau ofereceu um mecanismo de limitação do poder do soberano. As leis serviriam para garantir a igualdade e a reciprocidade de direitos e deveres entre os cidadãos, protegendo seus direitos individuais.

As leis será então o meio pelo qual a vontade geral se materializará. Serão "atos da vontade geral" expressos pelo conjunto dos cidadãos no exercício do interesse público. É pela legislação que se dá movimento e vontade ao corpo político. Ao colocar-se a lei acima de qualquer forma de governo, o corpo político instituído se verá então obrigado a direcionar suas ações em prol da justiça e do bem comum.

Ao limitar ao povo o uso do poder legislativo, Rousseau acaba inclusive com o problema de interpretação entre os conceitos de legalidade e de legitimidade que nos propusemos a analisar em nosso trabalho o segundo capitulo. A ambigüidade que geralmente surge na interpretação desses dois conceitos não ocorreria na teoria política rousseauniana, na medida em que ele não prevê a representação do poder soberano e tampouco a delegação do poder legislativo a terceiros, cabendo ao próprio corpo soberano a escolha de suas leis, feito que lhes dá legitimidade.

As leis provêm do próprio povo e estão fundadas em uma vontade geral. Esta vontade geral é o que reflete os anseios da sociedade civil, buscando sempre a realização do bem comum. Esse raciocínio nos permitiu chegar à conclusão de que legalidade e legitimidade não se apresentam como um problema na teoria de Rousseau, porque toda lei ao ser gerada pelo legislador e aprovada pelo povo, que age segundo a vontade geral, já vem carregada de valores positivos e visará sempre à felicidade social de seus cidadãos, diferentemente do que ocorre quando o poder legislativo é delegado a uma minoria.

Um Estado só se tornará ilegítimo quando o poder executivo constituído se contrapuser ao verdadeiro poder soberano do povo, e conseqüentemente, às leis por ele aprovadas. O exemplo claro que nos ofereceu Rousseau desse possível acontecimento foi a formulação do pacto dos ricos, por meio do qual demonstrou que uma legalidade conseguida

por meio de ardil e de engôdo, foi "legitimada" com falsas leis, as quais estavam desprovidas de qualquer moralidade e do valor de justiça. Tais leis não podem sustentar um Estado civil legitimo por muito tempo e tampouco delas se pode originar um bom governo.

Toda nossa análise do percurso desenvolvido por Rousseau na busca de um Estado civil legítimo se resume à constatação de que sem legitimidade social não há legitimidade política. É no consenso social, no sentimento compartilhado de justiça plasmado nas leis, que se funda a legitimidade do Estado civil em Rousseau.

Mas, afinal, é possível lograr essa legitimidade no plano das concretudes? Ou Rousseau, ao elaborar os seus princípios de direito político, estava consciente de que sua teoria se limitaria ao plano do dever ser? Aqui cabem algumas reflexões.

Os dois conceitos fundamentais que avalizam a teoria política da legitimidade dos governos desenvolvida no *Contrato Social* trazem consigo, de cara, um problema: vontade geral e soberania são conceitos que estão além do campo da Filosofia Política, englobando outras áreas de conhecimento, como o Direito. Por essa razão, torna-se extremamente difícil adequá-los à realidade dos fatos.

Essa questão nos leva a refletir se as condições de legitimidade propostas pelo filósofo de limitam simplesmente ao plano do "dever ser" ou vão além dele? A legitimidade em Rousseau é conformar-se com o ideal, com o plano da Filosofia Política, ou podemos buscar essa legitimidade no arranjo possível das condições concretas, no plano do Direito?

Se nos conformássemos com a hipótese de que toda a construção teórica rousseaniana se limita ao plano das idéias, teríamos que admitir que a legitimidade está fora da política, figurando como algo inalcançável, que não pode refletir-se nas leis de um Estado, reeditando-se a idéia de uma lei divina. Entretanto, acreditamos que Rousseau, ao elaborar seus princípios de direito político, visava buscar uma adequação do "dever ser" ao plano da realidade dos fatos, do que "pode ser".

No que se refere à legitimidade, poderíamos questionar ainda a existência de vários graus. O mais alto deles é o "ideal de justiça", aquele elaborado no *Contrato* e que se sustenta na vontade geral. Como esta nunca se engana e visa sempre o bem comum, as leis que dessa vontade derivem, serão legítimas, e o governo que as cumpra, assim também o será.

Mas o que acontece no caso descrito no *Segundo Discurso?* Obteve-se um consenso geral do povo - ainda que tenha sido por meio de engodo e mentiras -, legitimando o interesse do rico em detrimento ao do pobre, o que perpetuou uma situação de desigualdade. O governo e as leis emanadas desse consenso são ilegítimos? Se considerarmos a existência de graus de legitimidade, diríamos que não, que simplesmente possuem um grau menor de legitimidade.

Por outro lado, se considerarmos a inexistência dos graus de legitimidade, nos restringiríamos a associar a legitimidade somente ao Estado civil cujas leis reflitam valores morais e um ideal de justiça. Fora dessa situação, legitimidade seria sinônimo de legalidade. Ainda que no plano dos fatos não seja possível conceber-se leis justas e que visem o bem comum, é importante que pelo menos haja um ideal de justiça a ser seguido, concedendo-lhes legitimidade.

Os princípios de direito político elaborados por Rousseau no *Contrato Social* não podem, claro, ser aplicados de forma mecânica, mas podem adaptar-se da melhor maneira a cada uma das diferentes realidades dos Estados, partindo do plano do "dever ser" para o do "pode ser".

* * *

Apesar de todas as críticas dirigidas às concepções políticas desenvolvidas no *Contrato*, é inegável que a idéia rousseauniana de que a legitimidade se produz pelo consenso social ainda continua ganhando corpo na atualidade. Os Estados já não mais privilegiam uma postura predominantemente legalista, como a que imperava nos meios jurídico-filosóficos e conferia legitimidade às leis pelo simples fato de serem leis. Atualmente, as leis se baseiam em um princípio de legalidade mais flexível, que leva em consideração a "vontade geral" dos cidadãos, o consenso popular, aproximando-se do ideal de justiça concebido por Rousseau.

Numa sociedade global que tende a ser cada vez mais democrática e participativa, caracterizada por uma cultura jurídica pluralista, a legitimidade não pode fundar-se na simples legalidade, limitando-se a um positivismo jurídico, mas deve resultar da consensualidade das práticas sociais instituintes e na busca do bem comum, pautando-se sempre em valores morais, na busca de um ideal de justiça e nos princípios éticos. Essa é a lição que nos deixou Rousseau e que marcou a sua investigação.

REFERÊNCIAS

6.1. Obras de Jean-Jacques Rousseau.

6.1.1. Originais:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliotèque de la Pléiade. 5v. V.1: 1959, V.2: 1961, V.3: 1964, V.4: 1969 e V.5: 1995.

_____. *Du contrat social*. Apresentação, notas, bibliografia e cronologia de Bruno Bernardi. Paris: GF Flammarion, 2001.

_____. *Du contrat social*. Texto comentado por Maurice Halbwachs. Paris: Aubier, 1943.

_____. *Du contrat social*. Introdução de Pierre Siméon. Paris: Editions du Seuil, 1977.

_____. *Lettre à M. d'Alembert sur son article Gèneve de l'Encyclopédie*. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.

_____. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Ed., intr. e notas de C. E. Vaughan. Oxford: Basil Blackwell, 1962. 2v.

6.1.2. Traduções em português:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As confissões*. Trad. Raquel de Queiroz. São Paulo: Athena editora, s.d. 2v.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia*. Tradução, explicação e notas de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973 (Coleção "Os Pensadores").

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973 (Coleção "Os Pensadores").

_____. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973 (Coleção "Os Pensadores").

_____. *Emílio ou da educação*. Tradução de Sérgio de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

6.2. Trabalhos sobre Jean-Jacques Rousseau.

ANDRIEU, Bernard. "Corps politique et contrat social". Em: "Jean-Jacques Rousseau, politique et nation". Actes du 2e. Colloque international de Montmorency (27 septembre – 4 octobre 1995). Paris: Honoré Champion, 2001. pp. 17-26.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau*: solitude et communauté. Paris: Mouton-La Haye, 1974.

BERNARDI, Bruno. "Rousseau". Em. LABRUNE, Monique, JAFFRO, Laurent (coordenadores). *Gradus philosophicus*: a construção da filosofia ocidental. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Mandarim, 1996. pp. 427-446.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

COBBAN, A. *Rousseau and the modern state*. 2. ed. London: George Allen & Unwin Ltd., 1964.

DEBRUN, Michel. *Algumas observações sobre a noção de vontade geral no Contrato Social*. Ceará: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

DÉRATHÉ, R. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

_____. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

FONSEGRIVE, George. *J.-J. Rousseau*. Paris: Librairie Bloud et Cie., 1913.

FORTES, Luis Roberto Salinas. *Rousseau*: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.

_____. *Rousseau*: o bom selvagem. São Paulo: FTD, 1989.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.

GOUGH, John W. *Il Contrato sociale: storia critica di una teoria*. Bologna: Il Mulino, 1986.

GOYARD-FABRE, Simone. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

HUBERT, René. *La Philosophie de Jean-Jacques Rousseau.* Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973 (Coleção "Os Pensadores").

JOUVENEL, Bertrand de. *Essai sur la politique de Rousseau*. Genève: Bourquin, 1947.

KUNTZ, Rolf Nelson. *A teoria política de Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1970.

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau. Écrivain politique (1712-1762)*. Grenoble: ACER, 1971.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes/Edusp, 1968.

MARUYAMA,, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão*: consciência e política segundo Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Humanistas/Fapesp, 2001.

NASCIMENTO, Milton Meira do. "*O Contrato Social" ou as ilusões do jogo do poder.* Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1978.

_____. "Rousseau: da servidão à liberdade". In: *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 1989. p. 187-241.

_____. "Corps politiques et cosmopolitisme chez Rousseau". Em: "Jean-Jacques Rousseau, politique et nation". Actes du 2e. Colloque international de Montmorency (27 septembre – 4 octobre 1995). Paris: Honoré Champion, 2001. pp. 363 - 370.

NASCIMENTO, Milton Meira. "O contrato social: entre a escala e o programa". *Revista Discurso*. São Paulo, n.17. pp.119-130, 1988.

_____. "O legislador e o escritor político, duas formas de aproximação da opinião pública em Rousseau". *Kriterion*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, v. 38, n. 96, 1997. p. 94-103.

_____., SOUZA, Maria das Graças de. *Iluminismo*: a revolução das luzes. São Paulo: Ática, 1998. V.1.

_____. "Reivindicar direitos segundo Rousseau". Em: *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: FAPESP/EDUSP, 1998. p. 121-134.

_____. Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf. Tese de Livre-docência – Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

_____. "Rousseau: da servidão à liberdade". Em: Wefford, Francisco (coord.). *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Ática, 2002. p. 187-241.

PEZZILLO, Lelia. *Rousseau et le Contrat social*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

RIBEIRO, Renato Janine. "Volonté général et vérité du coeur chez Rousseau". Em: "Jean-Jacques Rousseau, politique et nation". Actes du 2e. Colloque international de Montmorency (27 septembre – 4 octobre 1995). Paris: Honoré Champion, 2001. pp. 303 – 313.

ROLLAND, Romain. *O pensamento vivo de Rousseau*. Tradução de J. Cruz Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1951.

SCHINS, Albert. *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Félix Alcan, 1969.

STAROBINSKI, Jean. "Du Discours de l´inégalité au Contrat Social". Em: *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau.* Paris: Société les Belles Lettres, 1964.

_____. *La transparence et l'obstacle*. *Suivi de sept essais sur Rousseau* Paris: Gallimard, 1971.

6.3. Obras de referência.

BASTID, Paul. "L´idée de légitimité". Em: *Annales de Philosophie Politique de l´Institut International de Philosophie Politique*, n° 7. Paris: Presses Universitaires de France, 1967. pp. 1-15.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UNB, 1993. 2v. V.2.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 4. ed. São Paulo: Malheiros, 1993.

BURDEAU, Georges. *Les Libertés Publiques.* 4. ed. Paris: Librarie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1972.

DUGUIT, Léon. *Soberania y libertad*. Buenos Aires: Tor, 1943.

DUHAMEL, Olivier e MÉNY, Yves. *Diccionaire constitucionnel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

FERRY, Luc, RENAULT, Alain. *Philosophie politique*. 3v. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

HELLER, Herman. *Teoria do Estado*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

HÖFFE, Otfried. *La justice politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

KANT, Immanuel. *Critica de la razón práctica*. Traducción Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Sao Paulo: Martins Fontes, 2000.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História*: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

TALMON, J.L. *Los orígenes de la democracia totalitária*. Mexico: Aguilar, 1956.

TENZER, Nicolas. *Philosophie politique*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

VITA, Álvaro de. "Vontade coletiva e pluralidade: uma convivência possível?" Em: *Lua nova*: *Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n. 23, mar. 1991.

WEBER, Max. *Economie et société*. Paris: Plon, 1971. 5v. V.1.

WOLKMER, Antonio Carlos. "Uma nova conceituação crítica de legitimidade". Em: *Cadernos de Direito Constitucional e Ciência Política*. Revista dos Tribunais. a. 2v. n. 05. out./dez. 1998. pp. 25-31.