

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ – PUCPR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LIGÓRIO BORROMEU

**O CONTRATO SOCIAL E DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE
ROUSSEAU**

CURITIBA

2024

LIGÓRIO BORROMEU

**O CONTRATO SOCIAL E DEMOCRACIA
NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola da Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestrado.

Orientador: Prof. Dr. Ericson S. Falabretti

CURITIBA

2024

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

B737c
2024 Borromeu, Ligório
O contrato social e democracia no pensamento de Rousseau / Ligório
Borromeu ; orientador: Ericson S. Falabretti. – 2024.
110 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2024
Bibliografia: f. 106-110

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2. Contrato social. 3. Democracia.
4. Liberdade. 5. Igualdade. I. Falabretti, Ericson Sávio. II. Pontifícia
Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

CDD 20. ed. – 194

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 254
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Ligorio Borromeu

Aos cinco dias do mês de novembro de dois mil e vinte e quatro, às nove horas, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Erison Sávio Falabretti, Prof. Dr. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá e Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan, para examinar a dissertação do mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Ligorio Borromeu, ano de ingresso 2022, intitulada: CONTRATO SOCIAL E DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU. Após apresentação e defesa da Dissertação, o mestrando foi APROVADO COM DISTINÇÃO pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca CONCEDEU ao candidato o título de Mestre em Filosofia. A sessão encerrou-se às 10h52min. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)



Convidado Interno:

Prof. Dr. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá (PUCPR)

Participação por vídeo conferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan (UFES) Participação por vídeo conferência



Prof. Dr. Federico Ferraguto
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



A Deus, ao meu querido pai
Plácido Borromeu e querida mãe
Regina Gama, a minha querida
esposa Maria Antónia Maia,
irmãos e irmãs e bons amigos.

AGRADECIMENTO

Expresso o meu mais profundo agradecimento ao Monsenhor Marco Sprizzi, por todo o bem, tanto material quanto espiritual, com sua permissão finalmente tive a oportunidade de pisar pela primeira vez na cidade de Curitiba e realizar meu sonho de me tornar um mestre na área de filosofia.

Também agradeço ao meu orientador, o Professor Dr. Ericson Sávio Falabretti, pelo apoio e pela constante disponibilidade em dialogar e orientar este trabalho. Pela amizade e bem querer conquistado ao longo do curso de mestrado, e da mesma forma, agradeço muito ao professor Dr. Cesar Candiottto e a Professora Dra. Juliana Fischer de Almeida por se disporem a compor a banca de qualificação e ao Professor Dr. Alexandre Franco de Sá e Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan por disponibilizarem a compor a banca de defesa da minha dissertação e pelas sugestões e correções realizadas desde o momento da qualificação e da defesa. Graças a este valeroso gesto de vocês, pude seguir adiante e realizar meu sonho no mundo acadêmico.

Agradeço aos meus familiares, em especial, ao meu querido pai Plácido Borromeu e minha querida mãe Regina Gama, que sempre estiveram ao meu lado, e aos meus cinco irmãos e cinco irmãs, uma já falecida, que sempre me acompanharam, e a minha querida esposa Maria Antônia Maia.

Agradeço aos meus professores, em especial, Pe. Domingos Alves, Pe. Luís Gouveia Leite e professora Arlene Stenger, por toda a atenção dispensada a mim durante minha estadia em Curitiba e pela sua disponibilidade no tratamento de documentos relacionados aos estrangeiros e em melhorar e corrigir meu português.

Agradeço aos meus amigos e companheiros, em especial, Pe. Francisco da Costa, Pe. Rui, SDB, Professora Madalena, Natália e aos amigos da turma, e de modo especial, Samuel Soares.

Agradeço à Conferência Episcopal Timorense (CET) e ao Instituto Superior de Filosofia e de Teologia Dom Jaime Garcia Goulart por todo o apoio.

Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que deve ser feito; haveria de fazê-lo, ou calar-me.

(Rousseau, 1983, p. 21)

RESUMO

Este estudo investiga dois modelos fundamentais de democracia: o grego e o contratualista, representado por Rousseau, ambos pautados pelos ideais de liberdade e igualdade. O primeiro modelo, baseado principalmente na experiência democrática de Atenas e nas obras de Aristóteles, concebe a democracia como um sistema fundado na igualdade de mérito e na noção de liberdade política, onde a participação ativa nas decisões coletivas é central. O segundo modelo, inspirado no pensamento de Rousseau, retoma os princípios de liberdade e igualdade, mas com uma ênfase no conceito de pacto social. Ao contrário da democracia ateniense, o modelo contratualista de Rousseau rompe com a ideia de igualdade de mérito, reconhecendo, contudo, a relevância da liberdade política dos antigos para a coesão do pacto social. Rousseau, no entanto, não abandona a defesa da liberdade individual, assegurando-a no contexto da cidadania moderna, em que a soberania popular se manifesta através da participação coletiva e da preservação de direitos individuais dentro do corpo político.

Palavra-chave: Democracia; Liberdade; Igualdade; Contrato Social. Vontade geral.

ABSTRACT

This study discusses the political conditions that make it possible to establish a society in which the people, through the principle of general will, continue to be free, equal, and sovereign, even subject to a political order. To this end, in this research we analyze two models of democracy: Greek and the contractualist (Rousseau), both founded on the principles of freedom and equality. The first is the one presented above all from the experience of Athens and the works of Aristotle, a form of democracy founded on equality of merit and on the idea of political freedom. The second model, on the other hand, takes up the debates on freedom and equality in Rousseau, but adds the theme of the social pact. This model breaks with the idea of equality of merit, despite recognizing the significance of the political freedom of the ancients and its importance for the social pact, it does not give up the guarantee of individual freedom within citizenship.

Key-word: *Democracy; Freedom; Equality; Social Contract; General will.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 FUNDAMENTOS DA DEMOCRACIA.....	17
1.1 A PERSPECTIVA ATENIENSE.....	17
1.1.1 Distinção de Povo e Cidadão na Antiguidade	24
1.1.2 Liberdade, Igualdade e a Democracia	28
1.2 A PERSPECTIVA ROUSSEAUNIANA	35
2 ESTADO DE NATUREZA E AS CONDIÇÕES PRÉ-POLÍTICAS DA DEMOCRACIA.....	39
2.1 O CONTEXTO HISTÓRICO DO SEGUNDO <i>DISCURSO</i>	39
2.2 O HOMEM NO SEU ESTADO DE NATUREZA	43
2.3 A TRANSFORMAÇÃO DO ESTADO DE NATUREZA EM POLÍTICO E SEU ESTÁGIO DE CORRUPÇÃO	52
3 DEMOCRACIA E CONTRATO SOCIAL.....	59
3.1 O CONTRATO SOCIAL E A FUNDAÇÃO DO ESTADO CIVIL.....	59
3.2 SOBERANIA DO CORPO POLÍTICO, LEI E LEGISLADOR.....	65
3.3 SOBERANO, GOVERNO E DEMOCRACIA DIRETA	70
CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS	106

1. INTRODUÇÃO

Ao analisar a obra de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), sobre a realização plena da democracia, na qual o povo deve ser livre, igual e soberano no Estado civil, fica evidente que, tanto na antiguidade grega quanto na modernidade, esses fundamentos políticos prévios não foram absolutamente manifestados, pois nessas épocas as condições da liberdade, igualdade e soberania foram estabelecidas e reconhecidas como direitos de poucos indivíduos, pois foram reguladas e distribuídas em função da ordem do mérito: nascimento, riqueza, gênero e outras particularidades. A partir desta pesquisa, pretende-se analisar dois modelos de democracia: grego e o contratualista (Rousseau), ambos fundados nos princípios de liberdade e igualdade. O primeiro é apresentado sobretudo a partir da experiência grega, uma forma de democracia fundada sobre a igualdade de mérito e sobre a ideia de liberdade política. Já o segundo modelo retoma os debates sobre a liberdade e igualdade, mas acrescenta o tema do pacto. Esse modelo, proposto sobretudo por Rousseau, rompe com a ideia de igualdade de mérito e, apesar de reconhecer a significação da liberdade política dos antigos e a sua importância para o pacto social, não abre mão da garantia da liberdade individual no âmbito da cidadania.

A ideia de democracia no pensamento rousseauiano perpassa a noção de regime político, pois é a forma vital de uma sociedade política legítima. Por isso mesmo, liberdade e igualdade não são apenas atributos da participação política, mas devem ser consideradas como princípios que tornam possível a soberania tanto do povo quanto do indivíduo, condição para a qual deveria nascer todo o regime político. A liberdade e a igualdade, portanto, são requisitos necessários para a existência do governo democrático. Se a democracia for afastada da sua essência, ou seja, se um determinado regime político deixar de lado a liberdade e a igualdade em suas diferentes manifestações, estaremos diante de uma situação política ilegítima.

Só podemos falar do sistema político e de Estado conforme a teoria rousseauiana na medida em que a liberdade e a igualdade humana se apresentam como fundamentais e cruciais. Por este motivo, o governo, embora pudesse ser monárquico, aristocrático e democrático, a liberdade e igualdade seriam sempre requisitos para a existência deles.

Justamente por essa razão que Aristóteles, na sua obra *Política*, sustenta que “a democracia nasceu do fato de que os indivíduos são iguais em qualquer coisa que sejam absolutamente iguais (pois consideram que todos os cidadãos são homens livres por igual e que são absolutamente iguais)” (Aristóteles, 2019, p. 205).

Para o filósofo estagirita, assim como na natureza existem diversas espécies, cada uma cumprindo o seu papel no mundo natural, nas sociedades, os indivíduos também, conforme suas diferentes capacidades e habilidades, seriam mais propensos a desempenhar certas funções predeterminadas. Assim, algumas pessoas seriam destinadas a ocupar posições superiores na sociedade enquanto outras somente papéis inferiores, existindo entre elas uma espécie de hierarquia natural.

Para compreender melhor a concepção de igualdade no contexto político ateniense, principalmente conforme foi sistematizada por Aristóteles, é importante abrir um breve parêntese sobre os dois tipos de igualdade descritas pelo autor; a saber, geométrica e a aritmética, e a sua correlação com a justiça. Segundo Aristóteles, “uma é a igualdade numérica e outra é que segundo o mérito”. Digo que na igualdade numérica o é igual é o mesmo número em quantidade ou tamanho, e segundo é o mérito o que é igual é em proporção [...]”. (Aristóteles, 2019, p. 207). Este segundo, em Aristóteles, trata da ideia de que as distribuições deveriam ser feitas de acordo com o mérito de cada um.

Esse pressuposto pauta-se em um princípio de justiça proporcional, no qual as recompensas e benefícios deveriam estar em conformidade com os devidos méritos. No livro *Ética a Nicômaco*, Aristóteles busca na geometria o princípio para descrever a justiça que no âmbito político validaria a distribuição do poder apenas entre os cidadãos conforme seu mérito ou o valor (ἄξιος), a qual ele define como “justiça distributiva”. Por outro lado, existiria também a “justiça corretiva”, a qual o autor considera o meio-termo entre a perda e o ganho, e que seria apropriada ao âmbito jurídico no caso das reparações ante algum tipo de injustiça material - esta pauta será recuperada e aprofundada nos subtópicos 2.1 do presente trabalho.

A democracia grega, tal como surge em Atenas, consolida-se como um espaço ímpar de participação popular nas tomadas de decisões políticas públicas. Mas para que esse espaço se consolide, há a condição de equidade

entre os cidadãos, de modo que todos pudessem participar das deliberações políticas públicas fundamentais. Sendo assim, dentro da lógica aristotélica da justiça distributiva, os cidadãos atenienses gozavam de um tratamento igualitário.

Mas, por outro lado, essa condição restringia o direito de liberdade política apenas a homens livres adultos e naturais de Atenas. Segundo Aristóteles, nem todos os membros de uma sociedade seriam dotados das capacidades necessárias para participar plenamente das decisões públicas. Logo, essa liberdade política deveria ser concedida apenas aos que realmente fossem capacitados por princípios meritocráticos.

Esse princípio meritocrático que impossibilita a igualdade absoluta no campo da política está no centro das críticas rousseauianas. Se mesmo o sistema de governo ateniense, berço do modelo democrático, não possibilita a plena participação popular no espaço público, Rousseau, em suas reflexões filosóficas sobre regimes políticos, particularmente sobre democracia, coloca a realização plena da liberdade e da igualdade humana como fundamentos da sua teoria política. Dessa forma, os regimes políticos que renunciam à liberdade e à igualdade civil opõem-se às condições naturais da existência humana, têm uma existência não legítima, sobretudo quando consideramos os fundamentos da teoria *jusnaturalista* rousseauiana, como melhor veremos.

Destacam-se, nesta pesquisa, duas razões fundamentais, as quais levaram o filósofo genebrino a chegar em uma conclusão menos positiva sobre o uso reto da democracia na prática política, desde a sua primeira execução, especialmente, em Atenas, até a época em que ele vivia. A primeira é a condição restritiva da democracia ateniense no sentido de não ser um governo do povo, de toda a população da cidade-estado da antiga Atenas; a segunda, como já adiantamos acima, é a renúncia à liberdade natural e à desigualdade entre os indivíduos por razão de mérito.

Esse princípio meritocrático que impossibilita a igualdade absoluta no campo da política está no centro das críticas de rousseauianas. Se mesmo o sistema de governo ateniense, berço do modelo democrático, não possibilita a plena participação popular no espaço político público, Rousseau, em suas reflexões filosóficas sobre regimes políticos, particularmente sobre democracia, coloca a realização plena da liberdade e da igualdade humana como

fundamentos da sua teoria política. Dessa forma, os regimes políticos que renunciam à liberdade e à igualdade civil opõem-se às condições naturais da existência humana, têm uma existência não legítima, sobretudo quando consideramos os fundamentos da teoria *jusnaturalista* rousseauiana, como melhor veremos.

Destacam-se, nesta pesquisa, duas razões fundamentais, as quais levaram o filósofo genebrino a chegar em uma conclusão menos positiva sobre o uso reto da democracia na prática política, desde a sua primeira execução, especificamente, em Atenas, até a época em que ele vivia. A primeira é a condição restritiva da democracia ateniense no sentido de não ser um governo do povo, de toda a população da cidade-estado da antiga de Atenas. A segunda, como já adiantamos acima, é a renúncia à liberdade natural e à desigualdade entre os indivíduos por razão de mérito.

O impacto da primeira condição ganha sua expressão mais emblemática na exclusão das mulheres, escravos, crianças e dos estrangeiros residentes em Atenas que, por não terem direito à cidadania, não eram detentores de direitos políticos e não faziam parte formalmente das decisões políticas na Assembleia. Contudo, as fragilidades do modelo democrático ateniense, segundo o próprio Rousseau, já eram evidenciadas antes mesmo de suas consequências. O filósofo genebrino, ao descrever a rotina dos atenienses durante o regime democrático, apresenta os gregos incessantemente reunidos em assembleia na praça, usufruindo de sua liberdade política graças aos escravos que faziam os seus trabalhos. Ao indagar se a liberdade do regime democrático em Atenas só seria possível mediante o apoio de um sistema de escravidão, o autor responde “talvez” (Rousseau, 1983, p. 109).

A segunda razão destaca a quebra da expectativa de uma democracia que preserve a liberdade natural do indivíduo e mantenha a igualdade entre os indivíduos no Estado civil. No entanto, ao invés disso, a realidade se mostrou diferente, limitando, suprimindo e sacrificando a liberdade e criando divisões entre os fracos e fortes, pobres e ricos, poderosos e escravos.

A exclusão e a meritocracia são, justamente, os fatores, ao modo de ver de Rousseau, que estavam limitando a plena realização da democracia nos Estados antigos, assim como nos modernos. Por isso, o filósofo genebrino, na

sua teoria política discorrida no *Do Contrato social*, dizia que “jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira” (Rousseau, 1983, p. 84).

Conforme o autor, é mister a qualquer Estado que seu sistema político esteja fundado no princípio da *Vontade Geral*, porque ela é sempre reta e tende a um só objetivo, isto é, o bem comum. Uma vontade estabelecida pelo pacto social, torna-se a fonte da soberania popular, a qual é irrepresentável, inalienável e, ao mesmo tempo, indivisível; por meio da *vontade geral* é instituída a lei que, por sua vez, deve promover a defesa e manutenção da liberdade e igualdade política.

Nesse sentido, na medida em que o povo não usufrui de direitos políticos autênticos, isto é, que validem uma verdadeira expressão da vontade geral, ele se encontra em uma situação na qual estão sendo usurpados direitos civis que Rousseau considera fundamentais aos cidadãos em qualquer sociedade. Tal condição, combatida pelo autor do *Contrato* já no contexto de sua época, parece ser uma realidade cada vez mais presente em muitos sistemas políticos da atualidade, mesmo aqueles que se apresentam oficialmente como democráticos.

Destarte, o presente estudo se propõe a partir da leitura do autor da obra *Do Contrato Social*, e análise do seu pensamento político, refletir sobre quais condições que tornaram possível estabelecer uma sociedade na qual o povo pudesse ter garantida a sua soberania política. Diante dessa questão, surgem perguntas profundas a respeito do direito democrático, levando a perscrutar qual é o princípio e a finalidade da democracia.

Para alcançar tal entendimento considera-se mister estabelecer a distinção entre as teorias da democracia ateniense e de Rousseau. E, a partir desta distinção compreender qual foi a ampliação do entendimento de democracia efetuado por Rousseau. Conforme já vimos, para o filósofo genebrino, em um verdadeiro Estado democrático, pelo menos a princípio, não haveria escravos e nem distinção de gênero. Nesse sentido, cumpre saber quem é o povo para Rousseau? Qual o papel da igualdade e liberdade políticas para a soberania popular? E, finalmente, o que legitima a democracia? Nossa reflexão ao longo desta dissertação é baseada nessas questões, as quais serão desenvolvidas em três capítulos.

No capítulo I, será analisada a concepção do termo *democracia* a partir de seu significado original e sua experiência na aplicação na cidade-estado

antiga, em particular, Atenas. Deste modo, procura-se destacar as fragilidades da democracia grega que levaram Rousseau a excluí-la enquanto um modelo democrático plenamente realizado.

Neste segmento, pretende-se olhar sob dois aspectos. O primeiro apresenta o motivo principal sobre a invenção da democracia na cidade-Estado grega, conhecida como a democracia direta e participativa e do seu funcionamento ao longo do percurso da sua história, até o fim da sua reforma no modo de aplicação. O segundo trata, em geral, do ponto de partida da democracia rousseauiana, a fim de elucidar o motivo principal que levou o autor a teorizar a democracia.

No capítulo II, acontecerá a análise das condições pré-políticas do ser humano, para observar a sustentação de Rousseau sobre o estado da natureza em que “o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros” (Rousseau, 1987, p. 22). Portanto, o autor concebeu o estado da natureza de maneira que será o “oposto à vida civilizada” (Derathé, 2009, p.193). Com essa tese, Rousseau, através do *Segundo Discurso*, elabora de modo reflexivo as características desse estado da natureza (ainda que hipotético), fundamento da sua tese política supracitada.

Teoricamente, a elaboração da democracia rousseauiana, explicitamente exposta no *Do Contrato Social*, faz alusão ao estado de natureza e permite invocar o problema que a sua reflexão política legou à posteridade. Por isso mesmo diz Derathé: “o *Discurso sobre a desigualdade* serve de introdução ao *Contrato social* e não deve separar dele” (Derathé, 2009, p. 201). Desse modo, nesse segmento, o trabalho de pesquisa será dividido em dois pontos.

Nesse sentido, iremos apresentar o contexto analítico da historiografia do segundo *Discurso*, cujo objetivo será ver a sua importância para compreender o *Contrato Social*. Após, será examinada a categoria do estado de natureza no pensamento de Rousseau. Deste modo, será elaborado em dois temas, tais como: o homem no seu estado de natureza; a necessidade de transformação do estado natural em social/político, ou seja, chamado estágio de corrupção. Ao longo desses dois pontos, será apresentada também a diferença e a crítica de Rousseau a Hobbes concernente ao estado de natureza do homem e a estratégia de reconstruir essa história hipotética do homem em Rousseau.

No último capítulo, pretende-se analisar a democracia e a questão do contrato social diante dos direitos individuais. Mostraremos as ideias fundamentais de Rousseau acerca da defesa da construção do Estado democrático legítimo de modo a elucidar os caminhos viáveis para a realização da democracia verdadeira na sociedade hodierna. Para tal, nesse segmento, falará dos quatro pontos pertinentes.

Primeiro, vamos identificar a origem do contrato social e os fundamentos do Estado Civil em Rousseau. Em segundo, nos debruçarmos sobre a concepção da soberania do corpo político, lei e legislador. Depois, mostraremos a relação entre o soberano e o governo na execução da democracia rousseauiana. E, por último, trataremos da importância da formação da religião civil enquanto o componente consolidador do projeto político apresentado na obra de Rousseau.

Para alcançar tais objetivos, será empregada a metodologia de revisão bibliográfica, a partir de um repertório pertinente às temáticas apresentadas, que incluirá tanto autores clássicos quanto contemporâneos. Por meio deste referencial teórico, espera-se fundamentar reflexões e hipóteses sobre o projeto político de Jean-Jacques Rousseau, especialmente no que diz respeito à democracia e à garantia de direitos políticos fundamentais, como liberdade e igualdade política.

1 FUNDAMENTOS DA DEMOCRACIA

O motivo da indagação sobre a natureza da democracia é investigar até que ponto os regimes de governo democráticos foram articulados em desacordo com seu sentido etimológico, que pode servir como regime político ou aquém disso, como forma vital de uma sociedade política. Nessa discussão sobre a democracia há duas fontes que estruturam a nossa pesquisa: a análise da experiência grega (Atenas) e as reflexões de Rousseau. A partir dessa dupla abordagem, podemos indagar, primeiramente, o que é a essência da democracia e sua aplicação a partir do momento em que ela foi inventada pelos gregos e seu progresso até a fundação dos regimes democráticos constitucionais, como podemos ler na obra de Rousseau. Essa abordagem procura, por um lado, evidenciar os motivos das críticas e até mesmo a origem do ódio à democracia. E, por outro lado, destaca também os fundamentos da democracia como a melhor forma de governo, por ser uma forma vital de sociedade que defenda e proteja a liberdade e igualdade entre os cidadãos, tornando-se o povo como o detentor da soberania¹.

1.1 A PERSPECTIVA ATENIENSE

Etimologicamente, a democracia tem origem grega δημοκρατία (*demokratia*), composta pela palavra δῆμος (*demos* ou povo) e κράτος (*kratia* ou poder/governo), por conseguinte “poder ou governo do povo” (Dahl, 2012, p.4). Essa ideia do governo do povo, segundo o que apresenta Dahl na introdução de seu livro *A democracia e seus críticos*, “para designar sua nova concepção de vida política e das práticas dela advindas em muitas cidades-Estados, onde, por volta da metade do século V a.C., os gregos começaram a usar o termo “*demokratia*” (Dahl, 2012, p.4).

¹ Apesar dos dois referenciais conceituais e históricos elegidos para balizar o desenvolvimento deste estudo, não se assume a premissa, conforme nos alerta Fröhlich, de que o desenvolvimento da democracia tenha percorrido um itinerário único, seguindo uma sequência lógica desde os seus primórdios, e sim que houve formas múltiplas de organização, resultando não em uma, mas em diversas democracias, condizentes com seu espaço e tempo (Fröhlich, 2020).

Na perspectiva grega, o termo contém uma ideia extraordinária, pois serve de base de um sistema político no qual coloca os participantes em condições de igualdade independentemente da riqueza e da classe social, sendo o conjunto de cidadãos soberanos, pois desse coletivo emanam todas as decisões quanto ao bem comum².

Essa ideia só prevaleceu durante pouco tempo na história humana. Na sua origem, o lugar considerado pelos gregos viável para sua realização foi a Cidade-Estado, este termo foi traduzido por vários estudiosos da língua grega da palavra *πόλις* (*pólis*), pois era uma comunidade autônoma, isto é, suficientemente grande para se auto sustentar e se auto defender, organizada por um poder unificado que se colocava acima de qualquer outro poder social ativo no interior da comunidade (Singer, 2021, p. 28).

Pretende-se, aqui, referenciar a Cidade-Estado de Atenas como foco da análise. Antes de avançarmos na análise propriamente dita, deveremos fazer, porém, uma breve consideração filológica, relacionada à determinação do sentido do vocábulo cidade. A cidade, conforme a análise de Coulanges, pode ser tomada como uma metamorfose do conceito família, pois a família constitui uma sociedade e no seu último ponto de desenvolvimento forma uma Cidade-Estado. De certa forma apresenta Coulanges que “muitas famílias formaram a fratria, muitas fratrias a tribo, e muitas tribos a cidade. Família, fratria, tribo, cidade são, portanto, sociedades perfeitamente análogas e nascidas umas das outras por uma série de federações (Coulanges, 2000, p.135).

Atenas era uma das Cidades-Estados da antiguidade clássica (Esparta, Roma e outras)³. Em termos de estrutura do governo, era a Cidade-Estado que concebia a democracia como uma forma ou regime político em que o governo, ou aquele que assume poder ou autoridade, deveria surgir do meio de muitos, “o governo dos muitos, pois incluía

² É importante ressaltar que o conceito de soberania no contexto da Grécia antiga não incluía a ideia de soberania popular. Embora a soberania grega encerra-se uma condição de liberdade política, tal liberdade não era do povo, mas sim da Cidade-estado. Será Rousseau que passa a assumir a perspectiva da soberania como sendo a manifestação da *vontade geral*, ou seja, a vontade popular enquanto a suprema autoridade política – adiante no estudo será abordado devidamente esse conteúdo.

³ Geograficamente, era pequena, a população, “por volta de 300 mil habitantes”, porém, a circunstância da autoridade ateniense abrangia um território (a Ática) bem maior que um bairro brasileiro, com cerca de 2500 quilômetros quadrados, estendendo-se por região interiorana, além de um espaço na orla marítima próxima, onde ficava o movimentado porto Pireu (Coulanges, 2000, p. 28).

todas as classes sociais, independentemente de sua condição de riqueza e status, no processo decisório” (Coulanges, 2000, p. 34).

Entretanto, esse modelo de seu regime político não foi predominante. Algumas Cidades-Estados, incluindo Atenas, passaram por diferentes regimes e formas de governo, conforme Dahl: “desde os tempos imemoriais haviam sido dominados por vários governantes não democráticos, quer fossem eles aristocratas, oligarcas, monarcas ou tiranos” (Dahl, 2012, p. 19). Isso significa que a democracia nasceu pelas reformas, no caso da Cidade-Estado Atenas, Dahl descreveu que:

Os historiadores descobriram dados suficientes para permitir uma reconstrução razoável das visões que um democrata ateniense pode ter promovido no final do século V a. C. – Digamos, em 400 a.C. Essa data conveniente se situa a pouco mais de um século depois que as reformas de Clístenes inauguraram a transição para a democracia em Atenas, uma década após a restauração da democracia em seguida à sua derrocada em 411, quatro anos depois que o domínio curto, cruel e opressivo dos Trinta Tiranos fora substituído pela democracia (Dahl, 2012, p. 19).

A democracia direta ateniense baseada nas pesquisas dos estudiosos sobre o seu processo de desenvolvimento encontrou sua plena realização, onde todos os cidadãos foram, paulatinamente, integrados isonomicamente ao centro decisório de poder, a partir das reformas de Clístenes e Péricles. Conforme os estudiosos, o processo da democratização em Atenas passou por três etapas.

Na primeira etapa ocorreu a reforma de Sólon (em 594 a. C.), a qual encetou o processo da democratização em Atenas e marca a mudança radical do comportamento político e econômico de Atenas para um rumo democrático. É preciso considerar que Atenas era uma sociedade não democrática, de terras pouco férteis e economicamente pobres, porque a cidade oscilava sem cessar na guerra civil. Para manter a estabilidade política na cidade, Solon fortaleceu as relações externas comerciais e reformou o critério da divisão de classes sociais rompendo com a hegemonia das famílias ricas, ou do poderio das fortunas individuais. Como diz Chauí que, “era preciso quebrar o poderio da nobreza fundiária, atrair estrangeiros e determinar a participação no poder político pelo critério da fortuna pessoal” (Chauí, 1997, p.132). Essa primeira reforma, de fato, traz benefícios para os atenienses tanto no campo político como no campo econômico. Neste último, resgatou as dívidas e extinguiu a servidão

por não pagamento e, no primeiro, Solon interferiu profundamente, fazendo evoluir a aristocracia anterior para a democracia, notavelmente chamada de democracia ateniense.

Após a morte de Sólon, ocorreu a segunda mudança significativa, quando, “a partir de 510 a.C., Atenas passou pela grande reforma de Clístenes, após a derrubada da tirania de Pisístrato” (Chauí, 1997, p.132). Comparando com as reformas que lhe antecederam, as de Clístenes foram moderadas, todavia produziram grandes consequências para a concretização da democracia⁴. Heródoto relata que as reformas de Clístenes tinham por objetivo trazer “para a sua facção o povo, antes excluído de tudo (...). Trazendo o povo para si, Cleistenes levava grande vantagem sobre as facções rivais (Herôdotos, 1988, p. 277). Por mais que as intenções de Clístenes pudessem ter certo caráter populista, o fato é que suas reformas tiveram um profundo efeito no sentido de ampliar a noção da identidade comunitária entre os gregos, principalmente ao reformular a divisão dos cidadãos, anteriormente estabelecida em apenas quatro tribos (conforme definido por Sólon, mas que, segundo o próprio Clístenes, era destinada a favorecer às principais famílias atenienses e ao poder que detinham) (Dornelles; Cassionato, 2021). A partir de Clístenes, o número de tribos passou a dez, assim como o de filarcos, chefes das tribos, além de transformar o Conselho dos Quatrocentos de Sólon no Conselho dos Quinhentos.

A última etapa, considerada como fase da consolidação da democracia ateniense a qualidade da liderança por Péricles, “que se torna um paradigma do espírito esclarecido” (Jaguaribe, 1985, p. 48). Cita Chauí o discurso de Péricles quanto à democracia no seguinte trecho:

Nossa constituição nada tem a invejar dos outros, é modelo e não imita. Chama-se democracia porque age para o maior número e não para uma minoria. Todos participam igualmente das leis concernentes aos assuntos públicos; é apenas a excelência de cada um que institui distinções e as horas são feitas ao mérito e não à riqueza. Nem a pobreza nem a obscuridade impedem um cidadão capaz de servir à cidade. Livres no que respeita à vida pública, livres também o somos nas relações cotidianas. Cada um pode dedicar-se ao que lhe dá prazer sem incorrer em censura, desde que não cause danos. Apesar dessa tolerância na vida privada, nós nos esforçamos para nada fazer contra a lei em nossa vida pública. Permanecemos submetidos aos magistrados e às leis, sobretudo àquelas que protegem contra a

⁴ À medida que Clístenes, se inicia na democracia (*demoi*, os cidadãos, *krátos*, o poder dos cidadãos) (Chauí, 1997, p. 133)

injustiça e às que, por não serem escritas, nem por isso trazem menos vergonha aos que as transgridem (Chauí, 1997, p. 135).

Em comparação com outras três formas de regimes: monarquia, oligarquia e anarquia, só a democracia não foi composta com um derivado de *arché*, (em grego *ἀρχή*) isto é, *arché*, termo que designa a função suprema de governo. Explica Chauí que, em vez de “*demo arché*”, a palavra escolhida foi *demokratia*, em que *krátos* (força, poder, senhorio) não designa uma função – a função de governo – e sim o princípio da própria soberania, ou seja, os cidadãos” (Chauí, 1997, p. 133).

Desse modo, conforme Fröhlich:

As circunstâncias históricas, econômicas e geográficas daquele tempo possibilitaram que a partir de pequenas comunidades fosse organizado uma cidadania que não mais dividia os sujeitos em classes e categorias. O exercício da democracia transforma os sujeitos em detentores de direitos políticos e sociais (Fröhlich, 2020, p. 29).

Duas características fundamentais da democracia ateniense que se diferem das democracias modernas são: “em primeiro lugar, nem todos são cidadãos [...]. Segundo lugar, é uma democracia direta ou participativa e não uma democracia representativa, como as modernas” (Chauí, 1997, p. 133). Apesar de haver contras e prós, a democracia teria sido e até hoje ainda é considerada, a melhor forma ou regime de um governo. Conforme Falabretti: “aceitamos a democracia como a melhor forma — ou regime — de governo porque, quando comparada a todas as outras, é a única que operaria com base no consentimento — voto livre — com a pretensão de atender de maneira justa uma comunhão de interesses” (Falabretti, 2020, p. 888).

É evidente que a democracia, embora seja transição das reformas, para os atenienses, não era um regime político completamente de caráter novo, pois era dotado de alguns princípios que os atenienses já tinham adaptado no seu sistema político. O princípio da igualdade, por exemplo. Segundo Dahl:

Antes que a palavra democracia se tornasse um termo de uso corrente, os atenienses já se referiam a certos tipos de igualdade como características recomendáveis de seu sistema político: a igualdade de todos os cidadãos no direito de falar na assembleia de governo (isegoria) e igualdade perante a lei (isonomia) (Dahl, 2012, p. 19).

Faz-se referência à obra política de Aristóteles, quanto ao sistema do governo democrático na Grécia Antiga, Falabretti descreveu que, na assembleia, todos os cidadãos, além de terem o direito de isegoria e isonomia, tinham também o dever de criticar à todas decisões que não visavam o bem comum.

Entre os gregos esses direitos vinham acompanhados de uma obrigação: a *parrhesia*. Enraizado na prática da comunidade nos séculos IV e V a.C., a *parrhesia*, manifestação da inseparabilidade entre dever e virtude, impunha ao cidadão a obrigação (dever) de dizer corajosamente (virtude) o que ele realmente (francamente) pensava sobre os assuntos públicos. A *parrhesia*, espécie de antídoto contra a demagogia e a apatia política, remonta à obrigatoriedade da sinceridade da fala e ao discurso como prática política. Evidentemente, em uma Assembleia, onde tudo pode ser discutido, algumas pessoas podem ser mais bem qualificadas do que outras para opinar sobre determinados temas (Falabretti, 2020, p. 888).

A assembleia, então, nesse sentido, era considerada como esfera de reunião dos cidadãos e, ao mesmo tempo, nas tomadas de todas as decisões concernentes ao bem comum e mais necessário que tudo isso, como medida de equilíbrio das diferenças entre os que têm muito (ricos) e pouco (pobres) e de unificação das diferenças de opiniões de cada participante (cidadão). “A Assembleia na democracia grega representa a criação do espaço público por excelência, marca o nascimento da democracia direta, sem distinção entre pessoas e representantes, entre cidadãos e especialistas” (Falabretti, 2020, p. 889).

Para Atenas, exclusivamente, conforme o que apresentou Dahl, a Assembleia não somente tem a disposição de eleger os governantes, tomar decisões e criar leis, mas também, servir nos cargos públicos.

Não é apenas por meio da Assembleia que nós, em Atenas, governamos nossa cidade. Também nos alternamos administrando o trabalho da cidade – no Conselho, que prepara a agenda da Assembleia, em nossos júris de cidadãos, nos comitês quase incontáveis de magistrados. Para nós democracia não é simplesmente tomar decisões e criar leis importantes na Assembleia, mas, também, servir nos cargos públicos (2012, p.24).

A Cidade-Estado ou polis, para os atenienses, não é somente o lugar no qual a liberdade e a igualdade dos cidadãos são garantidas, mas considerada como único laboratório de formação dos bons cidadãos e a qualquer meio que pudesse levá-los a tornarem-se cidadãos virtuosos. Conforme salientou Dahl, diz

o ateniense, “que sem repartir a vida na pólis, ninguém poderia jamais desenvolver ou exercitar as virtudes e qualidades que distinguem os homens dos animais” (2012, p. 20). *Pólis*, portanto, para os atenienses é lugar da dignificação das qualidades dos cidadãos de excelência como seres humanos. Sobre isto Dahl apresenta que:

Nossa vida na pólis é um aprendizado, e a vida na cidade deve nos estruturar de tal maneira que aspiremos internamente ao bem comum de todos. Assim, nossas ações externas refletirão nossa natureza interna. As virtudes cívicas devem também ser fortalecidas pelas virtudes da constituição e das leis da cidade, bem comum por uma ordem social que torne a justiça alcançável. Pois a excelência seria impossível se alguém tivesse de agir errado para ser um bom cidadão, ou se tivesse de ser um mau cidadão para poder agir corretamente (Dahl, 2012, p. 21).

Aristóteles no seu livro *Política*, define nitidamente a existência da *pólis* ou cidade, além de ser como tipo de comunidade virtuosa que seria capaz de assimilar todos os interesses de todos os cidadãos, na medida em que fossem capazes de entender o bem comum, o quanto cada um compartilha com os outros e, também, de preparar uma vida melhor para todos de forma a torná-los virtuosos.

Quando observação que toda a cidade é um tipo de comunidade, e que toda a comunidade é estabelecida por causa de um bem (pois todos realizam muitas coisas em vista daquilo que lhes parece ser um bem), e é evidente que todos buscam um bem, e, sobretudo, porque este é o fim mais importantes de todos; a comunidade mais poderosa dentre todas abraça os interesses de todas as outras. E essa é a chamada cidade, também comunidade política (Aristóteles, 2019, p. 29).

O termo *comunidade* a qual o autor assinalou nesta definição, não se refere a qualquer comunidade dispersa em todo o território da Grécia antiga, porém, a uma comunidade que foi econômica e politicamente autossuficiente, a que tem identidade e leis próprias e a comunidade de caráter essencial da arte política. Descreveu Oliveira da seguinte forma:

Aristóteles utiliza o termo grego κοινωτηρία (κοινηρία), no seu sentido político, que significa comunidade. A πόλις (*pólis*), ou cidade, em Aristóteles, é a união de casa, isto é, das famílias (οἰκίαι/oikíai) que formam uma comunidade independente, com leis e costumes próprios. É interessante notar que Aristóteles grafa ἡ πολιτική ή κοινονία (he *koinōnía he politiké*), que traduzimos por “a comunidade política”. Existe a repartição do artigo feminino ή (he) para enfatizar que não se

trata de uma comunidade qualquer, mas daquela que é ἡ πολιτική (*politiké*), isto é, a política. O substantivo ἡ πολιτική (*he politike*) tem ainda o significado de “arte política”, em vista disso, afirmação então que a comunidade analisada por Aristóteles tem como característica principal a prática da arte política. Arte que viabiliza a vida em comunidade (Oliveira, 2019, pp.8-9).

Algumas questões fundamentais, que, imprescindivelmente, indagamos para identificar o porquê da democracia que estava, está e, possivelmente, estará sempre em crise, é saber se a democracia, na visão grega, significa que o governo do povo, sendo assim, quem é o povo? Será que tem diferença entre povo e cidadão? Se tiver, o que difere um do outro? Onde reside a soberania do povo? E por último, até que ponto a relação entre a democracia e os direitos fundamentais se resumem em: liberdade e igualdade?

1.1.1 Distinção de Povo e Cidadão na Antiguidade

Ao falarmos do povo, no âmbito político, possivelmente, nos levaria a dualidade profunda do sentido da palavra, pois o termo em si, como diz Dahl, “é, sem dúvida, algo duplamente ambíguo e que muitas vezes tem dado margem a controvérsias” (2012, p. 4). Para que seja elucidada essa ambiguidade e distinguida no sentido duplo desse termo, é necessário que saibamos “uma das primeiras e mais conhecidas afirmações do conceito político de povo que está muito ligado ao Estado romano, até na fórmula que o define” (Bobbio, 1998, p. 986). A palavra povo traduzida do latim “*populus*”, na Roma antiga é o conjunto de todos os cidadãos, constituindo com o senado órgãos essenciais do Estado” (Japiassú, 2008, 280). Na *civitas* romana, haviam dois componentes fundamentais e permanentes, segundo a definição de Bobbio: “Senado, ou núcleo das famílias gentílicas originárias representantes pelo *paires*, e o Povo, ou grupo “dêmico” progressivamente integrado e urbanização que passou a fazer parte do Estado com a queda da monarquia” (Bobbio, 1998, p. 986).

Olhando pela sua origem grega, *demos* significa povo, todavia, ainda se referia a povo no sentido genérico. Segundo Friedrich Müller, o termo “povo não é um conceito unívoco, mas plural” (2003, p. 20). Tomemos, por exemplo, o povo em sua função de titular da soberania no regime democrático. Dele emanam todos os poderes, segundo a fórmula consagrada” (Müller, 2003, p.20). Conforme ensina Marilena Chauí:

Num primeiro momento o termo *demos* indicava apenas uma subdivisão territorial, que, veremos, que tem lugar na reforma de Clístenes. Somente depois é que passa a significar também a população ou o povo de um dado país - sentido étnico - e, em seguida, o povo no sentido político, como conjunto de cidadãos na democracia (Chauí, 1997, p. 345).

Por essa razão que na conversa cotidiana, muitas vezes, ao termo *povo* atribuímos vários sentidos; dependendo do contexto da fala, pode ter sentido de habitantes, populações, cidadãos e povo simples ou de classe inferior. No seu sentido político mais específico, “os cidadãos de uma determinada nação” (Japiassú, 2008, p. 280).

A denominação “gregos”, politicamente, não se referem à totalidade do povo grego. De fato, os gregos, segundo Dahl, “partiam do princípio de que os atenienses, os coríntios, os espartanos e os habitantes de inúmeras outras cidades-estados constituíam, cada um deles, um povo com direito à sua própria autonomia política” (Dahl, 2012, p. 4). À medida que “a democracia grega não era, na verdade, uma democracia grega, ela era ateniense, coríntia ou qualquer que fosse” (2012, p. 5). Essa é a primeira ambiguidade conforme a visão do Dahl. Quanto à segunda ambiguidade, refere-se somente ao direito de participação na tomada de decisões públicas:

Dentro de um povo, apenas um subconjunto de pessoas tem direito a participar do governo. Essas pessoas constituem o povo num outro sentido. Mais apropriadamente, elas são os cidadãos ou o corpo de cidadãos, ou [...] os *demos* (Dahl, 2012, p. 5).

Outro aspecto que seria possível abordar, de modo a se buscar uma diferenciação mais nítida entre os conceitos de povo e cidadão no contexto grego, ao menos a partir de uma perspectiva mais moderna, seria por meio de elementos distintivos tal qual encontraremos posteriormente na formação dos Estados Nacionais. Se por um lado, os gregos estavam subdivididos em cidades-estados, por outro, eles possuíam vínculos de idioma, religião e de costumes, de modo que se tornava claro para eles as suas diferenças ante outros povos, como os orientais. Esse espírito distintivo, por exemplo, era resgatado nos períodos de ameaça bélica, tal qual o emblemático relato da Guerra de Troia revela, no qual o “povo” grego uniu-se não contra um inimigo comum, mas para defender a honra do rei da Lacedemônia (Esparta) por laços de compromisso e parentesco.

A partir dessa perspectiva, pode-se buscar a compreensão do povo enquanto o grupo que compartilhava o mesmo ideal de formação de cultura grega, enquanto os cidadãos como os indivíduos submetidos às leis e ao regime de cada cidade-estado.

A partir das descrições do sentido do termo *povo*, quer na visão romana quer na grega, embora todos os cidadãos sejam povo, nem todos que compõem o povo são cidadãos, conforme se verificou através da História de ambos os povos. Sendo assim, nem todo o povo tem direito de participar do governo, e no caso de Atenas, temos ainda o problema de exclusão dos escravos e mulheres na participação da assembleia. Logo, ainda que a democracia ateniense fosse democracia direta, havia também restrições como estamos apresentando.

Para justificar as razões específicas pelas quais somente os cidadãos podiam participar da *pólis* tanto na Grécia (democracia) quanto em Roma (república), considere-se que na antiguidade a cidadania estava vinculada à religião tradicional, pela qual os cidadãos recebiam a sua identidade e desfrutavam dos direitos políticos. Tema que retomaremos mais à frente na discussão sobre a obra de Rousseau, mostrando como essa questão é problematizada na modernidade e será central para o entendimento da presença da religião civil enquanto condição necessária à vida democrática. Conforme Coulanges, “reconhecia-se como cidadão todo homem que tomava parte no culto da cidade, e desta participação lhe derivam todos os seus direitos civis e políticos. Renunciando ao culto, renunciavam aos direitos” (Coulanges, 2000, p. 210). Em síntese, “se quisermos definir o cidadão destes tempos pelo seu atributo mais essencial, devemos dizer que é cidadão todo o homem que segue a religião da cidade, que honra os mesmos deuses da cidade” (Coulanges, 2000, p. 211). Por essa razão, “ninguém poderia naturalizar-se cidadão de Atenas quando já fosse de outra urbe” (Coulanges, 2000, p. 213).

Aristóteles, na política, Livro III, define nitidamente quem é o cidadão e como deve participar dessa forma de governo. Nota-se que, pela complexidade da cidade, ou da *pólis* que Aristóteles advertia que:

Visto que a cidade é formada por partes, como qualquer outra é formada por partes que resultam da combinação de muitas partes, é evidente que, em primeiro lugar, deve ser investigado quem é o cidadão, pois a cidade existe a partir de um certo número de cidadãos. De modo que devemos examinar quem deve ser chamado de cidadão

e quem é o cidadão. De fato, discute-se frequentemente sobre quem é o cidadão, pois não estão todos concordes que um mesmo tipo de indivíduo tenha direitos políticos de um cidadão. Porque existe um tipo que é cidadão na democracia que, em uma oligarquia, muitas vezes, não é um cidadão (Aristóteles, 2019, p. 115).

Aristóteles se preocupa em reconhecer aquela distinção fundamental das relações vivenciadas pelos indivíduos na família e na *pólis* ao estabelecer que tanto na democracia como nas demais formas de governo sempre haverá exclusão devido à idade, gênero, fortuna individual e nacionalidade. E ser cidadão não é somente possuir o direito de eleger os seus representantes pelos votos, mais do que isso, é possuir o direito de participar, diretamente, nos assuntos públicos. Em sentido pleno, ser cidadão, para Aristóteles, não é nascer na Cidade nem poder processar e ser processado em conformidade com a lei nem descender de outros cidadãos, e sim participar do governo. Por isso, na realeza, somente um é cidadão e os outros são súditos, na aristocracia, somente alguns são cidadãos e, no regime constitucional, todos são cidadãos, e sim participar do governo.

Müller explica que Aristóteles, ao falar da titularidade do povo como soberano num sistema político, enfrentou também dificuldades para estabelecer a relação entre povo, cidadão e poder, porém, o filósofo conseguiu encontrar uma solução baseada na forma do governo.

Começa lembrando a tripartição tradicional dos regimes políticos, em função da titularidade do poder supremo (*kyrion*): monarquia, aristocracia e politéia – quando o poder político é exercido em benefício da comunidade como um todo, tirania, oligarquia e democracia – quando a finalidade perseguida pelos governantes é sua vantagem particular. Observa então que, se formalmente (e de acordo com a própria etimologia) o critério distintivo entre esses regimes é o do número de pessoas que exercem o poder supremo, na realidade o que distingue os denominadores entre si é a sua respectiva situação socioeconômica: oligarquia é o governo dos ricos, democracia, o governo dos pobres (*aporoí*) e não, abstratamente falando, o governo da multidão (*plethos*) (Müller, 2003, p. 21).

Por essa afirmação, concluímos que o cidadão, na perspectiva aristotélica, não seria apenas definido pela sua origem familiar a que lhe deriva os direitos de cidadania, pois diz estagirita que: “talvez isso tenha mais uma dificuldade, quantos participaram dela quando acontecia a mudança na forma de governo” (Aristóteles, 2019, p. 118). Mas também “é definido pelo tipo de poder

que tem (pois aquele que participa deste tipo de poder é um cidadão, como dissemos), é evidente que esses também devem ser chamados de cidadãos” (Aristóteles, 2019, p. 119). Além disso, a forma de governo serve como base da formação de um cidadão bom ou mau, justo ou injusto. Essa perspectiva aristotélica que vincula cidadania ao poder e a sua relação com o governo foi retomada, como melhor veremos, por Rousseau no *Do Contrato Social*.

É claro que existe um cidadão que é bom sem que tenha a virtude segundo a qual um homem é bom, certamente, não com relação a outras coisas, mas por outro modo, é possível discutirmos seguindo pelo mesmo argumento sobre a melhor forma de governo (Aristóteles, 2019, p. 121).

A determinação de uma melhor forma de governo, na visão do autor da *Política*, está na sua finalidade que visa o bem comum de todos os cidadãos e produz bons cidadãos na comunidade política. E para manutenção da cidade depende ainda das leis que regulam os atos de seus cidadãos. Em suma, segundo Aristóteles, existem três melhores formas, isto é, a monarquia, a democracia e a república.

Ao falarmos da titularidade do povo como soberano num regime político tanto na democracia como na república, é indispensável falar dos direitos políticos do cidadão (povo): liberdade e igualdade. Sobre a primeira, segundo Coulanges, na cidade antiga, existia só a liberdade coletiva. Por ser fundado sobre duas grandes forças: a religião e o Estado, sendo que os dois formavam um só corpo, daí sua força e daí também a sua onipotência e império absoluto. Já a liberdade individual ou privada não se reconhecia, incluindo os interesses particulares e a vida doméstica, a educação e as crenças religiosas (Coulanges, 2000, pp.246-247).

1.1.2 Liberdade, Igualdade e a Democracia

No regime democrático da Grécia antiga, a liberdade era um atributo da participação: não da condição humana, mas um espaço vivido para o exercício do direito político. Segundo salienta Falabretti, com o surgimento da democracia na Grécia antiga, “ficou assegurado a todos os cidadãos a liberdade para discutir, participar e administrar (ou candidatar-se) aos negócios públicos” (Falabretti,

2020, p. 889). A assembleia é o lugar de manifestação de tal liberdade a partir de decretos e leis. Na assembleia conforme “a primeira expressão grega do regime democrático determinou, portanto, a criação da liberdade política – no caso dos gregos, do direito a todo cidadão a ter direitos na esfera pública” (Falabretti, 2020, p. 889).

Outra característica relevante ao princípio fundamental da democracia é a igualdade, particularmente, entre todos os cidadãos; ou seja, a igualdade política. Para saber até que ponto a liberdade se relaciona à igualdade no regime democrático – forma do governo democrático, Aristóteles na *Política*, no Livro V, fundamenta que “a democracia nasceu do fato de que os que são iguais em qualquer coisa que seja são absolutamente iguais (pois consideram que todos os cidadãos são homens livres por igual e que são absolutamente iguais)” (Aristóteles, 2019, p. 205). O autor descreve de forma distinta, que a igualdade entre todos os cidadãos pode ser vista a partir de dois tipos:

uma que é a igualdade numérica e outra que é segundo o mérito. Digo que na igualdade numérica o que é igual é o mesmo número em quantidade ou em tamanho, e segundo o mérito o que é igual em proporção, por exemplo, segundo o número, três ultrapassa a dois e dois a um em igual proporção, em igual proporção, quatro sobre dois é igual a dois sobre um, pois fração igual é dois de quatro e um de dois, em ambos os cálculos é metade (Aristóteles, 2019, p. 207).

Essa distinção de Aristóteles entre diferentes formas de igualdade e a sua aplicação política pode ser melhor explicada pela exclusão do artesão da condição de cidadão. O homem, considerado em si mesmo, antes de ser artesão, é igual a todos os homens. Mas o artesão, considerando a sua função social e laborativa, não tem o mesmo mérito para participar da política. Como estabelece Ross, Aristóteles exclui da cidadania a classe de artesãos por dois motivos: a falta de tempo do artesão para participar das assembleias e a natureza da sua própria função laboral, pois “o trabalho manual humilha realmente a alma, tornando-a inapta a prática de uma virtude esclarecida” (Ross, 1987, pp. 254-255).

Para diferenciar a democracia de outras formas de governo, nesse caso, particularmente, da oligarquia, Aristóteles assevera que a democracia é mais segura, também a menos conturbada por facções que a oligarquia. Em virtude disso, o autor argumenta que:

Nas oligarquias, surgem dois tipos de sedições: a dos oligarcas uns contra os outros, e ainda a da oligarquia contra o povo; e nas democracias, existe somente a sedição do povo contra a oligarquia, mas a do povo contra si mesmo, o que é digno de menção, uma sedição entre o próprio povo não acontece (Aristóteles, 2019, p. 208).

Ao cidadão, portanto, foi atribuído o direito de autodeterminação política⁵ na assembleia em consonância com o seu mérito, dando origem à liberdade política para os cidadãos. Na perspectiva de Aristóteles, portanto, a liberdade política só passa a existir e pode ser usufruída entre os iguais que adentram ao rol da condição de cidadão. Nesse sentido, para os antigos, a igualdade política é uma pré-condição da liberdade.

Hans Kelsen, por sua vez, apresenta que, “em suma, à antiga ideia de liberdade costuma-se contrapor a liberdade dos germanos, para os quais liberdade queria dizer ausência de qualquer domínio, de qualquer Estado” (Kelsen, 2019, p. 28). Para os germanos, a presença da ordem social ou estatal é considerada como obstáculo para a realização da liberdade de acordo com a legalidade natural. Sendo que o Estado não garantiu e defendeu a liberdade natural do homem na vida social.

Para que todos os cidadãos saíssem do seu estado natural e se sentissem continuamente livres numa sociedade política, e que sejam detentores do poder político, Kelsen propõe que o Estado deve estabelecer um regulamento obrigatório, ao qual deveriam ser voluntariamente submetidos todos os cidadãos.

Se deve haver sociedade e, mais ainda, Estado, deve haver um regulamento obrigatório das relações dos homens entre si, deve haver um poder. Mas, se devemos ser comandados, queremos sê-lo por nós mesmos. A liberdade natural transforma-se em liberdade social ou política. É politicamente livre aquele que está submetido, sim, mas à

⁵ O conceito de autodeterminação política que temos em vista será melhor delineado quando adentrarmos especificamente na análise do projeto político de Rousseau. Por ora, à guisa de esclarecimento, pode-se dizer que a autodeterminação política, no contexto da obra *Do Contrato Social*, emerge enquanto manifestação da vontade geral, que expressa os interesses comuns de toda a comunidade política. No âmbito da vida civil, ela pode ser sintetizada, a partir da leitura da obra de Rousseau, em três momentos distintos para os cidadãos: no primeiro momento, o legislador, dotado de conhecimento e imparcialidade, interpreta os interesses mais pertinentes à coletividade e elabora as leis que promoverão o bem comum; no segundo, o povo, sob condições de liberdade e igualdade políticas, sem a intervenção de terceiros, tem a oportunidade de deliberar e tomar suas próprias decisões em assembleias; e, por fim, a autodeterminação política se efetiva na submissão voluntária às decisões da coletividade, independente das vontades particulares, de modo a prevalecer a vontade geral, garantindo assim estabilidade e harmonia na sociedade.

vontade própria e não a alheia. Com isso apresenta-se a antítese do princípio das formas políticas e sociais (Kelsen, 2019, p. 28).

Apesar do positivismo que sobrecarrega a sua obra, percebe-se na análise do influente jurista do século XX, a concepção de liberdade enquanto um direito natural - tal qual encontramos em Rousseau. Além disso, quem sabe por referência ao contratualista genebrino, Kelsen também pressupõe a incompatibilidade da condição de liberdade com a presença estatal, exigindo que este se encarregue então de garanti-la por meio da ordem social e política.

Benjamin Constant fez também uma distinção bem elucidativa entre a liberdade dos antigos e a dos modernos. Para os antigos, não permitia só ao cidadão direito de voto, mas também tomar parte na deliberação em praça pública sobre as questões de interesses coletivos. Por sua vez, não existia, de fato, a liberdade individual nem a representação no sentido moderno. Explica o autor da seguinte forma:

Consistia em exercer coletiva, mas diretamente, diversas partes da soberania como um todo, em deliberar, na praça pública, sobre a guerra e sobre a paz, em concluir com os estrangeiros os tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar os julgamentos, em examinar as contas, os atos e a gestão dos magistrados, em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em submetê-los à acusação, condená-los ou absolvê-los. Mas ao mesmo tempo, que era isso o que os antigos chamavam de liberdade, eles admitiam, como compatível com essa liberdade coletiva, a sujeição completa do indivíduo à autoridade do todo (Constant, 2019, p. 47).

Nesse sentido, por mais que sejamos tentados a achar que esse modelo democrático, tal qual caracterizado pelo autor, estaria mais próximo da autêntica democracia que, segundo Rousseau, jamais teria existido, torna-se necessário ressaltar que não basta as decisões políticas estarem a cargo do povo se as leis as quais ele precisa se submeter não emanarem também da vontade popular - essa questão será detalhada mais adequadamente no próximo capítulo.

Já a liberdade para os modernos, conforme Constant, retomada de certo modo nos argumentos de Kelsen, valoriza, sobretudo, os direitos que habitam o campo da vida privada: corpo, propriedade privada, livre comércio, crença e opinião. A grosso modo explica o autor que a liberdade dos modernos é:

Para cada um o direito de não estar submetido senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado à morte, nem ser

maltratado de alguma maneira pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de diversos indivíduos. Para cada um o direito de expressar sua opinião, de escolher sua ocupação e exercê-la, de dispor de sua propriedade e até mesmo dela abusar, de ir e vir sem para isso ter que obter permissão, dar conta de seus motivos ou de seus passos. Para cada um o direito de reunir-se com outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferam, seja, simplesmente, para preencher seus dias e horas de uma maneira mais conforme às suas inclinações, ou as suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de ter influência na administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por meio de representações, de petições e de demandas que a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração (Constant, 2019, p. 46).

Segundo Kelsen, a liberdade e a igualdade são “as ideias fundamentais da democracia e os dois instintos primitivos do homem enquanto ser social, o desejo de liberdade e o sentimento de igualdade estão em sua base” (Kelsen, 2019, p. 167). Ele caracteriza esses dois postulados de liberdade negativa e igualdade também negativa. Sobre a segunda, também chamada de igualdade formal, Kelsen diz que “poderia deduzir o princípio de que ninguém tem o direito de dominar a outrem”. Não se pode encontrar razão para que um deles seja submetido aos outros. Já a liberdade negativa é concebida como ausência de dominação externa ao indivíduo. À medida que “a ideologia política não renuncia a unir liberdade com igualdade, oferece as condições propícias iniciais da democracia: “a síntese desses dois princípios é justamente a característica da democracia” (Kelsen, 2019, p. 27). São, portanto, consideradas como as responsáveis pelo nascimento da democracia enquanto sistema que amplia a participação popular dentro da política. Cita Kelsen, a frase famosa de Cícero, mestre da ideologia política: a liberdade só tem sua sede em um Estado onde o supremo poder pertencer ao povo, e não pode existir nada mais doce do que essa liberdade, que não será absolutamente liberdade se não for igual para todos (Kelsen, 2019, p. 168). Baseado no princípio de que o povo ou cidadão na sua titularidade é o poder soberano e que a liberdade e a igualdade são direitos políticos e características da democracia, poderíamos analisar o porquê do surgimento das críticas à democracia presentes na filosofia grega.

A análise do anti-democratismo de Platão e as críticas moderadas de Aristóteles é fundamental para entrarmos profundamente no objetivo principal deste trabalho, expresso no seu título. Assim, vamos nos deter na crítica de Platão à democracia, fonte de inspiração para os demais críticos posteriores.

Para tal, seria um ponto de considerável importância apresentar aqui, sob uma perspectiva política, porque Platão, na verdade, criticou a democracia e quais são as consequências dessas críticas para a proposta moderna.

Segundo o autor da *República*, no seu exame da história política de Atenas, a oligarquia é “uma forma de governo de mistura completa, do bem e do mal. Mas há uma característica evidente, devido a ser governada por um exaltado, que é a ambição e o gosto das honrarias” (Platão, 1949, p. 369). A oligarquia, que antecede a democracia, está assentada em dar fruição às ambições de poucos cidadãos. Já a democracia, abre espaço para todos os cidadãos, para todas as ambições, independentemente de qualquer virtude ou mérito. Sendo essa generalidade, a razão principal pela qual se considera a democracia como uma forma de governo injusta, pois de fato ela expõe a cidade a uma perigosa e visceral fragmentação política.

Segundo Platão, todos os regimes políticos estão fundados em ou reproduzem características do elemento apetitivo da alma humana, pois na visão platônica, a alma humana tem três elementos ou forças psíquicas (*dynameis*) principais: o elemento racional ou intelectual (*logistikon*), o elemento irascível ou ardoroso (*thymoeidés*) e o elemento apetitivo (*epythymetikon*) (Oliveira, 2014, p. 40). Quando o elemento apetitivo sobrepuja o elemento racional, faz com que o governante oligárquico se incline cada vez mais às riquezas e honrarias, por consequente, as virtudes e méritos são menos considerados. No governo oligárquico, de fato, a riqueza se torna como o princípio axiológico fundamental da atribuição dos poderes, nesse caso, somente os abastados têm prerrogativas e participam nas deliberações políticas. Os pobres, pela carência das fortunas, perdem o direito e liberdade de participar nas deliberações políticas e não serem preenchidos nos cargos públicos. À medida que, dado o azo à criação, dentro de um Estado, existe uma cisão entre os ricos e os pobres. Diz Platão: “Um Estado desses não é um só, mas dois, forçosamente: o dos pobres e o dos ricos, que habitam no mesmo lugar, e estão sempre a conspirar uns contra os outros” (Platão, 1949, p. 374). Desse tipo de Estado, portanto, não poderia ser caracterizado como um Estado uno, visto que se encontra separado em duas facções opostas. Por conseguinte, o Estado fica sendo um Estado, permanentemente, antagônico entre ricos e pobres.

Sendo que os pobres, por não resistirem mais a esse sistema de distribuição de poderes e cargos públicos, surgiu, enfim, a guerra civil, onde a maioria são pobres, os quais venceram a guerra e estabeleceram a democracia. Ora, o que seria o nosso foco, em falar dessa nova forma de governo, efetivada pelos pobres, após a vitória da guerra contra o governo oligárquico, é indagar, como é que a democracia será administrada na visão platônica. Com essa vitória, acaba abolindo o mecanismo censitário que prevalecia na oligarquia e estabelecendo um regime baseado no princípio da igualdade de todos os cidadãos e entronizando a liberdade como valor supremo.

Como visto anteriormente, a igualdade e a liberdade são duas características principais do regime democrático. Pela democracia, no caso grego, concebe a todos os cidadãos o direito de participar na esfera pública, sem distinção entre pessoas e representantes, entre cidadão e especialista (Falabretti, 2020, p. 889). Foi a partir daqui que a crítica de Platão à democracia começou a criar raízes. No modo de ver de Platão, essas duas características da democracia, possivelmente, levarão o Estado rumo a uma situação caótica, pois a democracia torna os cidadãos iguais, assim, ninguém submete a ninguém e todos os cidadãos vivem livres sem restrição, em uma liberdade desenfreada. Cada um vive segundo o seu capricho e se torna senhor de si próprio.

Isso acontece, de fato, segundo Platão, por causa do rompimento dos padrões anteriores, estabelecendo uma vida sem distinção entre os superiores e inferiores. Tal atitude penetra até estrutura da família, como descreve o autor:

Sendo que o Estado não garantiu e defendeu a liberdade natural do homem na vida social.

- É assim que acontece.
- Ainda há esses pequenos inconvenientes: num Estado assim, o professor teme e lisonjeia os discípulos, e estes têm os mestres em pouca conta, outro tanto se passa com os preceptores. No conjunto, os jovens imitam os mais velhos e competem com eles em palavras e em ações, ao passo que os anciãos condescendem com os novos, enchem-se de vivacidade e espírito, a imitar os jovens, a fim de não parecem aborrecidos e autoritários.
- Exatamente
- Mas o extremo excesso de liberdade, meu amigo, que aparece num Estado, é quando homens e mulheres são comparados. Mas são em nada menos livres do que os compradores. Mas por pouco me esquecia de dizer até que ponto vai a igualdade e liberdade nas relações das mulheres com os homens e destes com aquelas (Platão, 1949, P. 394-395).

A democracia, portanto, na ideia platônica, abre o caminho à anomia (o desrespeito ao *nomos*, à lei) e a anarquia (falta de comando)” (Chauí, 1997, p. 304). O que estabelece um laxismo em todas as instituições do Estado, tornando os cidadãos avessos à disciplina. No fundo, Platão descobriu que a democracia não é fundada na virtude (*aretê*). Com essa carência, irracional, abre o caminho aos cidadãos para se apropriarem indevidamente do poder e da administração da cidade, sem mérito. Estabelece Platão, como diz Chauí, que “essas calamidades não são um acidente do regime democrático, mas estão contidas na essência da democracia” (1997, p. 304).

Diríamos que a democracia, na ideia Platônica, não está em crise, mas é a crise. O autor utiliza a metáfora de um navio desgovernado, na qual uma multidão de marinheiros ignorantes, alijando arbitrariamente o piloto, conduz o navio pelos mares sem qualquer tipo de perícia ou conhecimento (Platão, 1949, pp. 272-273). Através dessa ilustração, ficamos sabendo que a posição antidemocrática de Platão se dirige contra as questões dos princípios ou dos modos morais fundamentais que caracterizam a democracia como forma política diferenciada.

1.2 A PERSPECTIVA ROUSSEAUNIANA

Quando consideramos as críticas de Platão e Aristóteles, a democracia não aparece como o regime político mais desejável. Mesmo que a democracia da época, conforme pudemos observar acima, estivesse fundamentada em princípios nos quais liberdade e igualdade políticas eram estendidas apenas aos homens de mérito, ou seja, aos poucos cidadãos. Na modernidade, é justamente essa experiência democrática limitada que será colocada em questão a partir de pensadores como Rousseau.

Rousseau estabelece os fundamentos de uma democracia direta e participativa a partir do princípio de que o povo é soberano e deve participar diretamente na vida política. Para ele, a soberania do povo não pode ser representada nem alienada, por isso defende a necessidade da participação direta dos cidadãos. Essa concepção genuína do filósofo fundamenta a base de

uma democracia em que o povo exerce seu poder de forma direta e ativa. Para Rousseau, o regime político legítimo deve garantir os seus fundamentos: a liberdade e a igualdade entre todos os homens, sem distinção de mérito e/ou virtude. Nesse sentido, como melhor veremos, o povo é a fonte legítima do poder soberano, porque a soberania popular é condição da legitimidade de qualquer regime. O próprio povo deve legislar, pois só pode ser submetido às leis que ele próprio se torna autor. Para ocorrer tal situação, todos os cidadãos precisam ser livres e iguais. O governo é apenas o instrumento ou agente do soberano, sua atuação é limitada ao que somente tem a função de executar as leis sob a orientação da vontade geral.

Destarte, cabe buscar qual a compreensão do povo que o autor do *Contrato* imprime em sua obra. Rousseau, continuamente, distingue o conceito de povo de outros termos, tais como cidade, república, Estado, cidadão e súdito - embora estes últimos às vezes sejam tomados um pelo outro, conforme o sistema político.

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

No entanto, esse conceito de povo não é fixo, mas sim uma ideia dinâmica que, dentro da perspectiva do contrato social, e ao explorar a faculdade da perfectibilidade, permite-se ir além de sua própria definição, conforme o contexto político em que o termo estaria inserido.

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 (Rousseau, 1983, pp.105-106).

Esta perspectiva permite uma clara distinção do conceito de cidadão, aqui entendido como “povo”, nos contextos da democracia grega e do ideal democrático de Rousseau. Enquanto na democracia grega, o povo era um conceito estático, homens nascidos em território grego com direitos políticos autênticos, a definição de povo para Rousseau não estabelece nenhum tipo de distinção senão a de serem partícipes do contrato social - algo inato a todos os homens em sociedade.

Para Rousseau, de fato, uma democracia é considerada verdadeira quando nela são incorporadas tais características: soberania popular, traduzida na liberdade e igualdade. Esse tipo de democracia, infelizmente, na visão rousseauiana, parece nunca ter existido, como ele escreveu: “jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira” (Rousseau, 1983, p. 84). Por sua vez, porém, o autor argumentou que isso poderia acontecer a não ser “se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens.” (Rousseau, 1983, p. 86). Isso não significa que é impossível, apesar de os homens serem imperfeitos e não poderem se deixar governar, há ainda meios para fazer com que se estabeleça um Estado democraticamente legítimo, como Rousseau alude à verdadeira democracia. Com essa possibilidade, abre o caminho rumo a sua reflexão política sobre o problema central, levado em consideração, por filósofos e políticos a favor e contra a questão fundamental: o povo é detentor da soberania, senhor da vontade geral, delibera por si mesmo e por si mesmo exerce uma vontade.⁶

Para adquirir um conhecimento profundo e sólido acerca das condições para o estabelecimento de uma verdadeira democracia conforme a perspectiva de Rousseau, pretende-se expor, nos seguintes capítulos, as teorias principais em função das quais o filósofo genebrino estabelece os fundamentos que garantirão a legitimidade à formação do Estado civil. A primeira questão que o autor coloca para principiar toda a sua reflexão política é procurar saber o que

⁶ Embora o fato de Rousseau negar a existência de uma democracia legítima pudesse sugerir que, para o autor, jamais teria existido um sistema de governo no qual o povo seria deveras o soberano, é importante destacar que o regime democrático não é a única forma de governo capaz de assegurar a soberania do interesse político aos cidadãos. Na verdade, Rousseau considera legítimo qualquer governo que se guie pelo modelo republicano, ou seja, no qual um Estado, independentemente de sua forma de administração, garanta, por meio de suas leis, que os assuntos públicos sejam conduzidos exclusivamente pelo interesse público. Esse tipo de governo é denominado por Rousseau de “República” (*Do Contrato Social*, Livro II, capítulo VI).

legítima o Estado. Uma questão, de fato, normativa – do dever ser (como estabelece na vida social do homem em que exige que as vontades particulares cedem lugar à vontade de todos, como ele se torna um cidadão e como pode se tornar virtuoso), a qual se torna questão central no *Do Contrato Social*. Todos os leitores, particularmente, desta obra de Jean-Jacques Rousseau, ao lê-la, logo no início do primeiro capítulo, encontram o seguinte trecho:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade (Rousseau, 1983, p. 21).

A partir dessa indagação, Rousseau pretende defender e proteger o homem no âmbito de relações sociais, no qual eles mesmos não seriam capazes de se conservar sem engendrar novas forças para ultrapassar os obstáculos que colocam em perigo a sua conservação no estado de natureza. Esse ato de autoconservação fora do estado de natureza é imprescindível. Entretanto, Rousseau encontra no estado de natureza as condições pré-políticas essenciais à boa obra política, ou seja, a natureza fez o homem livre e igual e deve servir de inspiração à política.

Para Rousseau, a obra política somente seria possível formando, não por mera agregação, mas por um pacto, um conjunto de forças que possam sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em harmonia (Rousseau, 1983). Essa somatória de forças, no fundo, surge com objetivo de conservar a liberdade natural de cada homem no seu estado civil, porque nesse último estado, a liberdade e a igualdade primitivas do homem podem ser abusadas por outros homens por diversas razões e ou motivos, tais como o medo ou o desejo de riqueza, poder e honrarias. Por sua vez, a política é necessária devido ao fato de que no estado de natureza, o homem chegou até um ponto no qual ele próprio não pode mais resistir diante dos obstáculos naturais sem a colaboração e associação com os seus semelhantes. Se o homem não tivesse meios para sair dessa dinâmica natural, a humanidade teria parecido. Na sequência, vamos abordar mais profundamente sobre o processo da instalação Estado civil no contrato social a partir do segundo *Discurso*.

2 ESTADO DE NATUREZA E AS CONDIÇÕES PRÉ-POLÍTICAS DA DEMOCRACIA

Este capítulo tem como objetivo analisar o conceito do estado de natureza, elaborado no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* e sua implicação para a formação do pacto social rousseauiano. Em torno desta obra, o genebrino pretende revelar, antecipadamente, as condições pré-políticas para a construção de uma sociedade política legítima em que o povo é soberano. Entretanto, se não discutirmos o conceito de natureza humana em Rousseau o debate sobre o estado de natureza como fundamento do estado político legítimo é inconcluso, pois “natureza humana e estado de natureza são complementares” (Spíndola, 2012, pp. 113-114). Portanto, este capítulo tem como ponto de partida a discussão da função do estado de natureza na construção da proposta de democracia rousseauiana. No fundo, a questão é como se dá a interligação teórica entre o pacto político e o estado de natureza.

Para isso, a elaboração deste capítulo será dividida em duas partes: a primeira será a análise do contexto histórico do *segundo Discurso*, sobre a origem da desigualdade entre os homens, com o intuito de oferecer as teorias básicas a partir das quais Rousseau desenvolveu suas obras posteriores. A segunda parte será dedicada à análise do conteúdo do *segundo Discurso* que se referem às questões fundamentais, tais como: o homem no seu estado de natureza (como éramos,); a necessidade de transformação do estado de natureza em social; a formação do pacto político no processo de saída do estado de natureza; e as consequências para o chamado estágios de corrupção e as diferentes formas de desigualdade.

2.1 O CONTEXTO HISTÓRICO DO SEGUNDO DISCURSO

Antes de entrar no tema propriamente dito, sem dúvida nenhuma, Rousseau “é um filósofo não lido como deveria ser, havendo o caso, inclusive, de quem acredita que o estudar seria algo indispensável” (Espíndola, 2012, p. 11) e que “por excelência, o autor sobre o qual todo mundo se julga apto a discutir, sem se dar ao trabalho de ler de fato sua obra” (Fortes, 1989, p. 8). Com

efeito, “a influência das doutrinas de Rousseau tem sido imensa – elas deixaram sua marca nos espíritos e movimentos mais diversos” (Cassirer, 1970, p. 9).

Na verdade, a necessidade do estudo de Rousseau, particularmente do segundo *Discurso*, se apresenta a de todos os filósofos que mergulham no campo político, pois como ele próprio diz: “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza” (Rousseau, 1983, p. 235). “Com efeito, desde a segunda metade do século XVII, a hipótese do estado de natureza tornara-se um lugar-comum da filosofia política” (Derathé, 2009, p. 193). Todavia, apesar dessas muitas concepções, Rousseau nos apresenta nessa obra a perspectiva que deve ser compreendida e reexaminada por todos os estudiosos, tanto no campo da filosofia política quanto no direito, sobretudo pelos teóricos que discutem o estabelecimento de uma teoria democrática fundamentada no âmbito da natureza, isto é, nos princípios do direito natural.

O segundo *Discurso* foi publicado após três anos do primeiro, “*Discurso sobre as ciências e as artes*” (1750). Essa primeira obra foi escrita para concorrer ao prêmio que estava sendo oferecido pela academia de Dijon para o melhor ensaio sobre a questão: “o progresso das artes e das ciências tem feito mais para corromper ou para purificar os costumes?”. A resposta dada a essa pergunta não foi assim imediatamente positiva, mesmo sendo incompatível com o pensamento da sociedade naquela época, que nutria profunda admiração pelas ciências, artes e letras.

O texto de Rousseau, encorajado por seu amigo, o filósofo e enciclopedista Diderot⁷, apresenta uma reflexão filosoficamente profunda e sólida, uma resposta provocativa, negando às ciências e às artes o papel purificador que lhes era comumente atribuído pelos letrados de seu tempo,

⁷ Rousseau se tornou amigo íntimo do filósofo Diderot, o luminar que dirigia o projeto da Enciclopédia. Para ele, Os Filósofos eram uma companhia intelectualmente estimulante, e eles, por sua vez, estavam intrigados com o temperamento passional e a originalidade daquele provinciano ambicioso. Diderot ficara particularmente impressionado com as opiniões de Rousseau sobre música, baseadas em um conhecimento considerável, e o encarregou de escrever uma série de verbetes sobre o tema para a *Enciclopédia*.

Em 1750, Diderot caiu em desgraça perante as autoridades e foi jogado na prisão de Vincennes, acusado de ter cometido “escritos irreligiosos”. Rousseau contou que escreveu imediatamente para a amante do rei, madame de Pompadour, implorando que conseguisse a libertação de Diderot ou que permitisse a ele, Rousseau, ir para a prisão junto com o amigo (STRATHERN, 2004, p.11).

denunciando o seu caráter corruptor. O que Rousseau escreveu no primeiro *Discurso*, na verdade, saiu das profundezas de seu ser, como ele mesmo confessa no interior da obra. Rousseau era genuinamente contrário à sociedade e às suas formas corruptoras. Na medida que ele fundamenta a tese de que o progresso afastou os homens da virtude e de uma vida livre, como interpreta Strathern ao discutir a recepção inicial da obra de Rousseau pela sociedade da sua época:

A história da humanidade não passara da história de um calamitoso declínio. A humanidade era essencialmente boa por natureza, mas fora corrompida pela civilização e pela cultura — e, ainda assim, ali estava ele, sendo recebido no seio dessa própria sociedade. Abatido, fez o melhor possível para se ajustar. Então, foi anunciado que seu *Discurso* tinha ganhado o prêmio oferecido pela Academia de Dijon. Logo passou a ser cortejado por inúmeras senhoras aristocratas intelectuais, e suas ideias começaram a atrair a crescente atenção do público geral. O *Discurso* havia feito vibrar uma corda na estagnada sociedade francesa da época, e muitos passaram a ver no texto um chamado à liberdade (STRATHERN, 2004, p.12).

Em 1753, a Academia de Dijon anunciou outro concurso, oferecendo um prêmio para o melhor ensaio. Dessa vez, a questão a ser tratada era: “qual é a origem da desigualdade entre os homens e ela é ou não autorizada pela lei natural?”. Para Rousseau, esse anúncio lhe traz mais uma oportunidade para estender sua teoria rumo à direção exposta no primeiro *Discurso*. Desse modo, ele encontra mais uma ocasião para desenvolver seus princípios num trabalho da maior importância. A partir deste *segundo Discurso*, Rousseau começa a demonstrar a dificuldade de descrever o ser humano tal como foi formado pela natureza. Enfim, decidiu levar uma vida solitária. Para se concentrar melhor, deixou Paris e afastou-se do convívio dos demais, passando a viver perto de uma floresta, em Saint-Germain. Em *As Confissões* Rousseau descreve qual era então seu estado de espírito: “Metido o dia todo na floresta, procurava e aí encontrava a imagem dos primeiros tempos dos quais orgulhosamente traçava a história; não dava ouvidos às pequenas mentiras dos homens, minha alma eleva-se até a divindade”. O escritor acabou a obra em Chambéry, redigindo uma dedicatória à República de Genebra, que traz a data de 12 de junho de 1754. A obra apareceu impressa sob o título de *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (Rousseau, 1983, p. 203).

Por trás desse estudo reflexivo e, ao mesmo, contemplativo, finalmente o genebrino descobriu o que seria imprescindível de ser tratado nesta obra. Na introdução da primeira parte do segundo *Discurso*, estabelece a perspectiva da obra:

Do que se precisamente se trata, portanto, nesse Discurso? De identificar no progresso das coisas o momento em que, sucedendo à violência o direito, a natureza foi submetida à lei, e de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pode decidir-se a servir o fraco, e o povo a comprar um repouso ilusório ao preço de uma felicidade real (Rousseau, 1983, p. 235).

O posicionamento do autor nessa obra sustenta o que é mais importante, e vale mais procurar saber como operaram e surgiram as causas que impactam o ser humano do que os efeitos da vida social e suas variantes, “já que as mudanças que o tempo e os acontecimentos nele produziram são tão grandes a ponto de já anularem o homem das origens” (Gatti, 2015, p. 29). Rousseau reconheceu que os filósofos no seu tempo falaram também dos fundamentos da sociedade política, lançaram muitos debates sobre a questão do estado de natureza, porém só em nível dos efeitos, como ele detalha:

Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, dando inicialmente à mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo (Rousseau, 1983, pp. 235-236).

Em oposição às obras de Aristóteles, de Hobbes e Locke e, como podemos ler acima, o propósito de Rousseau, no segundo *Discurso*, é levar a uma compreensão das ideias dos filósofos que julgavam o homem natural pelo social. Por isso mesmo, Rousseau fez a todo mundo a seguinte confissão :

Ó! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me: eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. Os tempos que vou falar são muito distantes; como mudastes! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que

recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não puderam destruir (Rousseau, 1983, p. 237).

Nas eloquentes palavras de Rousseau, a verdade sobre o homem, antes da sua desfiguração, encontra-se na natureza, que somente pode ser acessada pelos sentimentos. O segundo *Discurso* seria, então, a descrição do momento decisivo, do estado de natureza do homem, para discernir o que é, no fundo, a causa de todas as variantes da vida humana, que acabou gerando no estado civil a desigualdade entre os homens.

2.2 O HOMEM NO SEU ESTADO DE NATUREZA

O conceito do estado de natureza rousseauiano revela a sua contraposição aos seus predecessores, como a de Hobbes, em relação à questão do estado de natureza que tratam sobre as causas das corrupções engendradas na vida social. Nesta etapa do estudo sobre o segundo *Discurso*, será visto que o filósofo irá sustentar que, na verdade, não se encontram as fontes de corrupção no estado de natureza.

Em uma importante interpretação metodológica do texto, do pensamento rousseauiano, Derathé nos apresenta, de modo geral, dois pontos de vista para conceber bem o conceito do estado de natureza: “Há duas maneiras de conceber o estado de natureza. Oposto à vida e à civilização, o estado de natureza é aquele no qual viveria um homem isolado e separado de seus semelhantes [...] opor o estado de natureza ao estado civil, isto é, à sociedade civil” (Derathé, 2009, pp. 193-194).

Pretende-se retomar essa afirmação de dupla oposição – a vida e o estado civil – para ver como é que o homem era e se relacionava com a natureza e com seus semelhantes no estado natural; ou seja, o que de fato acontecia no estado de natureza. O primeiro ponto a ser considerado é que o homem, apesar de viver num estado solitário radical, estava sem qualquer limitação para desfrutar de todas as providências da natureza.

A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie. Os homens, dispersos em seu seio, observam, imitam sua indústria e, assim,

elevam-se até o instinto dos animais, com a vantagem de que, se cada espécie não possui senão o seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos, igualmente se nutre da maioria dos vários alimentos que os outros animais dividem entre si e, conseqüentemente, encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá conseguir (Rousseau, 1983, p. 238).

Assumindo essa perspectiva, Rousseau descreve esse estado de pura natureza como estado de solidão radical, o que se faz repete ciclicamente, não tem história, não é portador de um desenvolvimento” (Althusser, 2007, p. 331). Sendo assim, o homem, neste primeiro estágio, não conhecia a vida associativa, vivendo somente para si, sendo desprovido de história e de necessidade de desenvolvimento. Nesse sentido, a princípio, deduz-se que Rousseau apresenta a caracterização do estado de natureza apenas a partir da oposição a uma vida civilizada.

A partir do relacionamento com seus semelhantes, conforme o segundo *Discurso*, nasce a violação à liberdade, a corrupção dos costumes, a perversão e a desigualdade. Assim se dá a entrada do homem na vida social.

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

Sintetiza Derathé que “oposto ao estado civil, o estado de natureza não é, portanto, um estado de isolamento ou de solidão, mas somente um estado de independência”. Na visão de Pufendorf, um dos principais teóricos do direito natural, o estado de natureza é “uma inteira independência em relação a qualquer outro além de Deus; é por essa razão que damos a esse estado o nome de liberdade natural. Segundo a interpretação de Derathé, considerar que o estado de natureza é um estado de independência “é afirmar que ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é partir do princípio de que os homens nascem livres e iguais” (Derathé, 2009, p. 197).

Nessa hipótese de o homem no estado de natureza não ser submetido a ninguém, opõe-se à teoria Aristotélica sobre a natureza do homem e a concepção de uma legitimação da desigualdade social fundada no mérito, assim

como coloca em questão pensadores católicos, como Bossuet, representante máximo da teoria do direito divino.

Em Aristóteles, como já comentamos anteriormente, a relação entre governantes e governados está baseada em características biológicas e funcionais dos seres humanos. Segundo o filósofo grego, a união entre homem e mulher é necessária devido à sua interdependência na reprodução, que é um impulso natural presente em todas as espécies. A visão de Aristóteles sustenta a ideia de que existem diferenças inerentes entre os seres humanos que os destinam a diferentes papéis sociais. Aqueles com habilidades intelectuais são vistos como naturalmente superiores e destinados a governar, enquanto aqueles com habilidades físicas são considerados naturalmente subordinados e destinados ao trabalho árduo.

Em primeiro lugar, é necessário unir dois a dois aqueles que não podem existir sem o outro; por exemplo, uma fêmea e um macho, por causa da reprodução (e isso é um tipo de escolha, mas tal como entre outros seres vivos e plantas, isso é desejo incitado pela sua própria natureza: deixar como herança outro ser da mesma espécie), e quem governa é por sua natureza e quem é governado é pela sua segurança. Pois, por um lado, quem é capaz de prever algo pela sua capacidade de raciocínio é por natureza governante, também é um senhor de escravos por natureza; mas, por outro lado, quem é capaz de trabalhar arduamente com o seu corpo é por natureza um governado, também é um escravo por natureza, por isso, o mesmo ocorre ao senhor de escravo por natureza (Aristóteles, 2019, pp. 30-31).

A perspectiva antropológica de Rousseau também se opõe à doutrina católica de Bossuet, apresentada por Derathé, que “os homens, diz Bossuet, nascem todos súditos: o Império paternal que os acostumam a obedecer, ao mesmo tempo os acostuma a terem apenas um chefe” (Derathé, 2009, p. 196). Outro argumento antagônico à tese sobre os homens, por natureza, nascerem livres e independente:

Nada é mais falso, diz Ramsay, do que essa ideia dos amantes da independência, segundo a qual toda autoridade reside originariamente no povo e vem da transferência que cada um faz, a um ou a vários magistrados, de um direito inerente de governar-se a si mesmo. Essa ideia está fundada na falsa suposição de que cada homem nascido para si, fora de toda a sociedade, é único objeto de seus cuidados, e regra para si mesmo; que ele nasce absolutamente seu próprio senhor e livre para se governar como quiser (Derathé, 2009, p. 197).

Rousseau, ao rejeitar o princípio da desigualdade natural em Aristóteles e Bossuet, revela a sua razão da defesa do princípio da igualdade natural, não como o que pretendem seus adversários, que a igualdade seja em força ou em talento, mas segundo a premissa de que tudo faz “sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre” (Rousseau, 1983, p. 242). Sendo assim, a pretensa superioridade intelectual, física e até moral de um homem não lhe dá o direito de impor sua vontade aos outros ou de submetê-lo à sua autoridade, pois cada um recebe da natureza bastante razão para conduzir-se por si mesmo. O princípio rousseauiano, em clara oposição a Aristóteles, é que nenhuma diferença natural justifica ou legitima qualquer distinção política. Essa oposição a Aristóteles e aos teóricos do direito divino será retomada nas páginas iniciais do Contrato Social, quando Rousseau rejeita todo e qualquer argumento que busque fundar o pacto social em uma pretensa desigualdade natural:

O raciocínio de Calígula leva ao de Hobbes e ao de Grotius. Aristóteles, antes de todos eles, também dissera que os homens em absoluto não são naturalmente iguais, mas nascem uns destinados à escravidão e outros à dominação. Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão, nasce para ela; nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de escapar deles amam o cativo como os companheiros de Ulisses amavam o seu embrutecimento (Rousseau, 1983, p. 24).

Nesse mesmo sentido, Rousseau, também, se move contra a tese de Hobbes exposta na sua obra *Leviatã* (1651), que define o estado de natureza como um estado de guerra permanente e não sem sociabilidade, pois natureza deu a todos os homens de um direito ilimitado sobre tudo. Assim, se os homens não tivessem renunciado a essa liberdade original, teriam perecido.

Na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defenderem-nos; e os terceiros, por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido às suas pessoas, quer indiretamente aos seus parentes, amigos, nação, profissão ou ao seu nome (Hobbes, 2003, pp. 108-109).

A descrição de Hobbes do estado de natureza, conforme Bobbio, analisada por duas condições: “tanto de natureza (condições independentes de sua vontade) quanto das paixões humanas (que as condições contribuem em parte para alimentar)” (Bobbio, 1998, p. 33). Os Homens vivem sem um poder comum capaz de manter a todos em respeito mútuo, eles se encontram naquela condição a que se chama de guerra de todos os homens contra todos os homens. A ausência de um poder soberano acaba levando o homem a uma vida sem controle, desrespeito um pelo outro, o que se nota é um cenário caótico, de insegurança, de medo, que se consolida na expectativa de uma guerra generalizada e permanente. Essa guerra no estado de natureza para Hobbes tem a sua fonte no desconhecimento da noção da moralidade: Hobbes não supõe no homem natural nenhum princípio moral, nenhuma ideia de justiça; a natureza humana é movida pelo desejo de viver e pelo medo da morte violenta. O homem é um lobo para todo homem na medida em que a prudência sugere que todo o semelhante no estado de natureza é uma ameaça a sua segurança, por isso a guerra de todos contra todos. Por desconhecer o bem e o mal, essa situação leva o homem a agir de forma hostil contra quem e o que parece ameaçar a sua integridade e os seus bens:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também, isto é, consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões (Hobbes, 2003, pp. 111).

Para sair dessa situação de guerra, de um estado cheio de medo e insegurança, para Hobbes, é imprescindível criar um poder comum, para isso, é preciso as leis e a formação da sociedade que a expectativa da vida. A exigência dessa formação é “que todos concordem em atribuir a uma só pessoa os seus bens (ou seja, o direito a todas as coisas) e toda a força suficiente para resistir vitoriosamente a todo aquele que se arrisque a violar o acordo” (Bobbio, 1998, p. 41).

Em princípio, conta Derathé, “Hobbes certamente foi um dos primeiros escritores políticos que Rousseau leu” (Derathé, 2009, p. 195). Por um lado, Rousseau admirou as grandes verdades que Hobbes sustenta ao longo das suas obras políticas, por outro, criticou também as suas ideias que foram, segundo ele, corrigidas. Rousseau elogiou Hobbes por reconhecer que o homem não tem uma tendência natural para a sociabilidade. Mas discordou da identificação do estado de natureza com o estado de guerra. Fortes, no seu livro *O Bom Selvagem*, afirma que:

Rousseau concorda em certo sentido, mas se permite introduzir uma correção no ensinamento de Hobbes. Os homens são maus, mas não intrinsecamente, não enquanto portadores dos atributos das espécies homens. A essência, a natureza do homem são essencialmente boas; o que vemos diante de nós é uma degradação, uma degenerescência dessa natureza originária, em si mesma límpida e rica de potencialidade (Fortes, 1976, p. 32).

Em relação a isso, Rousseau não só se contrapõe a Hobbes, conforme Derathé, mas se contrapõe “também a Pufendorf, Burlamaqui, Wolf e a todos os jurisconsultos da escola do direito natural” (Derathé, 2009, p. 193). Para Rousseau, os filósofos não foram bem-sucedidos em tratar profundamente a questão do estado de natureza, pois só a enxergaram a partir das mudanças da constituição do corpo e dos progressos e agregaram ao estado natural aquilo que viram no estado social, como diz genebrino:

Hobbes pretende que o homem é naturalmente intrépido e procura apenas atacar e combater. Um filósofo ilustre pensa, ao contrário, e Cumberland e Pufendorf também o garantem, que nada é mais tímido do que o homem no estado de natureza e que ele está sempre tremendo e pronto para fugir ao menor barulho que o alerte, ao menor movimento que perceba (Rousseau, 1983, p. 239).

Dessa forma, o problema está na origem da questão. Segundo Althusser, “para Rousseau, nenhum filósofo conseguiu remontar à raiz do estado de natureza” (Althusser, 2007, p. 330). Também Derathé, discute a radicalidade de Rousseau na descrição do estado de natureza rousseauiano pensado a partir da igualdade e da independência: a interpretação dele, para Rousseau:

Eles tinham que explicar um fato do estado de natureza, isto é, de *um estado no qual os homens viviam isolados* e no qual um homem não tinha nenhum motivo para permanecer ao lado de outro, nem talvez os homens de permanecerem ao lado uns dos outros, o que é muito pior; e eles não pensaram em transportar *para além dos séculos de*

sociedade, isto é, desses tempos em que os homens têm sempre uma razão para permanecerem ao lado de tal homem ou de mulher (Derathé, 2009, p. 203).

Na compreensão do estado de natureza, é preciso, também, saber distinguir o homem selvagem dos homens que temos diante dos olhos. Esse primeiro ser, na concepção de Rousseau, é homem primitivo. Rousseau acreditava que o homem é provido de todos os sentidos como os conhecemos, tendo os seus desejos satisfeitos apenas com as necessidades: reprodução, alimentação e repouso, dormir, beber etc). Essa simplicidade e sujeição apenas às necessidades naturais, propicia ao homem a condição de não ser hostil, pois ele não precisa competir ou prejudicar os outros para satisfazer as suas necessidades. A natureza propiciava aos homens todos os bens.

Vagando em solidão pelos bosques, independente do auxílio de seus semelhantes para sobreviver, o selvagem deseja somente o que pode alcançar de acordo com os limites físicos de sua capacidade de agir, não havendo, então, conflito entre querer e poder, pois as necessidades são proporcionais aos meios de satisfazê-las. O amor-de-si, que é a paixão fundamental, apenas leva o homem a buscar sua autoconservação, de acordo com o impulso natural que orienta a todos os seres vivos. Esse homem está bem adaptado ao ambiente em que vive, e isto em virtude de uma “providência muito sábia” que dosou o desenvolvimento das potencialidades humanas para que elas não se tornassem inúteis por serem extemporâneas (Moscateli, 2009, p. 34).

Nesse homem, não se encontra a guerra contra seus semelhantes nem os animais, viviam numa situação pacífica, porque, para Rousseau, “todo animal tem ideias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade” (Rousseau, 1983, p. 243). Suas preocupações eram apenas com a própria conservação, na medida em que todos viviam nesse estado totalmente em paz consigo mesmo e absolutamente livres de todo e qualquer tipo de sentimento de comparação. Portanto, não tem razão para dizer que o homem se torna inimigo dos semelhantes em função da sua conservação e em comparação com os outros homens; não germinava na sua alma as ideias de comparação e perigo.

Embora a natureza conferisse tanto aos homens quanto aos animais sentidos para que restabelecessem a si próprios e se garantissem, até certo

ponto, contra tudo o que tende a destruí-los ou desconcertá-los, há duas qualidades que distinguem um do outro: liberdade e a faculdade de se aperfeiçoar, perfectibilidade. A segunda, diz Rousseau:

[...] faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares (Rousseau, 1983, p. 243).

“O homem é ser perfectível significa que é capaz de se desenvolver, de se adaptar, de se responder aos desafios do ambiente, às circunstâncias, às dificuldades que o mundo natural lhe coloca” (Gatti, 2015, p. 36). Uma das razões da crítica de Rousseau aos seus predecessores em relação às concepções sobre a natureza humana, é que eles não conseguiram vê-la e interpretaram negativamente em função desta faculdade no homem primitivo. Afirma Derathé que “nenhum deles foi capaz de considerar a noção de perfectibilidade ou as modificações profundas que a vida em sociedade provoca na natureza do homem” (Derathé, 2009, p. 203). Dotado de uma faculdade de aperfeiçoar-se e de adquirir novas capacidades como é o caso da linguagem e da razão, ou o desenvolvimento novas paixões, como o caso do amor-próprio, mesmo que essas consequências não tenham só resultados positivos, pois podem acarretar em perturbações que levariam o ser humano inclusive a sua ruína.

Enquanto a liberdade aparece no *Discurso* como um atributo humano por excelência, pois demonstra sua natureza espiritual, “o homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se evidencia a espiritualidade de sua alma” (Rousseau, 1983, p. 243). Com o conceito de perfectibilidade, Rousseau reconhece que, de fato, o homem pode tornar-se mau devido a certas circunstâncias, mas não é mau por natureza, como propõe Hobbes.

[...] Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento desse amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao bem-estar (Rousseau, 1983, p. 253).

Ora, percebe-se que é exatamente a dinâmica do amor-próprio que nos levou a entender a teoria do conflito no pensamento de Rousseau. Este tipo de amor contrapõe-se ao amor de si. “Conceito central de toda a filosofia de Rousseau” (Fortes, 1976, p. 57). Para compreender isso melhor, precisamos, primeiramente, saber o que são as paixões; de acordo com Rousseau:

As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie; não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas (Rousseau, 1983, 244).

Com efeito, o amor-próprio não existe no estado natural, sentimento ausente no coração do homem primitivo e que é uma perversão do amor de si originário, pois o homem que vive no estado natural sente, como todos outros animais, amor por si mesmo, em que se expressa a tendência de cada ser de se conservar. Para Rousseau, “é a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige” (Rousseau, 1983 p. 253). “É apenas um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais apreço a si mesmo do que qualquer outro” (Derathé, 2009, p. 213).

Em breve, pode-se dizer que “é uma forma socializada da natureza humana se preocupar com o seu bem-estar, e pode ser melhor traduzido como vaidade” (Simpson, 2009, p. 96). Falando do amor de si, Rousseau menciona também outra intensidade da ação, isto é, “piedade ou compaixão”, “disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos” (Rousseau, 1983, p. 253). “É nessa paixão primitiva que reside a fonte de todas as futuras virtudes sociais” (Fortes, 1976, p. 57). Portanto, amor de si mesmo é um sentimento natural que conduz todo animal a cuidar por sua autoconservação, e que, orientado no homem pela razão e modificado pela piedade, gera a humanidade e a virtude.

2.3 A TRANSFORMAÇÃO DO ESTADO DE NATUREZA EM POLÍTICO E SEU ESTÁGIO DE CORRUPÇÃO

O estado de natureza representa para Rousseau o mais propício para a nossa conservação. Onde os únicos bens que o homem natural conhece são o alimento, a fêmea e o repouso. Aliás, o homem no do estado original, escreve Althusser: “o homem que é animal por ter necessidades físicas puras, ou seja, imediatas (não há mediação da razão nem da imaginação). Estamos diante apenas do instinto” (Althusser, 2007, pp. 339-340). Aliás, a passagem de um estado para o outro é marca substituição do instinto pela razão. A saída do estado de natureza para o social, ocorre como resposta momento em que as suas necessidades ultrapassam os seus limites físicos.

Rousseau fala do homem no seu estado de natureza sob três aspectos: físico, psicológico e moral. Fisicamente ele é sensível e robusto, idealmente livre na medida em que somente obedece aos seus instintos, mas dotado de perfectibilidade; moralmente é neutro e guiado pelo amor de si e pela piedade. “a liberdade fará do homem o cidadão do contrato, a perfectibilidade possibilitará progressos técnicos, a piedade possibilitará reencontrar a lei natural, que ainda está para ser engendrada nesse nível” (Althusser, 2007, p. 340). Entre todas essas disposições naturais, para Rousseau será a faculdade distintiva do homem em relação a todos os animais, combinada com a liberdade, que irá levá-lo para longe da sua condição animal: é a faculdade de se aperfeiçoar, faculdade que com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo.

Segundo a interpretação de Derathé, perfectibilidade é a faculdade de modificar-se, que, com a ajuda das circunstâncias, o homem desenvolve sucessivamente uma série de outras características (sobretudo, cognitivas e morais) potencialmente presentes tanto na espécie humana como no indivíduo. Essa facu, irá conduzi-lo para além de sua condição animal, dadas as “modificações profundas que a vida em sociedade provoca na natureza humana” (Derathé, 2009, p. 203). Exige, portanto, a capacidade do homem de adaptar-se, desenvolver-se e de lidar com os vários desafios na vida com seus semelhantes.

Dotado de perfectibilidade, o homem se aperfeiçoou, produziu instrumentos de trabalho e inventou a técnica. Graças a tudo isso, o homem

abandonou a vida do estado de natureza e integrou-se na vida social. Além disso, a perfectibilidade levou o homem para o seu aperfeiçoamento, arrancou o homem da inocência natural. No fundo, por meio desse conceito, Rousseau tende a sustentar a razão da desnaturação, ou seja, a saída do seu estado natural ao estado social, não por causa da maldade, nem da guerra, nem da miséria, mas por sua capacidade de aperfeiçoamento. De fato, na própria perfectibilidade, não se produz a necessidade de passagem do estado de natureza para o estado social, porém é alimentada por causas exteriores.

Para provar que essa necessidade da passagem do estado natural para estado social foi, justamente, provocada pelos fatores exteriores, conforme descreve Althusser, há dois acidentes: “os primeiros acidentes são catástrofes naturais, inclinação da eclíptica, fenômeno das estações. O segundo acidente é a descoberta da metalurgia, descoberta acidental” (Althusser, 2007, p. 330). Quando esses primeiros acidentes ocorrem, é exigido que o homem desenvolva novas ferramentas para garantir sua sobrevivência e seu domínio, não apenas sobre os instrumentos de trabalho, mas também sobre a terra que antes era compartilhada por todos.

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música - em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (Rousseau, 1983, pp. 264-265).

O homem, de fato, com a descoberta da metalurgia, desenvolve novas tecnologias e objetos de produção e proteção da vida, permitindo que ele se liberte da sua natureza e inclina-se para viver em sociedade com seus semelhantes, o que gera a desigualdade e relações de dependência. “A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa

grande revolução. Para o poeta foram o ouro e a prata, mas para o filósofo foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano” (Rousseau, 1983, 265).

Essas descobertas possibilitaram que o ser humano progredisse tanto para o bem como para o mal, resultando em uma mudança na relação com o tempo, o surgimento do trabalho e a necessidade de trocas com outros indivíduos. Essa última também levou ao surgimento da propriedade privada, o que marcou a transição do estado de natureza para a sociedade civil, com suas consequências.

O verdadeiro fundador da sociedade foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!” (Rousseau, 1983, p. 259).

Como diz Fortes, “a constituição da propriedade privada: eis o momento inaugural da sociedade e a primeira fonte das desigualdades” (Fortes, 1976, p. 59). A maldade começa quando, através da propriedade, nós temos o nascimento da usura, da ganância, do individualismo e do egoísmo, e futuramente do capitalismo.

É, de fato, com a introdução da propriedade, que esse estado de natureza será destruído e o processo de desigualdade entre os homens entrará em curso. Propiciado, sobretudo, pela divisão do trabalho, surgimento da propriedade e pelo despertar do amor-próprio. Portanto, da propriedade surge a iniciação do homem para a violência e disputas, panorama caótico (guerra, injustiça, escravidão etc.). Rousseau concebe na espécie humana dois tipos de desigualdade:

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles (Rousseau, 1983, p. 235).

Descreve Fortes, Rousseau fixou a origem da desigualdade dividindo a linha da evolução em dois segmentos de iguais dimensões: “um primeiro período que conduz do puro estado de natureza até à sociedade e depois teremos um novo período no qual se fixam as diferentes etapas da evolução da sociedade” (Fortes, 1976, pp. 59-60). No primeiro, a desigualdade nasce no período em que “o homem ainda não atingiu o seu estado propriamente social, mas, já afastada do equilíbrio estático primitivo, resvalou para uma condição na qual é empurrado gradativamente para a sociedade” (Fortes, 1976, p. 60).

Segundo Althusser, essa forma de desigualdade surge “em consequência do cataclismo, a natureza deixa de ser *handbegreiflich* e superabundante” (Althusser, 2007, p. 349). Perante as dificuldades que enfrentam os homens nesse período, precisam, “então modificar seus comportamentos em relação à natureza e aos animais” (Althusser, 2007, p. 349).

À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria. À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias, cobriam-se com as peles dos animais que tinham matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz, fez com que conhecessem o fogo, novo recurso contra os rigores do inverno; aprenderam a conservar esse elemento, depois a reproduzi-lo e, por fim, a preparar as carnes que antes devoravam cruas. Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e *outras* ideias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança (Rousseau, 1983, p. 260).

Poderíamos afirmar que a primeira dimensão da desigualdade, originada de diferenças biológicas ou físicas, como força, inteligência, resistência física, saúde, sexo e idade, não deve submeter um homem a outro. Essas diferenças não são a fonte da desigualdade, pois estão enraizadas na própria natureza das coisas, e os seres humanos não têm controle sobre elas.

No entanto, a segunda dimensão da desigualdade não é natural, mas estabelecida e autorizada pelo consentimento, pelo menos em teoria. Essa forma de desigualdade, segundo Rousseau, não é justa, pois consiste nos vários privilégios desfrutados por alguns em detrimento de outros. De acordo com Fortes, essa desigualdade está ligada a uma revolução técnica inicial: a construção de cabanas. Ela ocorre simultaneamente e é correlacionada a uma mudança nas relações sociais: com as condições materiais criadas pela construção de cabanas, surgimento das famílias, armas naturais e linguagem.

[...] desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (Rousseau, 1983, p. 265).

A desigualdade econômica e as suas variações nasceu, portanto, de um desequilíbrio natural, que sobrepõe, inicialmente, a própria vontade do homem social. Todavia, ninguém pode decidir nascer homem ou mulher, isto não está sobre a decisão do indivíduo. O que está na sua decisão é o fato como ele organiza o universo social, a política e a economia. Como por exemplo, se uma mulher nasce numa família rica, essa situação a fará viver em condições diferentes da outra mulher pobre ou escrava. Há, então, uma desigualdade moral ou política ou social que surge da perspectiva da família, do trabalho, do material etc.

Para Rousseau, como podemos ler no *Discurso Sobre a Desigualdade*, a propriedade privada é o primeiro progresso da desigualdade, a partir dela tivemos o aparecimento dos magistrados ou governantes e dos homens livres e escravos. Os ricos, que fundaram a desigualdade, legitimaram a propriedade como advento das leis. Como consequência da divisão entre ricos e pobres, estabeleceu-se divisão entre os que tinham poder e os que não possuíam poder, entre os poderosos e os fracos. Para Althusser, esse processo se esboça em três momentos: momento da riqueza e da pobreza, da força e da fraqueza, da dominação e da escravidão. Assim que o homem perde a sua liberdade e igualdade natural, a corrupção do estado social se estabelece.

Ora, a partir de todas essas concepções, Rousseau queria nos levar não somente a conhecer a origem da desigualdade entre os homens, mas também a sua condição artificial, não legítima. Para Fortes, no segundo Discurso, o autor “vai além da questão e propõe uma complexa hipótese teórica a respeito da gênese e do desenvolvimento das relações sociais” (Fortes, 1976, p. 65). E, além disso, o autor indica a necessidade de uma reforma política como forma de garantir a liberdade e igualdade na sociedade civil. Para isso, é imprescindível voltar às suas origens. O voltar aqui para Rousseau, não é o retorno à vida selvagem, mas sim um retorno às condições fundamentais para realizar as potencialidades da natureza humana, como a piedade, o amor de si e a liberdade. É, portanto, um instrumento crítico para interpretar nossa condição atual.

Outros poderão, desembaraçadamente, ir mais longe na mesma direção, sem que para ninguém seja fácil chegar ao término pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente (Rousseau, 1983, p. 228-229).

Embora o próprio Rousseau reconheça a possibilidade de que o estado de natureza talvez jamais tenha existido, sendo então um artifício teórico para explicar a condição do homem pré-social, tal hipótese já havia sido levantada por outros filósofos que, tal como o genebrino, empenharam-se em buscar os fundamentos da sociedade. Embora a existência do estado de natureza seja apenas presumida, alguns autores da época chegaram a aceitar que ele realmente existiu, como, por exemplo, Locke.

Sem dúvida, a maioria, ou até mesmo todos, aqueles que abordavam o estado de natureza como uma pura hipótese, também tinham uma tendência a acreditar que ele representava uma realidade histórica. O indivíduo que inicialmente aborda a questão da filosofia política como uma investigação a partir de suas origens, acaba, de fato, se comprometendo principalmente com essa explicação, excluindo as demais possibilidades. Pois, ao falar da "origem da sociedade civil", é essencial implicar que ela surgiu de um estado que não era "civilizado"; e essa é a própria definição do "estado de natureza" (Vaughan, 1960, p. 28, tradução nossa).⁸

⁸ Texto original: *No doubt, most, if not all, of those who professed to speak of the state of nature as a pure hypothesis were at least half inclined to believe that it was also a historical reality. The*

Enfim, a partir da reflexão sobre as condições hipotéticas em que se deu a passagem de sua condição natural para social, Rousseau trilhou os fundamentos filosóficos de uma sociedade política legítima, conforme uma perspectiva jusnaturalista. Nesse sentido, o segundo *Discurso* é uma peça chave para entender o *Contrato Social*. Vamos ver, no próximo capítulo, como Rousseau propõe um Estado político legítimo onde o povo é detentor da soberania e que é absoluto, inalienável e indivisível. Como seria organizar a sociedade política através da vontade geral, e como se dá origem a uma democracia onde os homens alienam sua liberdade ao conjunto do povo que eles compõem, sendo o indivíduo livre, mesmo quando submetido a uma autoridade política.

man who begins by treating the problem of political philosophy as, in the first instance, a question of origins has, in fact, virtually committed himself to this solution of it, and to none other. For to talk of the 'origin on civil society' is, strictly speaking, to imply that is sprang from a state of things which was a not 'civil'; and that is the very definition of the 'state of nature' (Vaughan, 1960, p. 28).

3 DEMOCRACIA E CONTRATO SOCIAL

Neste último capítulo, vamos analisar a obra *Do Contrato Social* a fim de buscar compreender as reflexões filosóficas do autor relacionadas ao princípio de um Estado político legítimo. Segundo Rousseau, a constituição de uma sociedade deve garantir a liberdade e a igualdade para todos, e a soberania do poder deve estar nas mãos do povo, que é o legislador e sujeito das leis. O soberano é constituído pelo pacto social, no qual o povo incorporado dita a vontade geral, sendo a expressão dessa vontade a lei que legitima o poder político e representa a soberania do Estado.

3.1 O CONTRATO SOCIAL E A FUNDAÇÃO DO ESTADO CIVIL

Embora o homem no seu estado de natureza seja livre, autossuficiente e em nada depende dos outros, no entanto, em função do desenvolvimento e das necessidades cumulativas que se apresentaram ao homem, ele foi obrigado a viver em sociedade e a celebrar contratos, como vimos no capítulo anterior. Para pôr fim a um estado de contradição, conflito e guerras, surgiu a necessidade do contrato social. Althusser, porquanto, o define: “é um ato pelo qual uma sociedade se constitui, com suas instituições” (Althusser, 2007, p. 287). Da mesma forma, afirma Derathé: “é o contrato social que engendra a sociedade civil e, ao mesmo tempo, torna legítima a autoridade política” (Derathé, 2009, p. 259). Trata-se, portanto, de um conceito que se refere à origem da construção de uma sociedade civil.

Rousseau, antes de utilizar esse termo para conceituar sua teoria política, analisou os trabalhos de seus dois predecessores contratualistas, Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1778). De acordo com Derathé, “todo contrato, independentemente de suas cláusulas, é um compromisso mútuo e deve envolver uma promessa recíproca de ambas as partes” (2009, p. 308). Nesse sentido, podemos nos perguntar qual é a diferença entre o contrato de Rousseau em relação aos de Hobbes e Locke. Ao examinar o conteúdo de cada contrato, podemos dizer que a diferença reside no sujeito (contratante) e no ato do contrato. Althusser, em sua obra “Política e História de Maquiavel a Marx”, apresenta quatro modelos distintos sobre essa questão:

- a. Contrato global entre o povo e o príncipe. Povo/príncipe Grócio. É um contrato em última análise de um tipo de monarquia absoluta, regime feudal que se liberaliza.
- b. Contrato firmado entre sujeitos jurídicos iguais. Hobbes, *mas para dar poder ao príncipe*. Contrato de doação em benefício de terceiro.
- c. Contrato que se desdobra: contrato de associação dos sujeitos jurídicos em um sujeito coletivo, o povo; e contrato de submissão do povo, mas com reciprocidade.
- d. Rousseau. Um único contrato: o ato pelo qual o povo se torna povo (contrato de submissão) é também contrato de ordem jurídica, ato pelo qual o povo se torna soberano (Althusser, 2007, p. 283).

No princípio do contrato, os indivíduos passam a fazer parte de uma unidade política através da submissão ou alienação. Com o contrato social, o povo se torna soberano e fonte de legitimidade do Estado e suas instituições. Entretanto, a soberania, nesse caso, passa para a vontade geral, a expressão jurídica e política do povo. Aqui reside, de fato, a diferença do contrato entre Rousseau e seus predecessores contratualistas, a soberania jamais será transferida para um particular. Na elaboração ao redor desta questão, tomaremos Thomas Hobbes como nosso foco de referência em comparação com Jean-Jacques Rousseau.

Antes de examinarmos a perspectiva desses dois filósofos, em relação ao conteúdo do contrato social, é importante ter em vista que eles têm visões distintas sobre os motivos que levam ao seu estabelecimento. Para Hobbes, o homem no seu estado pré-social vivia sob a orientação do seu instinto natural e não tinha uma forma de autoridade que pudesse assegurar a paz interna e a defesa comum.

Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar é conhecida. Portanto, a noção de batalha é suficientemente Tempo deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima (Hobbes, 2003, p. 109).

Para resolver essa situação, Hobbes propõe a necessidade de uma autoridade à qual todos os membros devem renunciar parte de sua liberdade

natural e concordar em se submeter a um poder absoluto e centralizado. É a partir dessa premissa que nasce a teoria do contrato social hobbesiano. Segundo Hobbes, o contrato é uma "transferência mútua de direito" (Hobbes, 2003, p. 115). Essa transferência visa beneficiar uma pessoa ou um grupo específico. O poder absoluto é atribuído a um indivíduo, enquanto o poder absoluto está na assembleia composta pelas pessoas. Althusser descreve esse contrato como um modelo:

[...] dissimétrico, estruturado em dois níveis: entre todos os indivíduos da sociedade, em primeiro lugar, que concordam em alienar parte de seus direitos para o príncipe [...] Dissimetria do contrato no sentido de que a reciprocidade (de todos os indivíduos) tem como conteúdo um terceiro que está fora do contrato; esse terceiro, por sua vez, recebe uma doação de direito. Entre o príncipe e o povo (depois do seu contrato) não há reversibilidade: o soberano não se compromete com nada, recebe (Althusser, 2007, p. 300-301).

Conforme estabelecido no *Contrato*, ao transferirem seus direitos em benefício de um terceiro externo, este terceiro torna-se o poder absoluto, ou seja, irrevogável. Não se pode desistir da doação do direito: o príncipe não tem nenhuma obrigação. Absoluto em sua essência e em sua duração" (Althusser, 2007, p. 301). Da mesma forma, afirma Derathé, que ele possui, pela própria vontade dos cidadãos, um direito ilimitado sobre suas pessoas e sobre todas as coisas; em uma palavra, seu poder é absoluto (Derathé, 2009, p. 326). Na medida em que, o soberano, em Hobbes, é transcendente, pois o soberano é o povo.

Como já tinha supracitado, o contrato social para Rousseau é o ato pelo qual o povo se torna povo, mas é também um contrato de ordem jurídica, ato pelo qual o povo se torna soberano. Surgem então duas perguntas fundamentais a respeito do conteúdo do contrato estabelecido por Rousseau: em primeiro lugar, quem é o povo para Rousseau? E, em segundo, até que ponto o povo é considerado soberano? O ato aqui refere-se à somatória da força, ou seja, associação. O problema que Rousseau busca resolver antecipadamente é como estabelecer uma associação ou contrato no qual o homem permaneça tão livre quanto antes, mesmo tendo que se submeter a uma ordem ou lei da qual ele é o criador, sem prejudicar a si mesmo e sem negligenciar os benefícios que deve obter. Para abordar essa questão, Rousseau escreveu sobre o contrato social.

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

Para garantir a existência dessa forma de associação, o autor, resumidamente, estipula uma cláusula radical e fundamental para o seu sucesso: a alienação total de cada contratante. Desse modo, escreve o autor no Livro I, capítulo VI:

As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito, de modo que, embora talvez jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda a parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares, até quando, violando-se o pacto social, cada uma volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela.

Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais (Rousseau, 1983, p. 32).

Alienação total, de fato, é uma exigência de caráter primordial do pacto social, no entanto, é um ato livremente aceito pelos contratantes, pois por qual todos renunciam seus direitos à associação e ao qual ninguém pode ser forçado submetido a ninguém, ele só submete a si mesmo, e é único modo de garantir uma condição igual para todos. Essa formulação radical de Rousseau, como observa Fortes, que:

A entrega de si e de seus bens e a submissão total não serão estipulados em favor de outro indivíduo que viria a se constituir na autoridade política, arbítrio encarregado por todos de dirimir os conflitos. Esse despojamento se fará em favor da própria comunidade como um todo (Fortes, 2007, p. 94).

Se fosse um ato sem essa premissa da alienação total de todos os contratantes, o contrato seria considerado uma associação contra a natureza humana.

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renúncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações (Rousseau, 1983, p. 27).

Na instalação do pacto social, para Rousseau, cada contratante se reduz a tudo aquilo que não pertence à sua essência: “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (Rousseau, 1983, p. 33). De certa forma, a convenção se instala por singularidade de pessoa que é livre sem coerção. Nas palavras do autor, Rousseau fala “que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, compromete-se numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano” (Rousseau, 1983, p. 34).

Por meio da associação, ou seja, da vontade geral, o homem tornou-se um ser moral não mais obedecendo ao instinto, mas à razão. O mesmo pode ser dito sobre a liberdade, que deixou de ser individual e natural para transformar-se em liberdade civil.

A liberdade do homem, justamente, é o tema central que Rousseau, desde o seu segundo *Discurso* e até o *Do Contrato Social*, procurou, constantemente a defender que “os homens nascem e são naturalmente livres e independentes, e não há autoridade natural de homem nenhum sobre seus semelhantes” (Falabretti, 2007, p. 54). Nesse âmbito, torna-se necessário a presença do contrato social como a estrutura que garante esse princípio natural. Para instituir um Estado no qual seja garantida a liberdade natural do homem, segundo Althusser, Rousseau estabeleceu o contrato social:

Em que Rousseau descarta expressamente a natureza, a família, a força e a escravidão, para dedicar-se à busca do fundamento da ordem-jurídica empírica, e onde parece mostrar por redução que essa ordem não pode fundamentar-se em nenhum elemento empírico (Althusser, 2007, p. 365).

Ressalta Falabretti, ao rejeitar qualquer convenção que queira fundar uma ordem civil baseada:

i. nas mais antigas das sociedades, a família (nela os homens se ligam apenas por uma necessidade de sobrevivência, que logo passa, e quando isso acontece eles tornam-se senhores de si, livres e independentes.); ii. num raciocínio que professa que os homens não são naturalmente iguais, que uns nascem destinados a dominar e outros a serem dominados; iii. no pretense direito do mais forte (da força não resulta direito algum e a ela só se obedece por prudência e nunca por dever; cessando a força não há mais dever, não há mais direito e não há mais estado civil; iv. na alienação voluntária da liberdade em favor de um déspota; v. no direito de escravizar decorrente da guerra (Falabretti, 2007, p. 54).

Encontra-se, enfim, no pacto social, o meio de restabelecer e, ao mesmo tempo, defender a condição de liberdade primitiva no âmbito social, em relação ao estado de relacionamento com os outros indivíduos. Segundo Rousseau, a passagem do homem do seu estado natural para estado civil não só prejudica a liberdade natural do homem, como também exalta a sua liberdade civil: “o homem perde pelo contrato social a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. Objetivo, deste tal contrato, como diz Reale: “romper as correntes dos homens e a restituí-los à liberdade” (Reale e Antiseri, 2005, p. 284). “O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui” (Rousseau, 1983, p. 36). Essa liberdade civil, no contrato social, consiste no direito do cidadão em dar leis a si mesmo numa cadeia de relações e compromissos com a comunidade política. Esse ato de associação, portanto, “não são os indivíduos que se engajam uns em relação aos outros” (Derathé, 2009, P. 330)., visto que:

O ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano (Rousseau, 1983, p. 40).

Sintetiza Althusser que “esse contrato, ato pelo qual um povo é povo, só pode ser unânime, pois a lei da maioria só pode atuar com base numa convenção” (Althusser, 2007, p. 372). “Com efeito, é inconcebível que uma coletividade possa prejudicar todos os seus membros, pois isso seria prejudicar-se a si mesma” (Derathé, 2009, p. 333). Entendemos que o povo, no raciocínio de Rousseau, é ser coletivo, corpo político e moral. “O ato fundador do povo, o pacto social, é uma convenção e não um fato ou ação histórica, isto é, o povo,

contrata com a comunidade” (Pissara, 2005, p. 69). Tal contrato, observam Reale e Antiseri que:

Não projeta o retorno à natureza originária, mas exige a construção de um modelo social, não baseando nos instintos e nos impulsos passionais como o modelo primitivo, nem, porém na pura razão, isolada e contraposta aos sentimentos ou à voz do mundo pré-racional, mas na voz da consciência global do homem, aberto para a comunidade” (Reale e Antiseri, 2005, pp. 284-285).

O indivíduo permanece livre enquanto tal, e após o pacto social, além de ter a sua dignidade e seus direitos conservados e assegurados, torna-se um ser diferente e de posse de novas habilidades em relação ao seu estado primitivo, conhecedor de si mesmo e dos outros, vivendo em sua nova liberdade. O autor, enfim, termina o primeiro livro do *Contrato Social*, dizendo:

[...] o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito (Rousseau, 1983, p. 39).

Prescrevendo tal condição, que restituiria a liberdade ao homens, Rousseau não apenas contesta a inclinação dos seres humanos à vontade de submeter uns aos outros, que supostamente, segundo Hobbes, seria a razão pela qual se fazia necessário erigir um contrato social (de modo a proteger os indivíduos da violência e do caos inerentes à natureza humana), mas também concebe por meio do seu pacto a possibilidade de consolidar um acordo coletivo pelo qual, os cidadãos, enquanto livres e iguais, participariam ativamente das decisões políticas, conforme veremos a seguir.

3.2 SOBERANIA DO CORPO POLÍTICO, LEI E LEGISLADOR

O termo *alienação total e vontade geral* são palavras chaves para a interpretação da teoria da autoridade política em Rousseau. O primeiro conceito surge como modo de assegurar o pacto social, estabelecer uma ordem civil, já o segundo, visa garantir uma condição de igualdade para todos no Estado civil, sob qualquer regime político, e conciliar a liberdade, ou autonomia política, e a submissão a uma autoridade política.

A *vontade geral* é a força comum, pois é a união da vontade de cada um dos membros participantes do contrato. Aqueles que se associam pelo pacto fundamental e colocam-se sob a suprema direção da *vontade geral* e se propõem chegar a um mesmo resultado” (Derathé, 2009), nada além do bem comum. O motor principal que conduz o corpo político a atingir essa finalidade, não pode ser a vontade particular, “só a *vontade geral* pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum” (Rousseau, 1983, p. 43). A *vontade geral*, portanto, “é o princípio que legitima o poder e garante a transformação social” (Reale e Antiseri, 2005, p. 285).

A *vontade geral*, na verdade, é diferenciada da vontade particular, “pois a vontade particular tende pela sua natureza às predileções pessoais e à vontade *geral*, à igualdade” (Rousseau, 1983, p. 44). Daí que surge a distinção entre *vontade geral* e vontade de todos. Essa diferença reside no interesse pelo objeto de caráter particular, que não é da vontade de todos os contratantes, ou seja, corpo político, ou, de caráter comum, sendo da *vontade geral*.

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral (Rousseau, 1983, pp. 46-47).

Se a *vontade geral* é vontade de todos os cidadãos como membros do pacto social, a soberania é do povo, de fato, fundamentado na vontade geral, pois “soberania não sendo senão o exercício da *vontade geral*” (Rousseau, 1983, pp. 43-44). Afirma Derathé que, basta-nos lembrar aqui que a vontade do soberano é a *vontade geral*, a qual tende por sua natureza à igualdade” (Derathé, 2009, p. 333). A vontade geral “é sem dúvida a vontade do corpo do povo inteiro, mas é também a vontade que cada associado tem, não enquanto indivíduo, mas enquanto membro da comunidade ou membro do soberano” (Derathé, 2009, p. 341). De modo que os indivíduos cedem sua liberdade para o coletivo, sob a condição de que todos façam o mesmo.

[...] a vontade geral não é, para a democracia de Rousseau, o resultado da vontade somada de todos, ou o resultado do equilíbrio e do debate entre vontades distintas ou opiniões plurais, mas ela é antes a vontade pressuposta de um todo homogêneo que é representada como estando

subjacente a cada membro individual desse todo, mesmo que alguns dos elos não tenham ainda dela consciência (Franco de Sá, 2014, p. 5).

Rousseau estabelece uma proposta de unidade política no qual nenhum indivíduo se destaca e cada um: obedecendo à vontade geral, obedece a si mesmo. Isso decorre não porque a vontade geral seja a soma da vontade de todos como bem apresentou o filósofo lusitano Franco de Sá, uma vez que, algumas vontades particulares podem ser egoístas, influenciadas por interesses pessoais. E sim porque a *vontade geral* é baseada na busca do que é melhor para a comunidade como um todo, levando em consideração o bem-estar de todos os seus membros. E essa obediência se efetiva por meio da lei. A vontade geral, portanto, só se manifesta por meio da lei. O povo obedece à lei, que deve ser aquela que ele deseja, resultante da vontade geral.

O povo como ser coletivo só é livre e igual, quando se submete à lei a si mesmo prescrita. “Essa é condição fundamental para que os homens enquanto estiverem reunidos, conservem a sua condição natural de serem livres. Livre no sentido de que o cidadão verdadeiramente torna-se senhor de si mesmo e soberano. Pois para Rousseau, “a obediência à lei que se estatui a si mesma é liberdade” (Rousseau, 1983, p. 37). Afirma Derathé que, “ele é livre, não somente porque as leis o protegem contra o arbitrário das vontades individuais, mas sobretudo porque ele é o autor das leis e porque a vontade soberana é na realidade sua” (Derathé, 2009, p. 342). “Portanto, a vontade geral, poder soberano e legítimo nascido do pacto social, é a expressão política do ser da vontade, dirigida para assegurar um interesse comum de todos os homens, isto é: uma existência livre e igual” (Falabretti, 2020, p.894). “Por isso mesmo, toda e qualquer postura de ordem política que procurar estabelecer um ato associação violando a liberdade de alguma forma deve ser rejeitada” (Falabretti, 2007, p. 52).

O pacto social, engendrado pela alienação total, é o ato único que criará as condições de uma existência política autêntica: livre e igual. Tal alienação confere ao Estado um poder absoluto sobre todos os seus membros” (Derathé, 2009, p. 336). E, portanto, “não se trata de sobrepujar a liberdade, pois os cidadãos não a perdem, mas a deixam segura sob direção de um corpo soberano que não é estranho a eles” (Falabretti, 2005, p. 56). “Em outros termos a

liberdade é a igualdade: sou livre quando ninguém, por ser mais forte, mais rico, mais poderoso, pode fazer-me dele depender” (Derathé, 2009, p. 340).

Como ato da soberania é a *vontade geral*, para se manifestar plenamente, é “que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo” (Rousseau, 1983, p. 47). Todos os associados, portanto, concordam em subjugar-se para o bem da comunidade e buscam conformar os seus interesses individuais ao interesse comum, preservando a independência dos indivíduos, na medida em que vinculam à formulação da lei de caráter geral àquilo que diz respeito unicamente ao bem comum e principalmente tende à igualdade.

Por qualquer via que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber: o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de modo que o soberano conhece unicamente o corpo da nação e não distingue nenhum dos que a compõem. Que será, pois, propriamente, um ato de soberania? Não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: convenção legítima por ter como base o contrato social, equitativa por ser comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que não o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade, e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante cada um (Rousseau, 1983, p. 50).

Para tal, a lei deve ser determinada pelo soberano, ou seja, todas as ações devem ser associadas ao ideal do bem do Estado, devem ser dirigidas pela *vontade geral* ou pela vontade do corpo político. Afirma Derathé que, “o soberano não seja um homem, mas um corpo coletivo e moral cujos membros são os súditos” (2009, p. 333). Porque pelo pacto social os cidadãos assumiram o compromisso de agir sob a suprema direção da *vontade geral*” (2009, p. 352).

Até esse ponto, podemos observar que a ideia de soberania em Rousseau conserva alguns elementos essenciais da concepção hobbesiana, sobretudo no que se refere à finalidade do exercício da soberania. Todavia, na teoria hobbesiana a soberania é, em certa medida, externa e apartada do povo:

É na medida em que representa a pluralidade da multidão na unidade da sua pessoa que, segundo Hobbes, o representante soberano constitui a unidade política dessa mesma pluralidade. E tal quer dizer que esta constituição corresponde ao surgimento de um estado civil formado por indivíduos iguais e livres na sua pluralidade, indivíduos acima e fora dos quais o soberano permanece como o representante que encarna a sua unidade (Franco de Sá, 2014, p. 3)

Para Hobbes, a unidade política é constituída a partir de fora da coletividade, por meio da representação de um soberano no exterior. Em vez disso, em Rousseau, a soberania é imanente, sendo o próprio povo soberano. Essa soberania não é atribuída a uma única pessoa ou assembleia detentora de um poder absoluto, mas sim à vontade coletiva que deu origem ao pacto social.

Assim como a natureza dá a cada homem absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como já disse, o nome de soberania (Rousseau, 1983, p. 48).

A soberania é o corpo político, esse corpo dirigido por uma única força, que é a *vontade geral*, a vontade soberana do povo, não por qualquer príncipe nem por um grupo à parte, na medida que:

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

Sabe-se que a essência da soberania consiste na *vontade geral*, na medida em que, de qualquer forma, tanto um indivíduo quanto um grupo, não podem ser e nem representar o soberano, pois o soberano representa o povo como todo. “O soberano, que deve sempre expressar as necessidades coletivas das pessoas que oferecem o bem comum a todos, independentes das opiniões e dos desejos individuais (*vontade geral*)” (Kleinman, 2014, p. 59). Nesse caso, um príncipe, por exemplo, não pode ser ou representar o soberano. Assim também, “qualquer lei que o povo em pessoa não ratificou é nula; não é absolutamente uma lei, e no instante em que o povo se dá representantes, deixa de ser livre, e deixa de existir” (Simpson, 2009, p. 121). Pois “a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade” (Rousseau, 1983, p. 37). Se é assim,

quem tem competência para fazer a lei ou como ele pode ser autorizado para isso? A questão será tratada de modo aprofundada nos próximos subtítulos.

3.3 SOBERANO, GOVERNO E DEMOCRACIA DIRETA

Rousseau, em sua engenharia política, definiu três elementos essenciais de uma sociedade politicamente organizada. Dentre eles, destacam-se “*Soberania*” e “*Vontade geral*”, conceitos previamente discutidos. Outro importante elemento, se encontra na figura do “*Legislador*”. Este último entendido por Rousseau como a força que estabelece o regramento do estado civil em conformidade com a finalidade da vontade geral: “para o segmento executivo da autoridade política, que decreta as leis aprovadas pela legislatura. [...] A soberania e a legislatura, são as partes mais importantes da estrutura institucional” (Simpson, 2009, p. 123).

Para manter esse caráter absoluto de inalienabilidade e indivisibilidade da soberania, enquanto traços essenciais de garantias da indissolubilidade do corpo político, a lei sempre prescrita pela *vontade geral*, pois ela “é sempre certa e tende sempre à utilidade pública” (Rousseau, 1983, p. 46). A *vontade geral* somente opera apenas pela lei, pois ela é o objeto da vontade do povo soberano. Por essa razão, os cidadãos não obedecem senão a eles mesmos e continuam livres, mesmo vivendo em um Estado Civil, cujo seu fundamento é o pacto social. Diríamos que a realização do bem comum só opera através da lei, expressão máxima da vontade geral. “É somente à lei que os homens devem a justiça e a liberdade” (Derathé, 2009, p. 358). Rousseau, no *Discurso da economia política*, ressalta o papel da lei como expressão da *vontade geral*.

O corpo político é também um ser moral, dotado de uma vontade; e essa vontade geral tende sempre à conservação e ao bem estar do todo e de cada parte e que a fonte das leis, é para todos os membros do Estado a regra do justo e do injusto (Rousseau, 2017, p. 14).

A lei, no fundo, é o que dá movimento e vontade para o corpo político ao expressar a sua soberania, ao ordenar o espaço político de acordo com o bem comum, aliás o bem de todos os associados do pacto social. O homem primitivo, segundo Rousseau, não sabia o que é, e de onde nasce a justiça, pois vivia num estado sem ordem. Por essa razão que o autor concluiu que:

São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo. No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado civil, no qual todos os direitos são fixados pela Lei (Rousseau, 1983, p. 54).

A ordenação artificial estabelecida pelas leis é uma característica única do estado civil. Entretanto, a ideia de que todos os regulados por convenções (leis), de fato, essa condição não existia no estado de natureza. Diz Fortes que “a ordem social, porém, é um direito sagrado, que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções” (Fortes, 2007, pp. 108-109). É importante notar que a concepção da lei em Rousseau se sustenta no fato de que o objeto da lei é o próprio todo ou o geral, uma vez que a vontade do povo soberano se expressa exclusivamente por meio da lei, de modo que, conforme Derathé para Rousseau a lei é “uma declaração pública e solene da vontade geral sobre um objeto de interesse comum” (Derathé, 2009, p. 429). Nas próprias palavras de Rousseau, assim enunciadas:

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

Derathé fez uma referência ao *Manuscrito de Genebra* para apresentar a distinção que Rousseau fez entre a forma e a matéria da lei. Daí ele concluiu que, afinal das contas, os dois são uma só coisa que é a própria *vontade geral*. Assim escreve Derathé:

A forma, diz ele, está na autoridade que estatui; a matéria está na coisa estatuída. Assim, para determinarmos quais são os verdadeiros caracteres ou a verdadeira natureza da lei, precisamos levar em conta não somente a autoridade de onde ela provém, mas também o objeto concernido. Como a coisa estatuída relaciona-se necessariamente ao bem comum, segue-se que o objeto da lei deve ser geral, assim como a vontade que a dita; e é essa dupla universalidade que faz o caráter da lei. Ora, se a lei deve reunir a universalidade da vontade e do objeto, é claro que o que um homem, quem quer que possa ser, ordena sobre um objeto particular não é tampouco uma lei. Rousseau é então levado a sustentar que a lei deve partir de todos para aplicar-se a todos. Trata-se de uma relação do corpo político com cada um de seus membros.

Dito de outro modo, os membros são, ao mesmo tempo, legisladores e sujeitos às leis, e continuam assim, ao mesmo tempo, o soberano e os súditos. Vê-se aqui que a matéria e a forma da lei são uma única coisa (Derathé, 2009, p. 430).

Não há meio, portanto, para qualquer indivíduo particular, ou uma parte de todo, a ser privilegiado pela lei, a comandar os outros, ou seja, torna-se senhor para os outros, uma vez que:

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular. Desse modo, a Lei poderá muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não poderá concedê-los nominalmente a ninguém: a Lei pode estabelecer diversas classes de cidadãos, especificar até as qualidades que darão direito a essas classes, mas não poderá nomear este ou aquele para serem admitidos nelas; pode estabelecer um governo real e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei ou nomear uma família real: Em suma, qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo (Rousseau, 1983, pp. 54-55).

Todos somente se submetem à lei que eles mesmo são autores. Desse modo, somente a legislação que constitui a soberania e o soberano poderá fixar leis, não só para beneficiar algum indivíduo nem alguns magistrados. O poder legislativo é o poder soberano, pois todos os poderes emanam dele e devem estar subordinados a ele. Em suma, a lei mais sublime de todas as instituições humanas seria capaz de assegurar ao estado social a justiça e a liberdade. A lei, nesse sentido, também existe como uma precaução contra os abusos, desejos e vontades privadas que são como lados negativos do colapso do corpo político. Portanto, são fatores de impedimentos do estabelecimento da organização política legítima. Essa é a finalidade da existência da lei no estado civil: “As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil” (Rousseau, 1983, p. 55). Consideramos, nesse sentido, dada a sua função no sistema político de Rousseau, a lei é concebida como uma entidade sagrada.

Outra preocupação de Rousseau, que surge em sequência à definição da lei, é não apenas saber quem tem a capacidade e a legitimidade para elaborá-la, mas também como garantir sua execução de maneira justa e correta. Como já foi dito várias vezes, a lei é a expressão da vontade geral que é sempre reta, pois é a de todos visando sempre o bem comum. A certeza de que todo o corpo político deseja o bem, embora nem sempre saiba como alcançá-lo, e de que a

vontade geral sempre tende a esse objetivo, mas pode se desviar é central na tese de Rousseau: “sempre existe, em forma pura, mas nem pode ser declarada. É o problema da declaração” (Althusser, 2007, p. 339). Sendo assim, surge a questão se o corpo político deve escolher algum indivíduo externo a ele com competência, no assunto da lei, para identificar o bem que deve ser conhecido e orientar a vontade geral dentro do corpo político. Para encontrar uma resposta adequada a essa questão, levando em consideração que a vontade geral é a essência da lei, Rousseau declara o seguinte:

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. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro; ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador (Rousseau, 1983, p. 56).

É imprescindível que haja alguém capaz de guiar a população, mesmo sendo soberana, na criação e compreensão das leis. Essa pessoa deve ser habilidosa em mostrar à multidão a importância de estabelecer regras e em persuadir todos os membros do pacto social das leis. Fortes, na sua observação sobre a elaboração das leis, apresenta uma razão, pela qual necessita de um legislador, uma vez que:

Raramente esclarecido, na maior parte das vezes, o povo só assume sua verdadeira identidade por obra da pedagogia das instituições e, portanto, no término do processo. Necessita, assim, de guias, de líderes, verdadeiros parceiros capazes de assisti-lo na tarefa de dar à luz sua própria vontade, de traduzi-la por um sistema de leis (Fortes, 2007, p. 99).

Essa necessidade de um legislador, no entanto, na visão do filósofo Althusser, cria um paradoxo, pois “não é o soberano que fixa o conteúdo das leis fundamentais, é uma terceira pessoa, miraculosa (pois deve ser mais que o homem para das leis aos homens): o legislador”. Ao analisarmos a teoria de Rousseau para compreender o termo em questão, torna-se evidente o sentido

desse aparente paradoxo. O corpo político permanece soberano, sendo o povo o autor das leis, uma vez que apenas os membros da associação possuem poder legislativo. Conforme afirma Simpson, “o pacto social em si é uma instância de autolegislação, que oferece uma nova base para ação; dá às pessoas uma regra a seguir, distintas das suas inclinações pessoais” (Simpson, 2009, p. 125). Isso não implica em delegar o poder legislativo a uma entidade sobre-humana, mas sim reconhecer, de forma metafórica, que é necessária uma figura extraordinária com habilidades próximas às dos deuses. Para compreender plenamente o papel do legislador, é fundamental examinar a conceituação apresentada por Rousseau no início do capítulo dedicado especificamente a essa descrição (*Do Contrato Social*, no Livro II, capítulo 7).

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens (Rousseau, 1983, p. 56).

Entretanto, o legislador não é uma entidade ilusória nem mítica. Fortes cita três legisladores do passado que Rousseau delineia a figura do legislador no *Do Contrato Social*, a saber:

Os grandes modelos de legisladores são Moisés (do povo hebreu), Licurgo (de Esparta) e Num Pompílio (segundo rei lendário de Roma). Segundo Rousseau, para esses verdadeiros filósofos que devem ser os legisladores, não será reivindicado nenhum poder dentro de Estado, ao contrário do ideal do rei-filósofo, reavivado pelo Iluminismo (Fortes, 2007, p. 99).

Moisés, de modo geral, é o paradigma do legislador para Rousseau. Pois as leis que ele dá ao povo são sagradas, expressão da vontade de Deus em comunhão com os homens. Mas o povo no deserto transcende o legislador ao reconhecer na lei não apenas a expressão da vontade de Deus, mas da sua própria vontade. O legislador exercendo uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano. A princípio, entende-se que o filósofo, ao prescrever tais atributos, almeje que o legislador não seja influenciado por seus interesses próprios ou daqueles que estão próximos a ele,

garantindo assim o seu discernimento e imparcialidade. Mas logo se verifica que o papel desempenhado pelo legislador, no ideal político de Rousseau, é ainda mais relevante.

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

Essa razão sublime, que escapa ao alcance dos homens vulgares, é aquela cujas decisões o Legislador põe na boca dos imortais, para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar (Rousseau, 1983, p. 59).

Moisés foi uma liderança que não só instituiu leis e costumes, mas também guiou seu povo à liberdade e cuja autoridade derivava diretamente da vontade divina. A partir de uma análise mais acurada da proposta de Rousseau, percebemos que a figura do legislador cumpre então a execução de dois aspectos importantes para a consumação do seu ideal político com o pacto social. O primeiro, relativo ao uso da palavra.

Conforme descrito no *Discurso Sobre a Desigualdade*, “as ideias gerais só podem introduzir-se no espírito com o auxílio das palavras” (1983, p. 249). Se por um lado, o autor genebrino reconhece a pertinência da palavra, sem a qual, por exemplo, não é dado aos animais adquirirem a perfectibilidade (Rousseau, 1983), por outro, ela está intrinsecamente ligada ao fim do estado de natureza.

Nas narrativas do *Ensaio* e do segundo *Discurso*, a invenção da palavra representa a porta de saída do estado de natureza, marca o início de um processo que culminou com o fim da liberdade natural em direção a uma existência de alienação e de distanciamento entre os homens (Falabretti, 2011, 196).

Nesse sentido, para Rousseau, o legislador deve guiar a sociedade para a adoção de leis que expressem a **vontade geral**, e para isso ele deve recorrer à palavra como meio de persuasão. O discurso legislativo não é apenas um conjunto de normas ou decretos, mas uma ferramenta retórica e pedagógica. O legislador, ao formular seu discurso, deve ser capaz de comunicar a necessidade de certas leis e convencer os cidadãos a aceitá-las, mesmo que, em alguns casos, essas leis possam não refletir imediatamente os interesses particulares dos indivíduos. O objetivo do legislador, então, é persuadir o povo a abraçar as

leis que refletem o bem comum, utilizando a linguagem de modo a elevar o pensamento dos cidadãos para além de suas vontades egoístas.

Por meio das palavras seriam então constituídas as leis civis que, desde a antiguidade, já desempenhavam um papel fundamental na formação das virtudes cívicas. Platão, nas *Leis*, “procura vincular a legislação ao princípio educativo do Estado, de modo a torná-la seu instrumento de formação aos cidadãos” (Jaeger, 1979, p. 1223). E o que, conforme Rousseau, o legislador tira da boca das divindades senão suas palavras, a partir das quais serão elaboradas as leis.

O segundo aspecto é a atribuição na descrição do papel do legislador de elementos comumente encontrados em figuras que se caracterizam como lideranças religiosas. Tal relação decorre da busca de alicerces morais para a sociedade do contrato. Conforme Kant, “a moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso” (2008, p. 14). Destarte, percebe-se que na arquitetura política apresentada no *Do Contrato Social*, enquanto preceitos constituintes de uma sociedade mais livre e igualitária, torna-se imprescindível a presença do elemento religioso, seja na figura do legislador, seja nos dogmas de uma religião civil. Conforme o próprio autor assevera, embora não se possa dizer que a política e a religião tenham “um objeto comum, na origem das nações, uma serve de instrumento a outra” (1983, p. 60). Essa perspectiva é corroborada mesmo quando buscamos uma abordagem mais sociológica, conforme a leitura Richard Sennett:

A religião gera a crença de que as leis de sobrevivência e justiça na sociedade provêm de uma fonte sobre-humana, estando, portanto, além da razão e do questionamento humanos. Os terrores do estado de natureza são substituídos pelo terror da ira divina. Mas a presença dos deuses deve ser diretamente sentido no mundo; serão acreditáveis apenas se se mostrarem através de pessoas extraordinárias, através de líderes. A “Graça” do líder lhe confere poder emocional sobre as massas, apenas os líderes que parecerem dispor dessa graça podem exigir que os homens renunciem a suas piores paixões, podem pedir-lhes que sejam bons, ao invés de apenas exigir-lhes obediência (Sennett, 1988, pp. 333-334).

Richard Sennett mostra como se dá em Rousseau a relação entre **religião, poder e a legitimação da autoridade**. Em Rousseau o discurso retórico religioso é um instrumento operatório capaz de criar uma narrativa na qual as leis, tendo um caráter sagrado e estariam acima da compreensão e do questionamento humano. Mas em Rousseau, o discurso do legislador não visa iludir, mas tão somente, despertar o reconhecimento e amor às leis.

Ao apresentar a ideia de uma religião civil no encerramento de sua obra *Do Contrato Social*, Rousseau busca estabelecer, ou melhor, recuperar uma base ética e moral para a sociedade. Em uma de suas críticas mais exasperadas à corrupção do comportamento dos indivíduos nas grandes cidades, a *Carta a D' Alembert sobre os espetáculos*, publicada em 1758, por mais que guardadas as devidas especificidades de intenção do seu texto (que, algumas vezes, podem até apresentar elementos contraditórios com outras obras), tem-se um retrato representativo da percepção de Rousseau sobre a decadência a qual estava submetida a sociedade de sua época.

Numa cidade grande, cheia de pessoas ardilosas e preguiçosas, sem religião nem princípios, e cuja imaginação, depravada pela indolência, pela inatividade, pelo amor ao prazer, e grandes necessidades, engendra apenas monstros e inspira apenas crimes; numa cidade grande na qual os costumes e a honra nada valem, porque cada um, disfarçando habilmente sua conduta aos olhos do povo, só se mostra pelo seu lado favorável e só é estimado pelas suas riquezas [...] (Rousseau, 1958, p. 100).

O contexto da carta remete especificamente à inclusão de espetáculos de comédia e a abertura de casa de teatro na República de Genebra, proposta a qual Rousseau se opunha veementemente. Mas também revela uma severa crítica às grandes cidades que estavam se tornando cosmopolitas – experiência que inclusive Rousseau havia presenciado ao passar os anos anteriores à carta em Paris, possível referência de sua descrição (Sennett, 2001). De certo modo, Rousseau adianta nesse texto alguns aspectos dos temas discutidos no *Do Contrato Social*.

No excerto citado, percebe-se ainda que Rousseau compreende a religião como um elemento importante para garantir a ordem social: “pessoas sem religião nem princípios”, diz o filósofo. Nesse sentido, mesmo referindo-se à religião tradicional, ele já apresenta a religião enquanto uma possibilidade de

salvaguarda à natureza humana, garantindo a preservação da moral e libertação dos vícios.

A religião civil, por sua vez, tal como pressuposta pelo filósofo de Genebra, seria ainda mais apta a promover e reforçar valores comuns necessários à sociabilidade entre os indivíduos, garantindo assim a estabilidade política do Estado. Os dogmas de tal religião, simples e em pequeno número, visariam garantir a adesão da vontade geral aos princípios necessários ao bem-estar social.

Rousseau concebe a religião como um instrumento capaz de reforçar os direitos e os deveres estabelecidos pelo contrato social. Conforme apresentado no início deste capítulo, sempre esteve entre os atributos da religião proporcionar, a seu modo, a integração social. Mas agora o filósofo almeja dar um passo além, pois, conforme a descrição feita por ele, os direitos dos indivíduos nas primeiras religiões findavam-se nos altares.

Assim, ao propor a adoção de uma nova espécie de religião, Rousseau busca não só estender tais direitos a outra ordem de princípios, retirado o aspecto metafísico das doutrinas religiosas, como estabelecer um novo tipo de conexão entre o Estado e os cidadãos. Podemos pressupor que Rousseau procura manter certos sentimentos provenientes da prática religiosa, como senso de pertencimento e devoção. Contudo, agora, permeando as relações entre os indivíduos e entre a sociedade civil e o Estado.

A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social - que deve ser a obra da instituição - presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas (Rousseau, 1983, p. 59).

Só assim Rousseau considera possível ligar os corações dos cidadãos ao Estado, algo essencial para um sistema político que almejasse proporcionar uma vida digna, livre e igualitária a toda sociedade.

Na experiência do povo hebreu reencontramos o cerne da teoria legislativa de Rousseau na formação de uma sociedade civil, o legislador mítico e o povo como a encarnação do espírito legislativo. Como Moisés, o legislador do *Contrato Social*, deve ter a sabedoria e a capacidade de orientar a criação de leis que formem o espírito social no povo, mesmo que esse povo ainda não tenha

as virtudes necessárias para fazê-lo por conta própria. O legislador atua como uma espécie de guia moral e político, estabelecendo as regras e as estruturas que permitirão aos indivíduos desenvolverem o espírito social que, por si só, eles não poderiam alcançar. No entanto, o legislador não pode simplesmente impor essas leis; ele deve persuadir o povo a aceitá-las, por isso a importância da mobilização do discurso religioso. O desafio, então, é criar leis que educam e transformam os cidadãos, mas que também sejam aceitas e adotadas por eles, mesmo que ainda não possuam plenamente as virtudes que essas leis visam promover. Para Rousseau, a boa legislação pode transformar pessoas egoístas e voltadas para seus próprios interesses em cidadãos que pensam no bem comum e agem de acordo com a **vontade geral**. Esse processo de transformação é crucial para a construção de uma sociedade estável e justa. A ideia de que "os homens deveriam ser antes das leis o que deveriam se tornar depois delas" reflete uma certa tensão entre o ideal de cidadania que Rousseau imagina e a realidade das pessoas que vivem em sociedades imperfeitas. Rousseau reconhece que os seres humanos não nascem prontos para viver em uma sociedade justa e igualitária, mas precisam ser transformados por meio de leis e instituições que promovam esses valores, conforme o que recita Gatti, Rousseau:

Elaborou e executou a surpreendente tarefa de transformação em uma nação uma multidão de refugiados infelizes, sem artes, sem armas, sem recursos, sem virtude, sem coragem e que, não tendo nem mesmo uma polegada de terra própria, constituíam um grupo de homens sempre estrangeiros sobre a terra (Gatti, 2015, p. 66).

Trata-se, portanto, de um legislador que tenha poder constituinte, seja o símbolo da "unidade nacional, que é unidade espiritual, moral, cultural, antes de ser ética territorial" e que é educador no diz respeito à tarefa, quase sobre-humana, de instituir um povo, de transformar, portanto, uma multidão de indivíduos separados em um corpo político unitário. Na interpretação do Althusser, o legislador é aquele que "antecipa-se à história dos homens ao dar as leis necessárias para que o povo tenha o espírito legislativo" (Althusser, 2007, p. 391). O povo deve ter conhecimento da sua instituição antes de vivê-la. Para tal, é a tarefa do legislador.

Além do legislador estar transcendendo a natureza humana, ele não deve intervir diretamente no resultado do seu trabalho. Ele apenas “é o mecânico que inventa a máquina, aquele não passa do trabalhador que a monta e a faz movimentar-se” (Rousseau, 1983, p. 57). “O legislador deve ficar fora da máquina que ele constitui: ele não figura no governo, nem no soberano” (Althusser, 2007, p. 391). Essa condição, prévia, garante no processo de instituição das leis a soberania da vontade geral, pois as leis instituídas não foram instituídas, não servem e não são dirigidas a nenhuma entidade ou pessoas particulares. “O legislador, sob todos os aspectos, é um homem extraordinário no Estado. Se o deve ser pelo gênio, não o será menos pelo ofício. Este não é magistratura, nem é soberania” (Rousseau, 1983, p. 57). Diríamos que uma entidade que tem um nível de consciência compatível com a consciência política do próprio povo, a fim de que as leis sejam instituídas. Trata-se de uma espécie de herói que vive todas as paixões dos homens sem experimentar nenhuma.

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral (Rousseau, 1983, p. 57).

É importante reconhecer que o legislador desempenha uma função que não pode ser atribuída a qualquer indivíduo dentro da sociedade, embora seja essencial para a construção de uma comunidade onde todos os cidadãos desenvolvam um espírito legislativo e compartilhem um senso de justiça: “espírito social, a virtude cívica, o esclarecimento, em suma, os costumes que, justamente, em função de nosso círculo, as leis estão destinadas a produzir” (Althusser, 2007, p. 392). O Legislador nunca deverá substituir a soberania do corpo político, pois só cabe ao soberano o direito de fazer leis.

Aquele, pois, que redige as leis, não tem nem deve ter qualquer direito legislativo. O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito incommunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo (Rousseau, 1983, p. 58).

Fortes, ao comentar essa passagem, também aparentemente paradoxal, sobre a função do legislador, interpreta que "admitir a necessidade de mediação desse redator das leis não significa renunciar ao princípio da soberania" (Fortes, 2007, p. 100). Justamente em função do caráter operacional e temporal do legislador. Ele não escolhe as leis, ele tão somente expressa na forma adequada do regime legislativo as leis da própria vontade geral. Por isso, "o Legislador, não podendo empregar nem a força nem o raciocínio, recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer" (Rousseau, 1983, p. 59). Gatti observa duas tarefas diversas desenvolvidas pelo legislador, mas estreitamente conectadas: "redige um código de leis compatível com as características de um povo determinado e coloca as bases para sua formação civil" (Gatti, 2015, p. 67). O legislador, enfim, é indispensável no movimento e funcionamento do corpo político, em sumo, no democratismo de Rousseau.

Quando se discute o soberano e o governo em Rousseau, frequentemente surgem confusões, pois pode haver conflito entre ambos (seja o governo de natureza monárquica, aristocrática ou democrática) (Kleinman, 2014, p. 59). Isso ocorre porque um dos poderes pode acabar utilizando indevidamente sua autoridade para agir de maneira contrária à sua função original. O autor, no início do (Livro III, capítulo I, do *Contrato Social*), ameniza essa provação e tendência através de uma distinção muito clara, sobre a origem e a função de cada um deles, de forma analógica:

Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que é a vontade que termina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele e, em segundo lugar, que meus pés me levem até lá. Queira um paralítico correr e não o queira um homem ágil, ambos ficarão no mesmo lugar. O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, está sob o nome de *poder legislativo*, e aquela, de *poder executivo*. Nada nele se faz, nem se deve fazer, sem o seu concurso. Vimos que o poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele. Fácil é ver, pelo contrário, baseando-se nos princípios acima estabelecidos, que o poder executivo não pode pertencer à generalidade como legisladora ou soberana, porque esse poder só consiste em atos particulares que não são absolutamente da alçada da Lei, nem consequentemente do soberano, cujos atos só podem ser leis (Rousseau, 1983, pp. 73-74).

A partir dessa distinção, está muito claro que o soberano só pertence ao poder legislativo e não pertence ao poder executivo por nenhuma razão e/ou motivo. Não se pode confundir, portanto, o soberano com o governo. No geral, a causa do conflito entre o soberano e o governo é a incompatibilidade entre vontade e poder, ou seja, querer e força, no sentido de que o poder não executa o que a vontade propõe. Na vida prática dos homens em relação ao Estado civil, o governo tende a substituí-lo ou representá-lo. Essa, no fundo, é a causa principal do problema que Rousseau buscava sustentar através do contrato social, a saber, o de não representatividade e inalienabilidade da soberania do povo, único poder legislativo.

Se não pertence a soberania ao poder executivo, o que é o governo? Como se constitui? E como possibilitá-lo a usar devidamente a sua competência? Será que ela pode ser causa da morte do corpo político, Como? Por quê? Para tal, antes de tudo, deve-se notar que, embora só cabia ao soberano a competência de legislar, no entanto, “o soberano aceita as leis propostas pelo legislador. Mas é preciso que a cidade tenha uma cabeça para executar as leis: é o governo” (Althusser, 2007, p. 393). O soberano, por um lado, precisa do legislador para esclarecer e propor as leis de acordo com a vontade geral, uma vez que nem sempre é possível ter uma compreensão clara do bem comum desejado pelo corpo político, como já apresentamos acima. Por outro lado, o soberano também precisa do governo para lidar com a necessidade de execução das leis, ou seja, a instituição do próprio governo. A questão a ser tratada, principalmente, é o ato pelo qual o governo é estabelecido. Rousseau aborda a importância desse ato e discute como o governo deve ser constituído de forma legítima, de acordo com os princípios da soberania popular e da vontade geral.

Para tal, precisamos saber que o governo, segundo Rousseau, é “um corpo intermediário entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política” (Rousseau, 1983, p. 74). Pretende-se validar, na sequência do capítulo, a teoria de Rousseau sobre o papel do legislador em relação ao governo: “liberdade e da igualdade” (Rousseau, 1983, p. 66) como objetivos primordiais de qualquer sistema de legislação. A liberdade tem vínculo com a igualdade, pois a liberdade não existe em um Estado sem que haja

também a igualdade” (Espindola, 2012, p. 156). Não se trata de igualdade no sentido comunista, em que todos levam uma vida no mesmo patamar, sem distinção entre pobres e ricos; no entanto, não deve haver uma situação em que uma pessoa trate a outra como um objeto ou uma mercadoria que possa ser comprada.

(...) quanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se (Rousseau, 1983, p. 66).

Além disso, Rousseau aborda quatro tipos de leis que organizam a sociedade. A primeira regula a relação do soberano com o Estado, conhecida como leis políticas ou fundamentais. A segunda trata da relação entre os cidadãos e o corpo coletivo, estabelecendo que cada indivíduo deve ser independente dos outros, mas dependente da comunidade, o que dá origem às leis civis. A terceira refere-se à relação entre a pessoa e a lei, determinando penalidades para a desobediência, o que origina as leis criminais. A quarta, considerada a mais importante, não está escrita, mas é gravada no coração dos cidadãos: são os costumes e a opinião pública, que mantêm viva a essência do Estado e garantem o sucesso das demais leis, sendo cuidadosamente trabalhada pelo legislador. Primeiro, conforme Rousseau:

(...) a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado. [...] As leis que regulamentam essa relação recebem o nome de leis políticas e chamam-se também leis fundamentais [...] A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro, e essa relação deverá ser, no primeiro caso, tão pequena, e, no segundo tão grande quanto possível, de modo que cada cidadão encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da *pólis* [...] É desta segunda relação que nascem as leis civis [...] A terceira, relação entre o homem e a lei, a saber a da desobediência à pena, dando origem ao estabelecimento das leis criminais que, no fundo, instituem menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras [...] A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações de cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de

todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador” (Rousseau, 1983, pp. 68-69).

A execução dessas categorias das leis: políticas, civis, criminais e os modos e costumes, deveria caber ao corpo intermediário, que é o governo, denominado administração que constitui o exercício legítimo do poder executivo, e de príncipe ou magistrado o homem ou o corpo encarregado dessa administração:

Os membros desse corpo chamam-se magistrados ou reis, isto é, *governantes*, e o corpo em seu todo recebe o nome de *príncipe*. Têm muita razão aqueles que pretendem não ser um contrato, em absoluto, o ato pelo qual um povo se submete a chefes. Isto não passa, de modo algum, de uma comissão, de um emprego, no qual, como simples funcionários do soberano, exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver. Sendo incompatível com a natureza do corpo social, a alienação de um tal direito é contrária ao objetivo da associação (Rousseau, 1983, pp. 74-75).

Segundo Fortes, o poder executivo não é um poder supremo dentro do Estado, mas é um poder encarregado de uma função hierarquicamente inferior e submetida à autoridade soberana” (Fortes, 2007, p. 100). Para que não se confunda o governo como um novo corpo dentro do Estado, Rousseau identificou dois tipos de diferenças:

Há uma diferença essencial entre esses dois corpos: o Estado existe por si mesmo e o Governo só existe pelo soberano. Desse modo, a vontade dominante do príncipe só é, ou deveria ser, a vontade geral ou a Lei, e sua força não é senão a força pública nele concentrada: desde que deseje derivar de si mesmo qualquer ato absoluto e independente, começa a afrouxar-se a ligação do todo. Enfim, se porventura tivesse o príncipe uma vontade particular mais ativa do que a do soberano e, para obedecer a essa vontade particular, se utilizasse da força pública de que dispõe, de modo que se teriam, por assim dizer, dois soberanos, um de direito e outro de fato, imediatamente a união social desapareceria e dissolver-se-ia o corpo político (Rousseau, 1983, p. 78).

O poder executivo, portanto, está encarregado do serviço da vontade geral. “Os governantes do governo, governantes ou príncipes, são definidos como meros funcionários do soberano” (Fortes, 2007, p. 100). No pacto social de Rousseau, a função do governo é aplicar as leis que expressam a vontade geral, garantindo que, nos casos específicos, essas leis sejam corretamente implementadas. O governo não deve impor sua própria vontade particular como

corpo governante sobre a vontade geral dos cidadãos, que são os verdadeiros detentores da autoridade soberana. Seu papel é atuar como executor da vontade geral, sem jamais sobrepor seus interesses aos do povo.

O Governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é preciso que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do governo, tomado em si mesmo, e o produto ou potência dos cidadãos, que de um lado são soberanos e de outro, súditos (Rousseau, 1983, p. 75).

Rousseau afirma que o governo recebe suas ordens diretamente do soberano, que é o próprio povo, e deve agir conforme a vontade geral. Para manter a estabilidade do Estado, deve haver uma equivalência entre a força do governo, responsável por executar as leis, e a força dos cidadãos, que atuam tanto como soberanos, ao formular a vontade geral, quanto como súditos, ao cumprir as leis. Esse equilíbrio é essencial para evitar que o governo se torne opressor ou que os cidadãos percam sua autonomia política. Se o governo ultrapassa seu poder ou se os cidadãos perdem sua influência, o pacto social corre o risco de se romper, comprometendo a legitimidade e o funcionamento do Estado. O governo, diz Fortes que, “não se confunde com o soberano e na instituição do governo, não prevalece o modelo do contrato”. Trata-se de uma função subordinada” (Fortes, 2007, p. 101).

Uma vez bem estabelecido o poder legislativo, resta estabelecer do mesmo modo o poder executivo, porquanto este último, que só obra por meio de atos particulares, não sendo da essência do outro, dele é naturalmente separado (Rousseau, 1983, p. 110).

Nesse sentido, os magistrados devem estar cientes de que o poder executivo, em seus decretos e atos, tem a responsabilidade de aplicar apenas as leis estabelecidas pelo poder legislativo, que pertence exclusivamente à soberania do povo. O poder executivo, portanto, pode determinar a melhor forma de conduzir e aplicar a lei que emana da vontade geral. O governo desempenha um papel intermediário no Estado, agindo como uma força que impulsiona a vontade do corpo político em direção à sua realização. O filósofo ressalta que o governo deve entender sua função como um meio de implementar a vontade geral. Nesse ponto, acerca do papel intermediário do governo, nos deparamos com um dos fundamentos da democracia moderna estabelecido por Rousseau:

É no Governo que se encontram as forças intermediárias, cujas relações compõem a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado. Pode-se representar esta última relação por aquela entre os extremos de uma proporção contínua, cuja média proporcional é o Governo (Rousseau, 1983, p. 75).

É preciso considerar que há também distinção entre o príncipe e o governo. Sobre essa questão, diz Rousseau que “impõe-se distinguir, neste ponto, entre o príncipe e o governo, como [...] o fez o Estado e o soberano” (1983, p. 79). A partir das descrições apresentadas anteriormente, em linhas gerais, podemos compreender a relação estabelecida entre o Estado, o soberano e seus demais componentes. O Estado é considerado o corpo político por excelência, sendo chamado assim por seus membros; sendo passivo devido à sua natureza abstrata. Por outro lado, quando ativo, ele se torna soberano, pois representa o exercício da vontade geral, expressa através da lei. A lei, por sua vez, é redigida pelo legislador, alinhado com o objetivo do corpo político, que busca o bem comum. Para atingir esse objetivo, é fundamental a existência de um órgão nessa primeira relação, chamado governo, que atua como mediador entre o Estado e o soberano. Quanto à interação entre o príncipe e o governo, Rousseau descreve:

Já dissemos que a relação entre o soberano e os súditos seria tanto maior quanto mais numeroso fosse o povo e, por analogia evidente, podemos dizer a mesma coisa do Governo em relação aos magistrados. Ora, a força total do Governo, sendo sempre a do Estado, de modo algum varia. Donde se segue que, quanto mais usar dessa força sobre os seus próprios membros, menos lhe restará dela para agir sobre todo o povo. Portanto, quanto mais numerosos forem os magistrados, tanto mais fraco será o Governo. Como essa máxima é fundamental, esforcemo-nos por esclarecê-la melhor. Podemos distinguir na pessoa do magistrado três vontades essencialmente diversas: primeiro, a vontade própria do indivíduo, que não propende senão ao seu proveito particular; segundo 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; em terceiro lugar, a vontade do povo ou a vontade soberana, que é geral tanto em relação ao Estado considerado como um todo quanto em relação ao Governo considerado como parte desse todo (Rousseau, 1983, pp. 79-80).

A tendência de autoridades políticas, como magistrados, governantes, presidentes, reis e prefeitos, de ultrapassarem os limites de suas competências é fundamentalmente antidemocrática porque subverte a lógica do pacto social e

compromete a soberania popular, que é o alicerce da democracia. Segundo Rousseau, o soberano é o povo, que exerce sua vontade geral por meio das leis e instituições. Quando os governantes, em vez de atuarem como delegados dessa vontade, utilizam o poder executivo para promover interesses particulares ou extrapolar suas atribuições, ocorre uma distorção do papel governamental. Desviando o bem público aos interesses privados. Essa tendência é considerada por Rousseau como um “vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem” (Rousseau, 1983, p. 99). Portanto, quando governantes extrapolam seus limites e não respeitam sua função como executores da vontade popular, eles minam a própria essência da democracia, que exige a soberania do povo e o equilíbrio de poder para funcionar de maneira justa e equitativa. Afirma Derathé que: “A natureza humana é feita de tal modo que o príncipe ou os governantes terão sempre tendência a sacrificar o interesse comum ao seu interesse privado, sem falarmos paixões que praticamente lhes fazem perder todo o senso do bem pública” (Derathé. 2009, p. 390).

A consequência desse vício possivelmente levará ao fim do Estado legítimo, colocando fim a sua filiação democrática, pois, nesse caso, o poder deixaria de pertencer ao povo. Rousseau identificou, nesse caso, “duas vias gerais pelas quais um governo degenera, a saber: quando ele se contrai, ou quando o Estado se dissolve” (Rousseau, 1983, p. 99). Rousseau explicou que as causas desses dois efeitos são distintas. O primeiro ocorre devido ao fato de que “o governo se contrai quando passa do grande para o pequeno número, isto é, da democracia para a aristocracia e da aristocracia para a realeza. Tal a sua inclinação natural” (Rousseau, 1983, pp. 99-100). Já o segundo, diz o autor, diz o autor, o colapso do Estado pode resultar não apenas em anarquia, mas também em tirania, representando assim um efeito ainda mais devastador.

Primeiro, quando o príncipe não mais administra o Estado de acordo com as leis e usurpa o poder soberano. Dá-se, então, uma mudança notável que consiste em contrair-se não o governo, mas o Estado [...]. Acontece também o mesmo caso quando os membros do governo usurpam isoladamente o poder, que não devem exercer senão enquanto corpo, o que não é menor infração das leis e produz desordem ainda maior. Têm-se então, por assim dizer, tantos príncipes quantos magistrados, e o Estado, não menos dividido do que o governo, parece ou muda de forma. Quando o Estado se dissolve, o abuso do governo, qualquer que seja, toma o nome de *anarquia*. A distinguir-se: a *democracia* degenera em *oclocracia*, a *aristocracia* em

oligarquia; acrescentarei que a realiza degenera a tirania” (Rousseau, 1983, p. 101).

Portanto, Rousseau adverte que os governos falham em respeitar as limitações de seu poder, ou por permitirem que interesses particulares sobreponham-se ao bem comum. A usurpação do poder soberano, o abuso das instituições e a concentração de poder em grupos ou indivíduos específicos continuam sendo ameaças à estabilidade e à legitimidade de governos democráticos ao longo da história. Em suma, Rousseau mostra a fragilidade das instituições políticas quando são corrompidas por aqueles que deveriam defendê-las, e destaca a importância da vigilância constante sobre o exercício do poder para preservar a liberdade e o bem comum. Para evitar a degeneração e garantir que a instituição do governo permaneça fiel à sua finalidade, este deve funcionar exclusivamente como um instrumento de execução das leis. Sua principal função é articular e aplicar a vontade geral, conforme expressa pelas leis, que representam o exercício da soberania. A ordem política permanece legítima quando a soberania reside no povo, que, como corpo político, é o único detentor do poder legislativo. Nesse contexto, Rousseau parte do princípio de que o governo deve servir à vontade geral, sem usurpar o poder soberano do povo.:

A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado, obra de arte. Não depende de os homens prolongarem a própria vida, mas depende de eles prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter. O mais bem constituído chegará a um fim, porém mais tarde do que outro, se algum acidente imprevisto não determinar seu desaparecimento antes do tempo. O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar se o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre (Rousseau, 1983, pp. 102-103).

Podemos resumir que tanto o poder legislativo quanto o executivo devem exercer suas funções conforme a sua natureza. O poder legislativo, pertencente ao soberano, incide sobre o que é normativo e de caráter geral. Por outro lado, o poder executivo, como delegado do soberano, se manifesta por meio de decretos e atos governamentais, destinados à aplicação das leis no contexto

concreto e particular. Sobre o ato que institui o governo, Rousseau afirma o seguinte:

Salientarei de início que esse ato é complexo, ou composto de dois outros, a saber: o estabelecimento da lei e a execução da lei. Pelo primeiro, o soberano estatui que haverá um corpo de Governo, estabelecido sob tal ou qual forma; esse ato, vê-se, é uma lei. Pelo segundo, o povo nomeia os chefes que ficarão encarregados do Governo estabelecido. Ora, sendo essa nomeação um ato particular, não constitui uma segunda lei, mas simples consequência da primeira e uma função do Governo (Rousseau, 1983, p. 112).

Nessa relação, conforme observou Althusser, Rousseau põe em ação a distinção entre lei, que incide sobre um objeto geral, e ato do governo, que incide sobre um objeto particular” (Althusser, 2007, p. 393). Essa distinção será essencial na conformação do papel do governo nos regimes democráticos contemporâneos. De qualquer modo, a importância dessa distinção já aparece na discussão das diferentes formas de governo, que têm sido debatidas desde os tempos de Platão e Aristóteles. Após definir o conceito e a função do governo, o autor apresenta uma tipologia tradicional que divide as formas de governo em três categorias distintas:

O soberano, em primeiro lugar, pode confiar o Governo a todo o povo ou à maior parte do povo, de modo que haja mais cidadãos magistrados do que cidadãos simples particulares. Dá-se a essa forma de governo o nome de *democracia*.

O soberano pode também confinar o Governo às mãos de um pequeno número, de modo que haja mais simples, pode concentrar todo o Governo nas mãos de um único magistrado do qual todos os outros recebem seu poder. Essa terceira forma é a mais comum e se chama *monarquia* ou Governo real.

Deve-se notar que todas essas formas, ou pelo menos as duas primeiras, são suscetíveis de restrições e de ampliações, e têm até uma latitude bastante grande, porquanto a democracia pode compreender todo o povo ou cidadãos do que magistrados, e esta forma recebe o nome de *aristocracia*.

Limitar-se à metade. A aristocracia, por sua vez, da metade do corpo pode contrair-se indeterminadamente até o menor número (Rousseau, 1983, pp. 82-83).

Em síntese, Rousseau apresenta de forma a divisão de funções entre legislativo e executivo, mas deixa em aberto a crítica de que essa separação nem sempre se mantém estável. O desafio seria garantir que o executivo permaneça subordinado à vontade geral, sem assumir um poder autônomo que prejudique a soberania popular. A análise crítica aponta para a dificuldade de

manter esse equilíbrio na prática, uma questão central tanto na teoria de Rousseau quanto na realidade política moderna. A confiança depositada pelo soberano no governo, por meio dos sistemas democrático, aristocrático e monárquico, torna o governo a força motriz que direciona a vontade do soberano, ou seja, a vontade geral do corpo político, em direção ao bem comum, que é seu principal objetivo. Lembra Rousseau que, “a força total do governo, sendo sempre a do Estado, de modo algum varia. [...] quanto mais numerosos forem os magistrados, tanto mais fraco será o governo” (Rousseau, 1983, p. 80). O governo como instrumento do corpo político, encarregado do serviço legítimo do poder executivo, se tornaria fraco na execução da suprema administração do Estado se os membros do magistrado ou príncipe se desviassem das diretrizes da vontade geral. Observa Derathé, no entanto, que “cada um deve ver, diz Rousseau, que uma vontade particular substituindo a vontade geral é um instrumento supérfluo quando elas estão de acordo e nocivas quando são opostas” (Derathé. 2009, p. 390).

Para ser bem esclarecida a máxima fundamental sobre a mudança do número do magistrado no sistema do governo que possa prejudicar a força do governo na execução da suprema administração do Estado, Rousseau, identifica na pessoa do magistrado três vontades essencialmente diversas, consideradas como causa do uso indevido do poder.

[...] primeiro, a vontade própria do indivíduo, que não propende senão ao seu proveito particular; segundo 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; em terceiro lugar, a vontade do povo ou a vontade soberana, que é geral tanto em relação ao Estado considerado como um todo quanto em relação ao Governo considerado como parte desse todo (Rousseau, 1983, p. 80).

Essas são, justamente, causas que provocam o surgimento das várias formas de governo, ao mesmo tempo, causas que provocam a degeneração da forma do governo e colapsando o corpo político, desestabilizando o Estado. É fundamental compreender que nem todo o aparato governamental é capaz de executar a vontade soberana de forma integral. Muitas vezes, os magistrados tendem a priorizar interesses privados ou de grupos restritos em detrimento do bem comum. Essa tendência é inevitável, “quase que um ímpeto natural

antidemocrático de se apropriar do Estado, de confundir-se com o poder soberano e colocar-se acima das leis e esquecer-se da sua função de encarregado” (Falabretti, 2007, p. 895).

Na visão de Rousseau, o bom governo é aquele que segue o princípio legítimo do Estado, onde o poder soberano pertence ao povo e a soberania é exercida por ele. O governo atua como instrumento para executar a vontade geral do corpo político, expressa pela lei. Nesse sentido, a democracia direta é, aparentemente, a forma de governo mais próxima de efetivamente representar a vontade soberana, pois a força do governo, dividida e difusa entre todos os cidadãos, seria, teoricamente, menos ameaçadora à vontade geral.

A impossibilidade de não representação, alienação e indiviso da soberania no princípio político de Rousseau, o levou, no *Do Contrato Social*, a propor uma democracia direta como forma do governo, viável para a instituição de um Estado⁹ político democraticamente legítimo, no qual o povo é detentor e fundador do poder político ou autoridade soberana, único que tem poder legislativo. Para Rousseau, conforme o texto abaixo, poder executivo, ao aplicar as leis através de decretos e atos, deve atuar de forma subordinada ao poder legislativo, que é a expressão da vontade geral. Para Rousseau, a soberania reside no povo, e a criação das leis é o mais alto exercício dessa soberania. O governo, ao exercer o poder executivo, não cria leis, mas executa aquelas que já foram determinadas pela vontade geral.

O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar se o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre (Rousseau, 1983, pp. 103-104).

A soberania, de fato, é o ponto central da análise do contrato social, como explica Derathé: “há no Estado, diz Rousseau uma força comum que o sustenta, uma vontade que dirige essa força, e é a aplicação de uma à outra que constitui a soberania” (Derathé, 2009, p. 425). Só essa força que possa operar a vontade

⁹ Estado é uma associação de homens livres e, para que a união não seja feita em prejuízo da liberdade dos associados, é preciso que a vontade que comanda seja a vontade de todos ou vontade geral, excluída toda vontade particular, sem o que não há mais interesse comum, mas somente um interesse privado, o do déspota (Derathé, 2009, p. 86).

comum do soberano, isto é, diz Rousseau: “Não tendo, o soberano, outra força além do poder legislativo, só age por meio das leis, e não sendo estas senão atos autênticos da vontade geral, o soberano só poderia agir quando o povo estivesse reunido” (Rousseau, 1983, p.103). Sobre essa vontade geral, explica Derathé que:

Para ser verdadeiramente tal, deve sê-lo em seu objeto assim como em sua essência [...] ela deve partir de todos para aplicar-se a todos [...]. Logo, assim como uma vontade particular não pode representar a vontade geral, a vontade geral, por sua vez, muda de natureza quando tem um objeto particular, e não pode, porquanto geral, pronunciar-se nem sobre um homem nem sobre um fato (Derathé, 2009, p. 427).

Para bem compreendermos esses traços fundamentais da soberania: irrepresentável, inalienável e indivisível, o genebrino apresenta duas razões essenciais:

Em primeiro lugar, a autoridade soberana é simples e una, e não se pode dividi-la sem destruí-la. Em segundo lugar, uma cidade, assim como uma nação, não pode ser legitimamente submetida a outra, porque a essência do corpo político reside no acordo entre a obediência e a liberdade, e as palavras *súdito* e *soberano* são correlações idênticas cuja ideia se reúne numa única palavra – *cidadão* (Rousseau, 1983, p. 105).

Os traços de soberania se manifestam quando o povo se une como um todo, revelando sua força coletiva na forma da vontade geral. Rousseau expressa seu conceito fundamental de soberania popular indivisível e sua visão da liberdade como obediência às leis que o cidadão ajuda a criar, bases fundamentais de uma concepção de democracia. Ao afirmar que não se pode dividir a soberania sem destruí-la e que uma nação não pode ser legitimamente submetida a outra, Rousseau defende a autonomia política e a participação direta dos cidadãos na formação das leis. Essa visão enfatiza a importância da igualdade política e da soberania popular como pilares de uma ordem política legítima, levantando questões que continuam a ser debatidas na teoria política moderna. “A soberania não pode ser representada pela mesma razão, porque não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral, a vontade absolutamente não se representa” (Rousseau, 1983, pp.107-108).

Até aqui, antes de indagarmos acerca do princípio que Rousseau procura constantemente sustentar no contrato social, como fonte da liberdade e

igualdade política, isto é, o de nenhuma entidade particular, a não ser o povo coletivo poder representar a soberania, seria melhor nos debruçarmos primeiro no exame do conceito do termo da representação¹⁰, assim poderíamos distingui-la do outro conceito que às vezes provoca confusão, a saber, a delegação. Bobbio reconhece que o termo *representação* é abundante no seu sentido, por isso, para bem compreendê-lo, seria preciso discorrer em uma nova monografia. O autor italiano, sob o ponto de vista político, divide o termo em dois temas de acordo com o conteúdo e o modelo da representação:

"Como o representa?" e "Que coisa representa?" São conhecidas as respostas mais comuns a estas duas perguntas. À primeira: A pode representar B ou como delegado ou como fiduciário. Se é delegado, A é pura e simplesmente um porta voz, um nuncio, um legado, um embaixador, de seus representados, e, portanto, o seu mandato é extremamente limitado e revogável *ad nutum*. Se ao invés disto é um fiduciário, A tem o poder de agir com uma certa liberdade em nome e por conta dos representados, na medida em que, gozando da confiança deles, pode interpretar com discernimento próprio os seus interesses. Neste segundo caso diz-se que A representa B sem vínculo de mandato; na linguagem constitucional hoje consolidada diz-se que entre A e B não existe um mandato imperativo. Também à segunda pergunta (sobre "que coisa") podem ser dadas duas respostas: A pode representar B no que se refere aos seus interesses gerais de cidadão ou no que se refere aos seus interesses particulares, por exemplo, de operário, de comerciante, de profissional liberal, etc. A diferença a respeito do "que coisa" repercute também sobre a diferença a respeito do "quem" (Bobbio, 1986, p. 45).

Bobbio, portanto, está apresentando a complexidade da representação política, um tema central em democracias, muito em consonância com as perspectivas críticas de Rousseau sobre os riscos de degeneração do poder da vontade geral. A forma como o representante (A) age em relação aos representados (B) – seja como um mero porta-voz ou como alguém com autonomia – influencia diretamente o caráter da política e a estabilidade dos regimes de Estado. Quando os representantes são vistos como delegados, o controle dos representados sobre as ações políticas é mais rígido e direto, o que pode fortalecer a governabilidade e a estabilidade do poder. Por outro lado, quando os representantes atuam como fiduciários, têm mais flexibilidade para

¹⁰ [...] se procura entender e fazer entender o que é que está por trás da relação de representação entre A e B, basta lembrar que dizer que o papa é o representante de Deus na terra não é a mesma coisa que dizer que o senhor Reagan representa o povo dos Estados Unidos, assim como dizer que o senhor Rossi representa um laboratório farmacêutico não é a mesma coisa que dizer que o ilustre deputado Bianchi representa um partido no parlamento (BOBBIO, 1986, p. 44).

tomar decisões complexas, mas isso pode levar a um distanciamento dos desejos imediatos do povo, o risco de degradação aumenta. Além disso, a questão do que está sendo representado – os interesses gerais ou específicos – é importante porque reflete o tipo de política que se prioriza. Representar interesses gerais pode fomentar uma política mais inclusiva e orientada ao bem comum, enquanto a representação de interesses particulares pode resultar em políticas mais setoriais, voltadas para grupos específicos.

Em resumo, Bobbio oferece uma análise detalhada dos diferentes modelos de representação, destacando as suas implicações para a prática política e a relação entre representantes e representados. A escolha entre delegado e fiduciário, assim como a natureza dos interesses representados, têm um impacto profundo sobre a forma como a democracia funciona na prática.

Além disso, precisa-se saber também que a existência da ideia de representação no âmbito político tem como objetivo principal garantir a indissociabilidade e a imprescindibilidade do povo. O representante, assumindo o poder legislativo em seu nome, deverá sempre promover a harmonia entre o soberano ou súditos e o poder executivo nas execuções das leis e na gestão administrativa da implementação das políticas públicas. Na concepção política de Rousseau, a legitimidade do soberano reside na vontade constante de todos os membros do Estado, ou seja, na vontade geral. Portanto, não há justificativa para que os interesses particulares sejam representados como a vontade de todos. Aqueles que atuam como representantes só podem ser considerados como comissários do povo, agindo em nome da vontade geral. A vontade geral é vista como a expressão mais autêntica e legítima da soberania popular, e os representantes devem agir em conformidade com essa vontade em suas decisões e ações políticas.

Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos da sua liberdade, o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la (Rousseau, 1983, p. 108).

Ao considerar o povo da Inglaterra, podemos imaginar “uma Câmara de Deputados cujos membros, representantes do povo e incumbidos de fazer ouvir a vontade dele, poderiam neutralizar e contrabalançar o poder dos governantes” (Fortes, 2007, p.102). Essas ideias avessas ao conceito da representação no espírito de Rousseau têm duplo alvo, conforme declara Derathé que, “não somente destinas a combater a teoria de Hobbes sobre a pessoa representativa do Estado, mas elas são dirigidas também contra a ideia moderna dos representantes do povo” (2009, pp. 391-392). No sistema político rousseauiano, portanto, não é sugerido introduzir um poder médio entre a autoridade soberana e o governo arbitrário. A razão pela qual o autor considera que qualquer forma de governo que respeite a vontade geral é considerada republicana é porque a lei é a expressão da soberania, guiada pela vontade do povo. Neste sentido, ninguém está acima da lei, independentemente de quem seja. “Chamo, pois, de *república* todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública, passa a ser qualquer coisa. Todo o governo legítimo é republicano” (Rousseau, 1983, p. 55).

É evidente que a democracia não é exclusiva da forma de governo republicana, como é o caso da República Democrática de Timor-Leste. Mesmo em sistemas monárquicos, aristocráticos e oligárquicos, é possível encontrar traços e regimes democráticos. A conformação do governo ao seu papel intermediário é fundamental na concepção rousseauiana de estado legítimo e democrático, independente da forma e regime de governo.

No *Do Contrato Social*, Rousseau defende a forma de governo democrático, mais especificamente a democracia direta. Nessa forma de governo, o povo é soberano e exerce diretamente o poder político, legislando e administrando o Estado. Desse modo, as decisões sobre todos os assuntos públicos são tomadas pelo povo, sem a necessidade de mediação por representantes. Rousseau enfatiza a participação direta do povo como a maneira mais legítima de exercer a vontade geral e garantir a liberdade e a igualdade para todos os cidadãos. Entretanto, Rousseau lembra sobre as dificuldades práticas desse regime. Uma democracia direta autêntica parece mais viável para estados pequenos e não muito populosos, condições que tornariam possível que o povo reunido governasse em consonância com a advertência de Althusser que:

“para Rousseau, todo o corpo político implica a legislação do povo, pelo povo e para o povo, mas nem todo o corpo implica o governo do povo e para todos. Somente a democracia satisfaz esse requisito” (Althusser, 2007, p. 389).

Para que as leis sejam melhor executadas e sirvam como princípio legítimo do Estado político, é preciso fazer uma distinção definitiva entre o exercício do poder legislativo e poder executivo. “A legislação e a administração são duas funções *distintas* que devem ser asseguradas por dois órgãos *distintos*” (Derathé, 2009, p. 435). Essa distinção, na verdade, não se trata da separação dos poderes entre executivo e legislativo pelos autores como Montesquieu e Burlamaqui, em contraposição dessa ideia de separação, afirma Derathé que:

Rousseau reprova seus predecessores, não por terem distinguido nem mesmo por terem separado o poder executivo do poder legislativo, mas porque os consideraram como partes da soberania e conceberam a separação dos poderes como uma limitação ou uma partilha da soberania. Para ele, o poder legislativo constitui por si mesmo o poder soberano, e, embora naturalmente separado do poder legislativo, o poder executivo deve estar inteiramente subordinado a ele (Derathé, 2009, pp. 437-438).

Embora o governo “em si mesmo, não é uma fonte de poder” (Falabretti, 2020, p. 895), ele “deve ser confiado a um corpo de magistrados que serve como intermediário entre os súditos e o soberano para sua correspondência mútua” (Derathé, 2009, p. 435), conforme já adiantamos acima. Sobre essa questão, argumenta Derathé, “que povo não possa absolutamente acumular as funções do governo com o exercício da soberania ou imputar a si mesmo a execução das leis que ele fez, já que é precisamente isso que, segundo Rousseau, constitui a democracia” (2009, p. 435).

Esse propósito de atribuição da competência da execução das leis ao poder executivo tem o seu começo com uma reflexão sobre a democracia baseada no seu princípio político, diz Rousseau, de seguinte forma:

Aquele que faz a lei sabe, melhor do que ninguém, como deve ser ela posta em execução e interpretada. Parece, pois, que não se poderia ter uma constituição melhor do que aquela em que o poder executivo estivesse jungido ao legislativo. No entanto, justamente isso torna o Governo insuficiente em certos aspectos, porque as coisas que devem ser distinguidas não o são, porque o príncipe e o soberano, não sendo senão a mesma pessoa, formam por assim dizer um Governo sem Governo (Rousseau, 1983, p. 83).

Rousseau começa reconhecendo um argumento aparentemente lógico de que, se o legislador é quem cria a lei, ele deveria ser o mais capacitado para aplicá-la e interpretá-la. Isso sugere que, em princípio, uma constituição que une o poder legislativo e o executivo na mesma entidade poderia parecer eficiente. No entanto, Rousseau adverte que essa união de poderes, ao contrário de fortalecer o governo, enfraquece-o, criando uma situação de “Governo sem Governo.” Para Rousseau, o príncipe, no seu exercício do poder executivo, ou executor das leis, deve ser consciente que, esse poder é apenas encarregado da continuação da obra do poder legislativo, sendo a vontade geral do soberano a sua essência. Rousseau reconhece a importância de atribuir ao governo a responsabilidade pela execução das leis em um Estado político, independentemente de sua forma de governo. Mesmo ciente dos possíveis defeitos e tendências à usurpação por parte dos magistrados, o autor pondera sobre a corrupção desses poderes e o perigo que representam para o Estado quando um tenta se sobrepor ao outro.

Não será bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie sua atenção dos desígnios gerais para emprestá-la aos objetivos particulares. Nada mais perigoso que a influência dos interesses privados nos negócios públicos; o abuso da lei pelo Governo é mal menor do que a corrupção do Legislador, consequência infalível dos desígnios particulares. Estando, então, o Estado alterado em sua substância, torna-se impossível qualquer reforma (Rousseau, 1983, p. 83-84).

Como meio viável para manter a soberania política do povo e assim também prevenir a usurpação e o rompimento do corpo político, Rousseau expressa o dispositivo operatório fundamental de uma democracia direta. O autor chama atenção para a necessidade de convocação constante e periódica do povo, pois ele, além de ter o direito absoluto de fazer leis e tem também tem obrigação moral e política de interferir na execução das leis por parte do governo, no caso do governo usar arbitrariamente o seu poder como delegado do soberano. Assim diz Rousseau:

Não basta que o povo reunido tenha uma vez fixado a constituição do Estado sancionando um corpo de leis; não basta, ainda, que tenha estabelecido um Governo perpétuo ou que, de uma vez por todas, tenha promovido a eleição dos magistrados; além das assembleias extraordinárias que os casos imprevistos podem exigir, é preciso que haja outras, fixas e periódicas, que nada, possa abolir ou adiar, de tal

modo que, no dia previsto, o povo se encontre legitimamente convocado pela lei, sem que para tanto haja necessidade de qualquer outra convocação formal (Rousseau, 1983, p. 104).

Rousseau manifesta seu compromisso com a soberania popular e a necessidade de participação contínua do povo no governo, alertando para o perigo de estagnação política ao sublinhar a importância de assembleias periódicas como um meio de garantir que o governo permaneça fiel à vontade geral. Para Rousseau, a democracia deve ser um processo ativo e constante, e não um evento esporádico ou limitado a momentos extraordinários. Esse pensamento continua relevante no debate contemporâneo sobre como garantir uma democracia mais participativa e menos alienada dos cidadãos. Com essa proposição, o autor quer enfatizar a participação máxima de fazer mais presente o soberano nas deliberações públicas. Desse modo, comenta Falabretti:

[...] Rousseau reintroduz, ao mesmo tempo, o expediente grego da democracia direta e a concepção romana de *libertas*. A reunião constante e frequente do povo, na forma de assembleias estabelecidas previamente pela lei, é o dispositivo de poder legítimo que pode limitar o governo à sua condição de poder intermediário. Há um compromisso prévio, um dever cívico, fixado pela lei, anterior e independente do governo, que impõe a cada cidadão o dever de participar das assembleias "legítimas". Para Rousseau não basta que o povo promulgue as leis e escolha um governo, pois a sobrevivência do pacto, a inviolabilidade da vontade geral, dependem da presença do povo no espaço público. A única forma de evitar a usurpação do poder pelo governo ou por todas as formas de vontade particular — partidos políticos, igrejas, classes sociais etc. — é a voz ativa da vontade geral, o exercício político da liberdade através da ocupação dos espaços públicos de poder pelo poder soberano, a visibilidade e a presença do poder soberano na sua forma original, o povo (2020, pp. 895-896).

Falabretti, ao destacar a importância de a "voz ativa da vontade geral" ser exercida de maneira visível e constante, mostra como Rousseau rejeita a ideia de uma democracia que se limita a eleições ocasionais ou a representantes agindo em nome do povo sem a sua participação contínua. Rousseau, nesse sentido, defende uma forma de governo em que os cidadãos estejam engajados, ocupando os espaços públicos e participando diretamente das decisões, o que garante a autenticidade da vontade geral. O objetivo principal dessas assembleias constantes e periódicas do povo na praça pública, não só para discutir sobre a manutenção da autoridade soberano, acrescenta ainda Rousseau que:

As assembleias periódicas, das quais falei acima, servem para prevenir ou retardar essa infelicidade, sobretudo quando não têm necessidade de convocação formal, pois então o príncipe não poderia impedi-las sem abertamente declarar-se infrator das leis e inimigo do Estado.

A abertura dessas assembleias, que só têm por objeto a manutenção do trabalho social, deve sempre se fazer por duas proposições que jamais se podem suprimir e que são submetidas separadamente a sufrágio.

A primeira é: "Se apraz ao soberano conservar a presente forma do governo". A segunda é: "Se apraz ao povo deixar a administração aos que se encontram atualmente encarregados dela" (Rousseau, 1983, p. 114).

Por esse motivo, além dessas assembleias, Rousseau propõe previamente assembleias extraordinárias, que poderiam ocorrer nos tempos imprevistos e não dependem do governo, pois nascem do próprio pacto e jamais poder-se-ão anuladas por qualquer governo. Essas assembleias são muito fortes, no instante em que elas são convocadas pelo governo juridicamente, deixam de ser livre ou descarregam dos seus poderes delegados do soberano. Com isso, concluiu Falabretti que:

O *Contrato Social*, portanto, reinaugurou na modernidade a noção de espaço público como o lugar da liberdade política, refundando a noção grega de Assembleia, concedendo a ela algo mais do que a *maiestas* romana, o poder jurídico-político supremo. Desse modo, a grande novidade do *Contrato Social* é o restabelecimento dos fundamentos de uma democracia direta no pensamento político moderno.

Para Falabretti, "Contrato Social" de Rousseau reintroduziu na modernização a noção de espaço público como o lugar central da liberdade política. Falabretti afirma que Rousseau, ao "reinaugurar" essa ideia na modernidade, não apenas recupera o conceito grego de Assembleia, mas também vai além da concepção romana de *maiestas*, que representa o poder jurídico-político supremo. A inovação de Rousseau, ainda conforme Falabretti, é a introdução dos princípios de uma democracia direta própria, adaptada ao pensamento político moderno. Para Falabretti, Rousseau restabeleceu a noção de que o espaço público é essencial para a prática da liberdade política. Assim, diferente de uma visão de liberdade limitada à esfera privada (como em algumas interpretações liberais), Rousseau propõe que a verdadeira liberdade se concretize no envolvimento ativo dos cidadãos nas decisões coletivas. O espaço público, no sentido rousseauiano, é onde a soberania popular se expressa e

onde a vontade geral se manifesta. Para Rousseau, a liberdade individual só é plenamente realizada quando o cidadão participa da formulação das leis que ele próprio obedecerá. Essa visão de liberdade política contrapõe-se às formas representativas de governo, nas quais o povo delega seu poder a representantes e se distancia das decisões do Estado. Rousseau argumenta que a liberdade se perde quando o poder é intermediado, e que o espaço público deve ser revitalizado como o local onde os cidadãos exercem diretamente sua soberania. Além do mais, ao retomar a "refundação da noção grega de Assembleia", em particular em Atenas, onde os cidadãos se reuniam em assembleias para debater e votar diretamente as questões políticas, Rousseau reafirma que a soberania do povo deve ser exercida de maneira coletiva e não por meio de representantes. Na concepção rousseauiana, as assembleias populares seriam fundamentais para garantir que a vontade geral prevaleça e que as leis reflitam os interesses comuns da sociedade, e não os interesses particulares.

Ao retomar essa ideia, Rousseau critica a representação política moderna, que ele vê como uma alienação do poder popular. Para o autor do *Contrato Social*, a soberania é inalienável e indivisível, o que significa que ela não pode ser delegada a representantes sem que o próprio povo perca o controle sobre o governo. Desse modo, a "grande novidade" do Contrato Social seria o restabelecimento dos fundamentos da democracia direta no pensamento político moderno. Isso é significativo, pois Rousseau propõe uma ruptura com os sistemas representativos que prevalecem na modernidade, especialmente nos regimes parlamentares emergentes na época. Para Rousseau, a representação política inevitavelmente leva à corrupção da vontade geral, pois os representantes tendem a seguir interesses particulares ou a agir de maneira autônoma, distanciando-se do povo. A democracia direta proposta por Rousseau é, portanto, um modelo em que os cidadãos mantêm controle constante e direto sobre as decisões políticas, preservando sua liberdade ao participarem diretamente da formulação das leis. No contexto moderno, isso representa um desafio às estruturas representativas tradicionais e inspira movimentos contemporâneos por maior participação cidadã, como referendos, plebiscitos e assembleias populares. Ao reintroduzir esses conceitos, Rousseau não só critica a alienação política causada pela representação, mas também propõe um ideal de governança em que o povo permanece soberano, exercendo seu poder

diretamente. Ao revalorizar a assembleia popular e ir além do conceito de poder supremo romano, Rousseau oferece uma crítica ao sistema representativo e um modelo de soberania popular que enfatiza a participação contínua e direta dos cidadãos. Esse pensamento continua a influenciar debates sobre a natureza da democracia e o papel da cidadania ativa nos sistemas políticos modernos. Poderíamos dizer que através de todas as teorias políticas acima elaboradas, Rousseau se notabiliza, na história da filosofia moderna, como defensor e promotor da democracia direta e participativa¹¹.

¹¹ A palavra direta e participativa na linguagem democrática rousseauniana, é inseparável, no princípio de o povo se torna povo quando é detentor da soberania. Carole Pateman, exclusivamente, tratá-la na sua obra *Participação e teoria democrática*. Para ele, Rousseau pode ser considerado o teórico por excelência da participação. [...] Toda a teoria política de Rousseau apoia-se na participação individual de cada cidadão no processo político de tomada de decisões, e, em sua teoria, a participação é bem mais do que um complemento protetor de uma série de arranjos institucionais: ela também provoca um efeito psicológico sobre os que participam, assegurando uma inter-relação contínua entre o funcionamento das instituições e as qualidades e atitudes psicológicas dos indivíduos que interagem dentro delas (Pateman, 1992, p. 35).

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As obras e reflexões de Jean-Jacques Rousseau desempenharam um papel significativo na evolução do pensamento político moderno. Seu trabalho influenciou não apenas a filosofia política, mas também teve impacto direto na formação do Direito Constitucional contemporâneo. Muitas constituições buscaram incorporar em seus textos os princípios rousseauianos de modo a garantir os direitos políticos e as liberdades fundamentais de todos os cidadãos submetidos aos seus regimentos.

Em sua obra mais famosa, *Do Contrato Social*, Rousseau versa sobre a origem e legitimidade do poder político. Segundo o filósofo genebrino, o poder político deve residir na vontade geral, ou seja, na expressão da vontade popular, como discutimos ao longo desse texto. Para fundamentar sua perspectiva, o autor se debruça sobre vários temas e elementos constitutivos dos sistemas políticos, buscando encontrar o mais adequado para garantir ao povo sua soberania política. Entretanto, ele não considera o sistema democrático como o mais adequado a grandes Estados ou mesmo até ao gênero humano.

Hoje, a democracia tem um papel de destaque no cenário mundial enquanto um sistema político que almeja viabilizar uma maior participação popular na gestão política. Diversos países adotaram o regime democrático de modo que os seus cidadãos pudessem, por meio do voto, escolher seus representantes, influenciando assim as decisões políticas dos governantes. Contudo, o que tem se verificado na prática é a denominação de democrático apenas como véu para ocultar um procedimento político dissimulado, que nada teria do valor democrático em si, estando a serviço apenas da manutenção de poderes oligárquicos.

Tal contexto político nos levou a delinear o problema principal sobre o qual versa esta dissertação: como estabelecer uma sociedade democraticamente legítima a partir do pensamento político rousseauiano? Elegeu-se resgatar Rousseau, tanto por seu pensamento ser um baluarte sobre o qual assentam muitas das constituições modernas quanto por sua preocupação em atribuir o legítimo à soberania popular o direito político – sendo que a realidade com a qual nos deparamos hoje parece justamente sedimentar o contrário.

Entre as possíveis causas que podemos pressupor como geradoras dessa realidade, na qual o povo encontra-se destituído de usufruir plenamente do seu poder político, está a distinção promovida pelos pensamentos rousseauiano e aristotélico no estabelecimento do direito político. Se por um lado, Rousseau pressupõe a liberdade e igualdade enquanto condições necessárias para se efetivar o direito político de todos os indivíduos, tornando assim o povo soberano absoluto em qualquer sistema político, Aristóteles, por sua vez, propõe a existência de uma hierarquia natural, fundamentada em aspectos de superioridade e inferioridade, conforme os princípios de mérito, para a definição de tais direitos, como discutimos no primeiro capítulo.

Apesar da distância temporal, o pensamento meritocrático, cuja raiz está no próprio berço do sistema democrático, ou seja, na Grécia Antiga, ainda continua com forte apelo no contexto político da atualidade. A soberania política, conforme tem se verificado, é estabelecida muito mais mediante ordem de mérito (nascimento, origem, riqueza) do que enquanto o direito inalienável de todos os indivíduos. Nesse sentido, a igualdade de mérito instituída no modelo político, antigo e da atualidade, acaba sendo uma corrupção da igualdade: não é igualdade, mas sim legitimação da desigualdade.

A essa pauta ainda pode agregar-se a própria crítica rousseauiana à democracia representativa que, conforme o autor, jamais estaria apta a corresponder aos reais interesses políticos daqueles que se submetem à representação. Rousseau argumenta que em um modelo no qual os cidadãos elegem representantes para tomar decisões em seu nome, estar-se-ia comprometendo o exercício de um direito inalienável e sujeitando a vontade geral a distorções.

Nesse contexto, a liberdade e a igualdade, enquanto requisitos de um direito democrático legítimo, acabam sendo usurpadas das classes menos favorecidas na medida em que a democracia representativa não consegue dar espaço para uma representação autêntica de seus interesses. Tal realidade pode ser constatada, por exemplo, na descrença da população em geral com seus representantes políticos, ou até mesmo com o sistema eleitoral democrático.

Além disso, conforme o posicionamento ideológico de certos partidos e instituições da atualidade, tem sido cada vez mais frequente a incorporação do

elemento religioso nas pautas políticas. Nesse sentido, torna-se extremamente relevante o resgate da reflexão de Rousseau sobre o papel da religião no Estado democrático. Um discurso religioso que almejasse influenciar a esfera política precisaria, antes de tudo, prescindir de seus próprios dogmas que se contrapõem a outras religiões. Assim como Rousseau prescreve que não deve haver no âmbito político vontade particular, mobilizada pelas paixões dos indivíduos, pois ela comprometeria a expressão da vontade geral, não podem existir doutrinas que visassem outro objetivo senão o do bem-estar social.

A religião, desde o início das sociedades, tem um caráter agregador, no sentido de construir um sentimento de pertencimento, como argumentamos a respeito do papel do legislador

Nesse sentido, consumir-se-iam dois elementos essenciais no projeto político-filosófico de Rousseau: o da autodeterminação política e da perfectibilidade. A primeira, ao se consumir a titularidade do povo enquanto soberano em um regime político, conforme as aspirações em um regime democrático autêntico. O povo usufruindo do seu direito de autodeterminação política, mas não conforme seu mérito, tal qual personificado pelo modelo grego, mas sim por seu próprio direito inato de liberdade e igualdade política.

E o da perfectibilidade, no qual é possibilitado a humanidade alcançar seu grau máximo de excelência, pois, ao contrário dos demais animais, que estariam fadados a viver do mesmo modo desde o início da criação, ao homem seria dada a potencialidade de aprimorar-se no decorrer das épocas. Nesse sentido, embora Rousseau esboce certo pessimismo em relação à nova condição do homem, que saído do estado de natureza passa a viver em sociedade, ainda assim seria possível vislumbrar seu aprimoramento. Ou até da própria democracia, a qual mesmo sem ter concretizado seu objetivo inicial de ser um governo do povo (e hoje parece estar ainda mais distante de alcançar essa meta), não poderia ser considerada um produto acabado e incapaz de, futuramente, alcançar tal intento.

Finalmente, no decorrer desse trabalho mostramos que Aristóteles e Rousseau oferecem concepções distintas sobre política e democracia, refletindo contextos históricos e filosóficos diferentes. No pensamento aristotélico, a democracia é concebida como um sistema que valoriza a igualdade de mérito e a participação ativa dos cidadãos na vida pública, destacando a liberdade política

como um exercício central na pólis, como discutimos no primeiro capítulo. A cidadania, para Aristóteles, está intrinsecamente ligada à capacidade individual de contribuir para o bem comum, o que justifica a participação política apenas daqueles que possuem virtude e sabedoria.

Por outro lado, Rousseau inaugura um modelo democrático baseado no contrato social, no qual a igualdade é garantida pela participação coletiva e não está vinculada ao mérito individual. A soberania popular, no pensamento rousseauiano, se expressa pela vontade geral, assegurando tanto a liberdade coletiva quanto a preservação da liberdade individual dentro do corpo político. Dessa forma, Rousseau rompe com a noção aristotélica de hierarquia e mérito, propondo uma democracia mais inclusiva, que equilibra liberdade e igualdade por meio do pacto social.

Diante dessas reflexões, conclui-se que ambos os modelos apresentam contribuições fundamentais para o desenvolvimento do pensamento democrático, mas a proposta rousseauiana, ao enfatizar a igualdade e a liberdade coletiva, representa uma ruptura com o elitismo implícito na política aristotélica, apontando para uma concepção de cidadania mais ampla e acessível, que ressoa nos valores democráticos contemporâneos.

A reflexão filosófica sobre a democracia, à luz de Aristóteles e Rousseau, nos conduz a um exame crítico das noções de igualdade de mérito, justiça distributiva e a concepção rousseauiana de igualdade absoluta. No contexto de Timor-Leste, um Estado democrático ainda jovem, mas portador de todas as possibilidades de um futuro democrático sólido, essa discussão torna-se ainda mais essencial. A reconstrução democrática timorense não se dá apenas pela institucionalização de práticas políticas, mas pela contínua problematização dos fundamentos normativos que a sustentam. Assim, repensar a justiça e a igualdade, não como categorias fixas, mas como princípios em permanente negociação com a realidade social e histórica, é um exercício fundamental para o fortalecimento da democracia no país.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **Política e História de Maquiavel a Marx**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 2007.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Maria A. de Oliveira S. São Paulo: Edipro, 2019.
- BAZZAN, Marco Rampazzo. **O Ponto nodal “Rousseau” na visão política de Johaan Gottlieb Fichte**. DoisPontos. Curitiba, São Carlos, v. 16, no.1. p.24-39, agosto de 20219. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/download/59735/39284>. Acesso em: 02 dez. 2023.
- BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- _____. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.
- _____. **Estado, Governo, Sociedade**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira, Rio de Janeiro: 14 Ed., Paz e Terra, 1987.
- _____. **Teoria da política**. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- CASSIRER, Ernst. **A Questão de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon J. Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: UNESP, 1970.
- CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos**. Tradução de Leandro C.M. da Silva. São Paulo: Edipro, 2019.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. Vol. 1. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**, Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- DAHL, Robert A. **A democracia e seus críticos**. Tradução de Patrícia de Freitas Ribeiro. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes Ltda., 2012.

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Discurso editorial, 2009.

DIAS, Eberson Sena. **Concepção de homem do contrato social de Rousseau**. Revista Pandora Brasil, n.º34, 2011. Disponível em: <https://docplayer.com.br/11034226-Concepcao-de-homem-em-do-contrato-social-de-rousseau.html>. Acesso em: 02 dez. 2023.

DORNELLES, D.; CASSIONATO, F. C. L. **A extraordinária divisão política vertical de Clístenes na democracia direta da Grécia antiga**: uma reinvenção mais justa e igualitária. Revista Científica do UniRios, 2021. Disponível em: https://www.unirios.edu.br/revistarios/media/revistas/2021/29/a_extraordinaria_divisao_politica_vertical.pdf. Acesso em: 12 nov. 2023.

ESPÍNDOLA, de Arlei. **Rousseau: pontos e contrapontos**. 1. ed. São Paulo: Barcarolla, 2012.

104

FALABRETTI, Ericson Sávio. **A Linguística de Rousseau: a estrutura aberta e a potência criadora da linguagem**. Analytica. Rio de Janeiro, vol 15, n. 02, pp. 147-198, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/629>. Acesso em: 16 jan. 2024. Acesso em: 25 nov. 23.

FALABRETTI, Ericson Sávio. **Liberdade e democracia em conflito**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 32, n. 57, p. 886-908, set./dez. 2020. Disponível em: <http://doi.org/10.7213/1980-5934.32.057.AO07> ISSN 1980-5934. Acesso em: 03 dez. 2023.

_____. **O Contrato Social: os limites da unidade teórica e da revolução**. Revista de Filosofia Fortaleza. CE, V.4, N.8, Verão 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.23845/kalagatos.v4i8.5858>. Acesso em: 21 nov. 2023.

FORTES, L.R.S. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

_____. **O bom selvagem**. 1. ed., Paulo: FTD, 1989.

_____. **Rousseau: o bom selvagem**. 2a Edição, São Paulo: Humanitas. 2007.

FRANCO DE SÁ, A. **Rousseau e a questão da representação**. Revista Estudos Filosóficos (versão eletrônica) n° 12/2014. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/estudosfilosoficos/article/view/2134> Acessado: 20 fev. 2024

FRÖHLICH, S. **A Democracia a partir da concepção de Amartya Sen**. Revista Reflexões. Fortaleza-Ce - Ano 9, No 17 - Julho a Dezembro de 2020. Disponível em: <https://revistareflexoes.com.br/artigos/a-democracia-a-partir-da-concepcao-de-amartya-sen/>. Acesso em: 15 nov. 2023.

GATTI, Roberto. **Rousseau**. Tradução de Alessandra Siedschlag, São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2015.

HERÓDOTOS. **História**. 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico**. Tradução de João Paulo e Maria Beatriz Nizza da Silva. Editora Rideel, 2012.

JAEGER, Werner. **Paideia: A Formação do Homem Grego**. Tradução: Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

JAGUARIBE, Hélio. **O experimento democrático na História**. Em: JAGUARIBE, Hélio et al. **Brasil, sociedade democrática**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.

JAPIASSÚ, Hilton.; MARCONDES, Danilo. **Dicionário de filosofia básica**. Rio de Janeiro: 5a ed., J. Zahar, 2008.

J. J. B. Vicente. **Reflexões sobre o conceito de “estado de natureza” em Rousseau**. Revista Acadêmica Multidisciplinar, n. 38, junho – novembro ano

2018. Disponível em:

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Urutagua/article/view/42214>. Acesso em: 21 dez. 2023.

KANT, Immanuel. **A Religião nos limites da razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KLEINMAN, P. **Tudo o que você precisa saber sobre a filosofia**, Tradução de Cristina S. São Paulo: Editora Gente, 2014.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre Governo Civil**. Tradução de Magda Lopes e Maria Lobo da Costa, 3. ed., Petrópolis-RJ. Editora Vozes: Petrópolis, 2001.

MOSCATELI, Renato. **Rousseau frente ao legado de Montesquieu: imaginação histórica e teorização política**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: 2009. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v16i1.59713> Acesso em: 20 fev. 2024

MÜLLER, Friedrich. **Quem é o povo? A questão fundamental da democracia**. Tradução de Peter Naumann, São Paulo: Max Lemon, 3. ed., 2003.

_____. **Fragmento (sobre) o poder constituinte do povo.** Editora Revista dos Tribunais. Cap. 1. p. 19-36. 2003. Disponível em: <https://www.lexml.gov.br/urn/urn:lex:br:redes.virtual.bibliotecas:livro:2004;000694343>. Acesso em: 22 jan. 2024.

PATEMAN, Carole. **Participação e teoria democrática.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PISSARA, Maria C.P., **Rousseau a política como exercício pedagógico.** 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

PLATÃO. **República.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

REALE, G., ANTISERI, D. **História da Filosofia (Do Humanismo a Kant).** São Paulo: Paulus, 2005.

ROSS, Sir David. **Aristóteles.** Tradução de Luís Filipe Bragança S.S. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a D' Alembert sobre os espetáculos.** In: Obras. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Globo, 1958.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os Fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e artes.** Tradução de Lourdes Santos Machado. 3. ed. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Tradução de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre Economia Política.** Tradução de Maria Constança P. Pissara. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes de Bolso, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação.** Tradução de Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

SENNETT, Richard. **O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade.** Tradução: Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIMPSON, Matthew. **Compreender Rousseau.** Tradução de Hélio Magri Filho. Rio de Janeiro: Vozes Ltda., 2009.

SINGER, André. **Estado e democracia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

STRATHERN, Paul. **Rousseau 90 minutos.** Tradução de Maria Lúcia Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor Ltda, 2004.

VAUGHAN, C. E. **Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau**. Two Volumes. New York: Russel & Russel, 1960. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/philosophy/article/abs/studies-in-the-history-of-political-philosophy-before-and-after-rousseau-by-c-e-vaughan-ma-littd-edited-by-a-g-little-ma-fba-manchester-university-press-1939-two-volumes-pp-xxix-364-xxvi-336-price-25s-net/02170794F4F1A296569CCA71B873811E>. Acesso em: 14 mar. 24.