

JULIANA DE BARROS CEREZUELA

Jean-Jacques Rousseau e o Republicanismo: o ideal de participação política dos cidadãos no modelo rousseauniano de República.

Londrina

2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

JULIANA DE BARROS CEREZUELA

Jean-Jacques Rousseau e o Republicanismo: o ideal de participação política dos cidadãos no modelo rousseauiano de República.

Dissertação desenvolvida sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Raquel Kritsch e apresentada ao Curso de Pós-graduação, em Ciências Sociais, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Londrina

2006

COMISSÃO EXAMINADORA.

Prof.º Dr.º Cícero Romão R. Araújo.
Dept.º de Ciência Política
USP/São Paulo-Sp.

Prof.º Dr.º Ricardo Monteagudo.
Dept.º de Filosofia .
UNESP/Marília-Sp.

Prof.ª Dr.ª Raquel Kritsch.
Dept.º de Ciências Sociais.
UEL/Londrina-Pr.

Londrina,----- de -----de 2006.

À Julinha
que alegra e ilumina a
minha vida.

Meus agradecimentos:

À Raquel pela orientação, pela paciência, pelo apoio e compreensão à minha obstinação em estudar Rousseau. Agradeço também o carinho com que sempre respeitou minhas limitações e erros, da mesma forma que aplaudiu os meus acertos.

Ao professor José Mário Angeli, primeiro incentivador e cooperador.

Aos meus pais, pela confiança e respeito.

À vó Maria, pela acolhida, pelos quitutes.

A minha prima-irmã Silvana, que me ensinou a acreditar no poder das palavras.

Aos meus irmãos, Renata e Vinícius, pela torcida.

Aos colegas de mestrado, que dividiram comigo as mesmas dúvidas e esperanças: Christiane, Rita, Rogério e Juliano.

Agradeço apaixonada, em especial ao André, que mostrou ser um companheiro incondicional. Obrigada pelo carinho e confiança.

RESUMO

Este trabalho pretende analisar a noção de republicanismo presente na obra Jean-Jacques Rousseau. Acreditamos, contudo, que não existe apenas uma tradição republicana, mas várias tradições dentro das quais somos obrigados a nos mover. Assim, adotamos como guia o princípio de virtude e participação política da tradição republicana clássica, mais especificamente a que se refere à experiência romana. A questão da virtude e da participação política dos cidadãos nos assuntos do Estado e do governo foi analisada e compreendida em Rousseau como um dos mecanismos mais específicos do que o autor propõe chamar de *republicanismo*. Nosso objetivo é apontar como Rousseau articula uma proposta de participação política para os cidadãos do *Contrato Social*, e depois mostrar como o nosso autor propõe o mesmo princípio de participação política para o homem do *Emílio*. Partindo dessas análises, pretendeu-se verificar se há uma correspondência entre os ideais de participação política dos homens e dos cidadãos, e compreender como ambos operam, dentro da teoria rousseuniana, esse ideal republicano.

ABSTRACT

The present work intends to analyze the notion of republicanism in Jean-Jacques Rousseau's studies. We believe, however, there is not a republican tradition, but several traditions which we are obligated to move in. Thus, we adopted as a guide the principle of virtue and political participation of the classical republican tradition, in a more specified way which refers to roman experience. The matter of virtue and participation of citizens in State and government subjects was analyzed and understood in Rousseau as one of the more specified mechanisms than the author proposes to name *republicanism*. Our objective is to point how Rousseau articulates a purpose of political participation to citizen of the *Social Contract*, and then how our author propose the same principle of political participation to man of *Emílio*. From this analysis, it was intended to verify if there is a correspondence between the ideals of men's and citizen's political participation, and to understand how both operate, within the rousseaunian theory, this republican ideal.

“Dias inteiros de calma, noites de ardência, dedos no leme e olhos no horizonte, descobri a alegria de transformar distâncias em tempo. Um tempo em que aprendi a entender as coisas do mar, a conversar com as grandes ondas e não discutir com o mau tempo. A transformar o medo em respeito, o respeito em confiança. Descobri como é bom chegar quando se tem paciência. E para se chegar, onde quer que seja, aprendi que não é preciso dominar a força, mas a razão. É preciso, antes de mais nada, querer”.

(Amyr Klink. Cem dias entre céu e mar)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	14
1.1 O conceito de <i>República</i> na tradição clássica romana e as suas influências.	14
1.2 Cícero: <i>Da República</i>	20
1.3 Nicolau Maquiavel: <i>Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio</i>	29
1.4 O conceito rousseauiano de República.	38
CAPÍTULO II	43
2.1 A Monarquia Absolutista e a crítica Iluminista.	43
2.2 Os debates do Movimento Iluminista.	47
2.3 O diálogo de Rousseau com as idéias iluministas.	55
2.4 <i>O Discurso sobre a origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens</i>	59
CAPÍTULO III	73
3.1 Rousseau e a busca do fundamento legítimo para o poder do Estado.	73
3.2 O <i>Contrato Social</i> : o princípio da participação política dos cidadãos na República.	75
3.2.1. Os mecanismos que viabilizam a participação política dos contratantes na República.	79
3.2. 2 Os mecanismos de manutenção da participação política dos cidadãos na República.	83
3.3. A participação política e a virtude cívica no ideal republicano de Rousseau.	94
3.4 O <i>Contrato Social</i> e o <i>Emílio</i> : possibilidades de formação da consciência cívica no homem e no cidadão.	97
CAPÍTULO IV	100
4.1 <i>Emílio, ou da Educação</i> : o princípio da formação política no homem.	100
4.2 <i>Emílio</i> e o <i>Contrato Social</i> : a virtude cívica do homem no cidadão.	119
4.3 O amor à pátria como uma manifestação da virtude republicana em Rousseau.	127
Considerações Finais	135
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	141
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	143

INTRODUÇÃO

Ao propormos uma análise sobre a noção de republicanismo presente na interpretação de Jean-Jacques Rousseau acerca da política, sentimos imediatamente a necessidade de retomar algumas discussões sobre os conceitos republicanos clássicos. Acreditamos, contudo, que a mera referência ao passado republicano é por demais abstrata se tomada sem a precisão dos elementos teóricos que o constituem e que, por isso, pretendemos resgatar. Essa observação torna-se ainda mais óbvia quando se constata que não existe uma tradição republicana, mas sim várias tradições dentro das quais somos obrigados a nos mover.¹

Assim, pretendemos ter como guias os princípios de virtude e participação política da tradição republicana clássica, mais especificamente aqueles que se referem à experiência romana. Neste sentido, a noção de virtude, aliada à participação política dos cidadãos nos assuntos do Estado e do governo, deverá ser vista e compreendida em Rousseau como um dos mecanismos mais específicos do que o autor entende por *republicanismo*.

O republicanismo é, atualmente, de forma geral, uma teoria política que visa a resgatar o princípio de comprometimento dos indivíduos nos assuntos políticos e no destino comum de todos os envolvidos na comunidade. Munidos da compreensão desse conceito, buscamos textos e comentadores que nos auxiliassem a identificar esta noção no autor proposto. Neste percurso, deparamo-nos com uma grande quantidade de novas teorias e interpretações

¹BIGNOTTO, Newton. *Problemas atuais da teoria republicana*. In: CARDOSO, Sérgio (org). *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2004. p.19.

acerca do tema, algumas muito atuais e outras mais voltadas para o contexto clássico da Antigüidade.

Os textos que abordam os conceitos republicanos de participação política e virtude dentro do contexto da Antigüidade clássica oferecem reflexões instigantes para se entender a origem e o percurso do conceito republicano². Observamos, na leitura desses trabalhos, que há uma grande preocupação e curiosidade não só por parte de historiadores mas também de pensadores de várias áreas das ciências humanas em desvendar e ampliar o círculo de debates sobre o tema do republicanismo.

Já nos textos dos autores que fazem uma discussão mais atual sobre o tema, observamos que há várias teorias e formas de interpretação desta tradição republicana. Em geral, esses autores buscam inserir em seus escritos idéias e propostas da teoria clássica da república, como um modo de atualizar e revisar as perspectivas das formas atuais de exercício democrático do poder político, e de forma mais específica a questão da participação política.

Assim, em virtude desta diversidade de abordagens, nossa tarefa aqui foi a de revisitar Jean-Jacques Rousseau a partir do contexto dos debates republicanos clássicos, procurando compreender como e partir de que matrizes ele constrói o seu próprio modelo republicano.

Neste sentido, nosso trabalho se apóia em textos que tratam da história do contexto político do período republicano clássico — romano, em específico — e nas obras políticas básicas de Rousseau. Nosso objetivo é assim buscar compreender a “construção” de um ideal republicano na proposta política de

²Podemos observar que atualmente há um grande grupo de pesquisadores que se dedicam ao estudo do pensamento republicano, como se pode verificar, inclusive, em trabalhos de Ciência Política recentemente apresentados, como os de Cícero Araújo (tese de livre docência: *Quod Omnes Tangit*: Fundações da República e do Estado, 2004). [mimeo], e Paulo Levorin (tese de doutorado: *A República dos Antigos e dos Modernos*, 2001). [mimeo].

Rousseau, mais especificamente de suas noções de participação política e de virtude, baseadas nos conceitos clássicos de república.

Não pretendemos, contudo, neste trabalho, estabelecer um diálogo entre a teoria republicana de Rousseau e a tradição republicana como um todo, nem tampouco confrontar as idéias republicanas de Rousseau com os debates neo-republicanos e com as novas interpretações do republicanismo.

Deste modo, para dar forma ao nosso trabalho, buscaremos resgatar, no primeiro capítulo, algumas noções da teoria republicana clássica, particularmente da teoria romana, a fim de delinear o fundamento primordial da sua experiência republicana. O passo seguinte será, partindo do princípio republicano romano, apontar a percepção desta noção republicana em dois momentos históricos específicos: na Antigüidade clássica e na Idade Moderna.

Assim, para analisarmos a “evolução” e a “adaptação” do conceito romano de república, tomaremos as obras de Cícero, Maquiavel e Rousseau. Pretendemos com isto evidenciar a influência da noção de república na construção e na elaboração das propostas políticas dos referidos autores e como cada um, em seu próprio tempo e contexto histórico, busca na experiência romana, a possibilidade de diálogo.

No capítulo seguinte, pretendemos expor algumas questões relativas ao contexto histórico em que Rousseau esteve inserido, como uma forma de elucidar os conflitos que envolviam os debates políticos do século XVIII francês e que, conseqüentemente, inspiraram o modelo da teoria republicana de Rousseau.

Para tanto, procuramos situar Rousseau dentro dos debates de seu tempo, de forma a compreender a íntima correspondência de sua teoria com as questões imediatas de sua época, o que nos permite perceber que seus escritos teóricos

tentam solucionar, em primeiro lugar, os problemas concretos de um momento histórico específico.

No terceiro capítulo, procuraremos elucidar como Rousseau constrói o exemplo de formação de uma comunidade republicana. Em sua obra *O Contrato Social*³, Rousseau estabelece as premissas de um modelo de governo legítimo, o qual, através da suposição da deliberação por toda a comunidade política, suscita as regras da vontade geral e, com isto, determina a vontade deverá guiar o Estado. Buscaremos compreender de que modo os ideais de participação política do republicanismo rousseauiano encontram-se consubstanciados na virtude cívica dos cidadãos, que operam por meio da “ação soberana” a elaboração das leis que regulam e defendem os interesses comuns da comunidade.

O quarto capítulo é destinado a tratar a proposta de participação política na teoria republicana de Rousseau, o que será feito por meio das obras *Contrato Social* e *Emílio*, ou *Da educação*. Nosso objetivo aqui é apontar como Rousseau articula uma proposta de participação política para os cidadãos do *Contrato Social*, para depois mostrar como o nosso autor propõe o mesmo princípio de participação política para o homem do *Emílio*.

Partindo dessas análises, o próximo passo será verificar se há uma correspondência entre os ideais de participação política dos homens e dos cidadãos, e compreender como ambos operam, dentro da teoria rousseauiana, esse ideal republicano. Por fim, deter-nos-emos na análise de como Rousseau estabelece uma idéia de destino comum entre os homens para justificar a defesa dos interesses comuns da comunidade.

³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Tradução de Antonio Pádua Danesi. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CAPÍTULO I

1.1 O conceito de *República* na tradição clássica romana e as suas influências.

Nos debates atuais sobre o republicanismo, é freqüente encontrarmos a identificação de alguns conceitos e questões próprias da tradição republicana clássica com a realidade política concreta de nosso tempo. Há amiúde uma tentativa de “resgatar” o conteúdo primordial de alguns desses conceitos para que possamos melhor caracterizar as propostas e os significados que o ideal de república assume na atualidade.

Embora não seja possível falar de republicanismo como uma corrente única de pensamento, guiada por um só projeto político, o fato é que o retorno à tradição republicana significa pelo menos o retorno a uma série de debates e à preocupação com a esfera pública, pensada como lugar da efetiva ação dos cidadãos.⁴

Neste sentido, as referências que podemos buscar como apoio para a compreensão dos conceitos e dos ideais do republicanismo são aquelas que derivam das interpretações e reflexões feitas sobre as experiências, as ações políticas e os fatos históricos. Partindo desse pressuposto, pretendemos delimitar e decifrar o conteúdo teórico e prático de alguns conceitos ligados ao ideal republicano, definidos a partir da tradição republicana clássica, surgida com a

⁴ BIGNOTTO, Newton. *Problemas atuais da Teoria Republicana*. In: CARDOSO, Sérgio. *Retorno ao Republicanismo*. Belo horizonte: Ed UFMG, 2004. p.19.

experiência romana, e que dizem respeito fundamentalmente à noção de defesa do interesse e bem comum da comunidade política.

Para traçarmos este percurso, partimos da origem clássica do termo “república”, buscando compreender por meio deste conceito o significado inicial do ideal de República para a tradição ocidental. Nosso propósito aqui é o de esclarecer, através do significado clássico de república, como essa definição assume e agrega outras características ao longo da história, mais precisamente na Antigüidade e na Modernidade.

O termo *res publica* surgiu na Antigüidade romana, para nomear uma forma de organização política que substituiu a monarquia. A idéia de *res publica* em Roma sugere um movimento contra a tendência da usurpação do poder político por parte de quem está no governo, ou seja, contra a apropriação do bem comum como patrimônio privado, seja pelo monarca seja por qualquer outro governante. O bem comum pode aqui ser interpretado como sendo a função principal do Estado.⁵ Os que se voltavam contra a monarquia queriam que o Estado fosse dirigido e administrado em benefício do público, ou seja, em benefício de todos e não apenas do rei.

Neste sentido, o termo *res publica* pode ser melhor compreendido segundo o critério de significação terminológica. O critério de definição da monarquia é diferente do da república. “Monarquia se define por quem manda: significa o poder (arquia) de um só (mono). República não determina quem manda, mas para quem manda: *res* (coisa) *publica* (povo), ou seja, o poder na República está a serviço do bem comum, da coisa coletiva ou pública”.⁶ O poder, portanto, deve estar a serviço do Estado pelo benefício do povo.

⁵ Estado é aqui entendido como uma “sociedade politicamente organizada”.

⁶ RIBEIRO, Renato Janine. *A República*. São Paulo: Publifolha, 2001. p.18.

Na experiência romana, o período monárquico teve sua fundação determinada, segundo o consenso de algumas fontes históricas⁷, em meados do século VIII a.C. (afirmam alguns, 753 a.C.) e durou até o ano 509 a.C., período marcado pela transição à República. Como característica do poder monárquico, pode-se mencionar como a principal o fato de que o poder político estava concentrado nas mãos do rei, e somente a ele cabia a administração do Estado. A relação entre o rei de Roma e o povo era considerada análoga à relação entre senhor e escravo. O estado de opressão e arbitrariedade gerava nos diversos estamentos um sentimento de inconformidade e revolta.

A debilitação da realeza romana, a partir de fins do século VI a.C., foi resultado de um processo que, devido a vários fatores, levou à substituição gradual da realeza por um regime baseado em magistrados.⁸ O regime republicano acabou com a realeza e instituiu, em seu lugar, magistraturas que constituíam cargos anuais com mais de um ocupante para que o poder não ficasse concentrado nas mãos de uma só pessoa.

Políbio⁹, um historiador grego, estudou a história da República romana, procurando analisar o funcionamento de suas instituições políticas a fim de compreender seus sucessos. No período republicano, o governo romano era composto por dois Cônsules, pelos Senadores e pelos Tribunos da Plebe. Cabia a

⁷ Cabe lembrar que a reconstrução explicativa de qualquer sociedade antiga, segundo Norma Musco, envolve dificuldades em relação à natureza, escassez e valor histórico do material a ser investigado. As fontes escritas são repletas de detalhes imaginativos, adaptações do repertório mítico e história dos gregos à realidade romana. Neste sentido, a investigação histórica das sociedades antigas, além de exigir o exame de documentação de natureza diversa, necessita do auxílio das ciências afins, principalmente da Arqueologia, para a confirmação das conclusões alcançadas (Musco: 1988; 6). Com base nesta argumentação, o consenso que determina o período de fundação da República romana está apoiado no processo de verificação da repetição do mesmo dado.

⁸ Magistrados eram funcionários públicos revestidos de autoridade judicial ou administrativa.

⁹ Políbio (204 a.C.-122 a.C.), autor de *Histórias*, foi um historiador grego da Arcádia que viveu em Roma em meados do século II a.C., tendo sido um dos pioneiros – e o mais influente na posteridade moderna – em estabelecer um nexos entre os sucessos romanos e as características de suas instituições políticas.

cada uma dessas instituições uma parcela do poder, que antes estava centralizado na monarquia. Desta forma, a organização do poder político estava distribuída, impedindo que o poder político fosse usurpado em benefício particular de uma categoria em especial ou de uma pessoa.

Os Cônsules, os dois principais magistrados, detinham o poder militar (*potestas*) e a autoridade administrativa (*auctoritas*) e eram eleitos pelo Senado. O Senado já existia no período monárquico, mas adquiriu maior importância com a República, já que neste regime era o Senado que escolhia os Cônsules. Os Tribunais da Plebe eram magistrados eleitos pelos homens cidadãos da república e defendiam os interesses do povo.¹⁰

Políbio considerou o sistema de governo romano ideal porque conseguiu ser a combinação dos três regimes políticos, formando uma constituição¹¹ mista. Afirmou que a constituição romana tinha três institutos políticos soberanos: o Consulado, revestido de caráter monárquico; o Senado, representando um governo de tipo aristocrático; e o poder do povo, evidenciando uma democracia.

Políbio conclui que as atribuições de cada um desses institutos, entendidos como uma fonte de poder, agindo de forma equilibrada, exercia controle efetivo de um sobre o outro. Deste modo, o ideal republicano de bem comum estaria preservado, pois essa forma de organização e distribuição do poder político garantia que os interesses públicos fossem assegurados e livres de usurpações.

Como afirma Hanson¹², uma das características da política republicana é a subordinação dos diferentes interesses ao bem comum, ou o que é do interesse

¹⁰ MUSCO, Norma,. op cit. p. 13

¹¹ Constituição é aqui descrita não como a lei fundamental que regula os direitos e deveres do cidadão em relação ao Estado mas como uma forma de organização política que agrega várias características e formas de governo.

¹²HANSON, Russell L. “*Republicanism*”. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy. London-New York: Routledge, 1998.

de todos os cidadãos. Para assegurar esse resultado, o governo numa república nunca pode ser o garantidor exclusivo do interesse de alguém ou de uma ordem social: ele deve ser sempre controlado coletivamente pelos representantes dos grupos majoritários numa sociedade. Governos republicanos supõem, portanto, algum grau de compartilhamento de poderes.¹³

Assim, manter um adequado equilíbrio de poder político em relação aos interesses dos diferentes partidos é o maior problema dos republicanos. Uma ou outra facção até pode vir a controlar o governo e usá-lo para perseguir seus próprios interesses, ao invés de usá-lo para o bem comum. Para prevenir os inconvenientes causados pelo facciosismo, os teóricos republicanos desenvolveram uma variedade de estratégias: um sistema constitucional baseado no sistema de freios e contra-pesos ou ainda a distribuição de terra e de outras formas de propriedade.

Outros autores, entre os quais Rousseau, propuseram, entre outros instrumentos, a promoção de religiões cívicas, a fim de vincular povos diversos. Todos esses métodos, no entanto, aceitam como inevitáveis os conflitos de interesses e vêem a necessidade de acomodá-los politicamente. Pode-se observar assim que a vida cívica é o coração do republicanismo.¹⁴

Republicanism envolve uma variedade extraordinária de sentimentos, tendo sido abraçado em algumas das mais famosas obras políticas e experiências históricas, como a *Politeia* de Platão, a Roma de Cícero, a Florença de Maquiavel, a *Oceana* de Harrington, o governo representativo de Thomas Paine ou ainda a vontade geral de Jean-Jacques Rousseau.

¹³ Numa república democrática, por exemplo, as maiorias políticas têm de dividir o poder com as minorias para que se realize o bem comum.

¹⁴HANSON, op. cit., idem.

Por isso mesmo, os autores republicanos divergem enormemente em termos de concepção política, podendo ser encontrados num espectro que vai desde uma posição que quase beira o Absolutismo até a defesa extremada da idéia de governo da maioria. A diversidade política dos republicanos surge de concepções diferentes do bem público, seu objeto primeiro em qualquer tempo e lugar.

O ideal da *Politeia* de Platão, por exemplo, foi pensado para ser o bem para todos os habitantes da *polis*, e não só para aqueles que governavam. Por essa mesma razão, Cícero chamou-o de *res publica*, um termo latino que se refere aos “assuntos/negócios públicos”. Cícero, por sua vez, em seu *Da República*, oferece uma versão própria do regime político justo, ampliando os modos pelos quais diferentes povos de um vasto império poderiam ser beneficiados por uma ordem jurídica comum, que iluminaria a visão de que pessoas diferenciadas por status, privilégios e deveres poderiam vir a ser unidas em termos de espírito, lei e lealdade política.¹⁵

Entretanto, republicanos de todas as correntes estão comprometidos com uma ordem pública na qual todo cidadão tem uma posição ou lugar definidos. Associado a esse lugar na comunidade estão responsabilidades específicas, como por exemplo a defesa da pátria bem como certos direitos ou as proteções legais para os cidadãos e sua propriedade. Contanto que todos os cidadãos assumam seus lugares e executem o papel a eles designado na vida cívica, o bem público está assegurado e a justiça prevalece.

A experiência romana mostrava que a defesa do bem comum, ou da *res publica*, dependia da participação ativa dos cidadãos no espaço comum que os

¹⁵Idem.

integrava. O modelo republicano de Roma serviu de norte para outras formas de projeção do ideal de República, ou *res publica*, que aqui foi definido, de maneira genérica, como sendo a comunidade politicamente organizada para a defesa dos interesses comuns.

Muitos pensadores e estudiosos releeram a história da República romana e deram, cada qual, a sua interpretação e o seu veredito; mas, em geral, não puderam escapar da sua definição essencial: “*uma forma ideal de Estado fundada sobre a virtude dos cidadãos e sobre o amor à pátria*”.¹⁶

Para visualizarmos as diferentes interpretações e contribuições que alguns pensadores anteriores a Rousseau ofereceram ao tema republicanismo ao longo da história, elegemos dois pensadores e suas obras mais significativas sobre o tema “República”: Marco Túlio Cícero em seu *Da República* (55 a.C.); e Nicolau Maquiavel e seu *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* (1513-1519).

Estes autores se debruçaram sobre a experiência republicana em Roma e aplicaram-na aos seus respectivos contextos, criando em alguns casos uma possibilidade de vivência republicana adaptada. Grande parte de seus tratados são na realidade reflexões sobre a possibilidade de se pensar um modelo e uma estrutura republicana para as suas realidades históricas concretas. Usam a República romana como espelho, mas esperam ver refletido um modelo próprio e dinâmico, compatível com os problemas históricos concretos.

1.2 Cícero: *Da República*.

¹⁶ BOBBIO, Norberto e VIROLI, Maurizio. *Diálogos em Torno da República*. Rio de Janeiro: Campus, 2002. p.11.

Marco Túlio Cícero (106 - 43 a.C.) foi cônsul na República romana. Foi também professor de filosofia, alcançando mais êxito nesta profissão do que na função política. Após o período do exercício de sua magistratura, sob a influência das leituras feitas sobre as obras de Políbio, Cícero escreve um tratado político com a pretensão de analisar as origens da grandeza da República romana. Este foi o projeto defendido na obra *Da República*¹⁷, escrita em 55 a.C.

Cícero não pretendia instituir novas regras para a República, mas repetir as opiniões dos eminentes e sábios homens da história da República romana. Para isso, analisa então o modelo de República que os romanos cultivaram, na tentativa de enaltecer os aspectos que ele julgava sábios e virtuosos. Esta obra foi escrita em forma de um diálogo entre várias figuras importantes da vida política e social de Roma.

A obra é organizada em seis livros nos quais são debatidas algumas questões consideradas fundamentais para se compreender a grandeza e a organização da República romana. O texto envolve questões como: a forma de governo apropriada, a tradição como fator determinante do destino próspero, a justiça tratada como uma questão natural e convencionada, e a educação e os costumes, como mecanismos que perpetuaram a ação republicana dos cidadãos de Roma.

Cícero no Livro I inaugura sua análise, definindo conceitualmente a República:

“É, pois, a República coisa do povo, considerando como tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos para o isolamento e para a vida errante,

¹⁷ Usaremos, para citar passagens desta obra, a referência *DR*, seguido dos Livros, capítulos e páginas utilizadas.

mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, leva a procurar o apoio comum”.¹⁸

Com base nessa definição, Cícero delimita o seu campo de análise, demonstrando que a “República” é um princípio de união e comunhão que, compartilhado por toda a comunidade politicamente organizada, visava a dirigir e a orientar as ações e sentimentos dos homens em vista do bem geral e da coisa pública. A República constitui assim o princípio orientador da administração e da direção de um Estado.

Para Cícero, os homens possuem um sentimento natural que os inclina à associação. Mas dessa tendência natural surgem algumas necessidades que os homens, mais uma vez, naturalmente tendem a resolver de forma apropriada aos seus interesses. “Formadas assim, naturalmente, essas associações estabeleceram domicílio num lugar determinado; depois, esse domicílio comum, conjunto de templo e praças e vivendas, fortificado pela situação natural, já os homens, tomou o nome de cidade ou de fortaleza”.¹⁹

Todo povo, isto é, toda sociedade fundada com as condições expostas e toda cidade, ou, o que é o mesmo, toda constituição particular de um povo, toda coisa pública, necessita, para ser duradoura, ser regida por uma autoridade inteligente que sempre se apóie sobre o princípio que presidiu a formação do Estado.

A forma de governo, ou a autoridade que deve presidir a República deve, antes de tudo, conservar o princípio que fundou o Estado, no caso, o princípio de utilidade comum. Nesse ponto, Cícero expõe quais as possibilidades de governo

¹⁸DR, L I, cap XXV, p.27.

¹⁹DR, L I, cap IV, p.12.

e quais são os princípios que as permeavam para determinar qual é a forma de autoridade e, portanto, de governo favorável à República.

“Pois bem: esse governo pode atribuir-se a um só homem ou a alguns cidadãos escolhidos pelo povo inteiro”.²⁰ Quando a autoridade está nas mãos de um só, continua Cícero, chamamos a esse homem de rei e ao poder monarquia; uma vez confiada a supremacia a alguns cidadãos escolhidos, a constituição se torna aristocrática; enfim, a soberania popular, conforme a expressão consagrada, é aquela em que todas as coisas residem no povo.

E, se o laço que primitivamente fez com que os homens se agrupassem em sociedade pelo bem público permanece em todo o seu vigor, insiste ele, cada uma dessas formas de governo, sem ser perfeita nem a melhor possível, parecerá menos suportável e fará sua eleição incerta entre as outras; de fato, um rei justo e sábio, um número eleito de cidadãos distintos, o próprio povo, embora tal suposição seja menos favorável, pode, se a injustiça e as paixões não o estorvam, formar um governo em condições de estabilidade.²¹

Cícero, ao descrever as formas de governo, argumenta que cada uma possui um valor e uma natureza determinada pelo poder que a dirige. Nesse sentido, a escolha da forma de governo deve estar de acordo com os objetivos previstos por seu povo.

“A liberdade, por exemplo, só pode existir onde o povo exerce a soberania; não pode existir essa liberdade, que é de todos os bens o mais doce, quando não é igual para todos. Como revestirá esse caráter augusto, não já numa monarquia, em que a escravidão não é equívoca nem duvidosa, mas nos próprios Estados em que todos os cidadãos se chamam livres, porque têm o direito de sufrágio, delegam o comando e se vêem solicitados para a obtenção das magistraturas? O que se lhes dá, dever-se-ia dar sempre. Como obter jamais para si mesmos essas distinções de que dispõe? Porque estão excluídos do comando, do público conselho, das

²⁰ Idem.

²¹ Ibid, p.27.

preeminências dos juízes e tribunais açambarcados pelas famílias antigas e poderosas”.²²

Para Cícero, a soberania popular não somente é a forma de governo da liberdade como também da probidade, ou seja, da virtude moral que não permite que se faça uso privado das influências públicas, pois é o povo que simplesmente dirige o governo; e para eles não interessa o bem privado, somente o público, o que pode ser compartilhado por todos igualmente.

“Quando reina a concórdia, nada existe de mais forte, nada mais duradouro do que o regime democrático, em que cada um se sacrifica pelo bem geral e pela felicidade comum. Pois bem: a concórdia é fácil e possível quando todos os cidadãos colimam um fim único; as dissensões nascem da diferença e da rivalidade de interesses; assim, o governo aristocrático nunca terá nada de estável, e menos ainda a monarquia”.²³

Com essa passagem podemos observar que Cícero guarda uma grande simpatia e admiração pela forma de governo popular, ou democrática. Todo povo livre, ou seja, todo povo que está sendo governado pela democracia, ou soberania popular, pode escolher os seus magistrados, pois sabe que a preservação e manutenção da República depende da sabedoria e virtude dos seus chefes.

“O que pode haver de mais belo e preclaro do que a virtude governando a República? Que é mais admirável do que esse governo quando o que manda não é escravo de paixão alguma e dá o exemplo de tudo o que ensina e preconiza, não impondo ao vulgo leis que é o primeiro a não respeitar, mas oferecendo como lei viva, a própria existência aos seus compatriotas?”²⁴

Embora tenha tratado e explicado detalhadamente algumas características do governo democrático, citando outras do governo aristocrático e monárquico, Cícero não prefere nenhuma dessas formas isoladamente, assumindo, com os

²² *DR*, L I, cap XXXI, p.29.

²³ *DR*, L I, cap XXXII, p.29.

²⁴ *DR*, L I, cap XXXIV, p.31.

gregos, que todas elas podem degenerar em seus opostos, conduzindo os governados à vida sob regimes despóticos.

Seu projeto é um regime do qual participem todas as formas de governo, pois cada forma de governo possui características que, operando em conjunto, garantiriam segurança, prosperidade e liberdade para a República. “A monarquia nos solicita pela afeição; a aristocracia, pela sabedoria; o governo popular, pela liberdade”.²⁵ A constituição mista é, portanto, a proposta de governo ideal para a República.

No segundo livro, Cícero apresenta uma espécie de reescritura da história romana, desde a sua fundação até a República. Sua intenção era demonstrar que Roma possuía uma garantia histórica de acesso ao verdadeiro Estado, ou seja, que sua experiência histórico-política indicava que os homens estavam sendo preparados e orientados a pensar e a agir de acordo com a pretensão republicana.

Para Cícero, um Estado em que os direitos e as prerrogativas não estão num equilíbrio perfeito, em que os magistrados não têm suficiente poder, bastante influência as deliberações dos nobres e o povo um bom quinhão de liberdade, não pode ter estabilidade nem permanência. Neste sentido, segundo Cícero, o sucesso da República romana vem do acerto histórico que manteve a estabilidade entre direitos e necessidades.

No terceiro livro, Cícero trata da questão da justiça. Sua reflexão se volta para a origem da noção de justiça, a fim de determinar se ela repousa sobre a natureza ou sobre uma relação de forças convencionais. E argumenta: se o senso de justiça que o homem possui é inato, ou seja, se está presente em sua

²⁵ *DR*, L I, cap XXXV, p. 32.

natureza, não há necessidade de sancionar direitos, pois cada um saberia instintivamente como proceder, e os direitos seriam infalivelmente iguais para todos.

Mas se o homem bom e justo deve obedecer às leis, quais leis deve ele obedecer, pergunta-se o pensador romano. Para Cícero, não há direito natural; e portanto não há justo por natureza. Mas, embora não haja uma justiça natural, o homem deve manter-se atento para uma outra possibilidade de justiça que não é posta em vigor pelas leis convencionais. E explica:

“Direis, talvez, que, se as leis mudam, todo cidadão verdadeiramente virtuoso nem por isso deve deixar de seguir e observar as regras da eterna justiça, em lugar das de uma justiça convencional, posto que dar a cada um seu direito é próprio do homem bom e justo”.²⁶

A noção de justiça à qual Cícero se refere não é a justiça em termos jurídicos — leis fundamentais que regulam a sociedade política —, embora em sentido normativo possua o mesmo efeito. “Existe uma lei verdadeira, a razão justa, de acordo com a natureza universal, imutável, eterna, cujas ordens convidam ao dever, cujas proibições afastam do mal”.²⁷

A razão reta, conforme a natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, ensina ele, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandatos, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus.

Essa lei, continua Cícero, não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada; não podemos ser insensatos de seu cumprimento pelo povo nem pelo senado; não há que procurar para ela outro comentador nem intérprete; pois é uma lei sempiterna e imutável, existente entre todos os povos e em todos

²⁶ *DR*, L III, cap VIII, p.71.

²⁷ *DR*, L III, cap XVII, p.75.

os tempos; uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação.²⁸

Cícero fala de uma espécie de religião civil, que não visava a ser um elo de ligação entre os homens e um ser divino, ou mitológico. O tipo de religião civil que Cícero apregoava liga-se à consciência a um tipo de censura contra atitudes inconvenientes para a República. Com essa afirmação, Cícero ressalta o verdadeiro caráter republicano: o bem comum. Preso a esse princípio, o homem não pensa e não planeja outra atitude que não seja favorável a todos na sua comunidade. Mesmo que as leis se modifiquem ao longo dos tempos, a virtude republicana será, como quer Cícero, o ponto de harmonia e sustentação do governo.

Por fim, nos livros quarto e quinto, Cícero tratará da educação e dos costumes. E lá ele afirma: “Se Roma existe, é por seus homens e seus hábitos”.²⁹

E adiante:

“Com efeito: sem nossas instituições antigas, sem nossas tradições veneradas, sem nossos singulares heróis, teria sido impossível aos mais ilustres cidadãos fundar e manter, durante tão longo tempo, o império de nossa República. Assim, antes da nossa época, vemos a força dos costumes elevar varões insignes, que por sua parte procuraram perpetuar as tradições dos seus antepassados”.³⁰

Este foi o sustentáculo da construção e edificação da República. A reverência aos costumes e aos hábitos virtuosos, que foram transmitidos pela educação e pela tradição; foi o que garantiu aos cidadãos uma vida pura e

²⁸ Idem.

²⁹ *DR*, L V, cap I, p.83.

³⁰ Idem.

honesto na sociedade. Esse é o modo de vida que os indivíduos esperam da República, e que a República deve guardar por meio de suas instituições e leis.

“O político hábil procura fortificar esse instinto (de obediência e reverência aos hábitos e à educação, costume e hábitos) com a opinião, com as instituições, com os costumes, para que a consciência do dever seja, antes que o temor, um poderoso freio”.³¹

Os costumes e os hábitos ou a educação, organizam a vida social e política da República; e a sua manutenção é o que reforça os laços republicanos. “Em suma, não há felicidade sem uma boa constituição política; não há paz, não há felicidade possível, sem uma sábia e bem organizada República”.³²

No livro VI, Cícero reforça o instinto republicano de virtude e abnegação em favor da pátria e do bem comum, através de uma predestinação divina. Ele procura demonstrar que a recompensa e a glória, que sempre foram vistas como uma pretensão imortal, a serem alcançadas pelos homens após a morte, são na realidade objetivos que devem ser perseguidos durante a existência terrena. A glória e a recompensa dependem das ações humanas praticadas na terra, no sentido de aprimorar as virtudes morais e também as civis.

“Exercita-a, pois, nas coisas melhores, e fica sabendo que nada há de melhor do que o que tende a assegurar o bem-estar da pátria; agitado e exercitado o espírito nessas coisas, voará veloz para este santuário, que deve ser e foi sua residência, e ainda virá mais depressa se, em sublimes meditações, contemplando o bem e o belo, romper a prisão material que o prende”.³³

Cícero procurou com esse tratado histórico-político não apenas enaltecer os aspectos virtuosos e sábios da República romana mas também demonstrar que esses aspectos estavam fundados nos princípios do bem comum e do

³¹ DR, L V, cap V, p.85.

³² Idem.

³³ DR, L VI, cap XIX, p.94.

interesse coletivo. A força da República romana estava justamente em colocar estes ideais no norte da administração do Estado.

A glória e a prosperidade de Roma, no período republicano, dependeu da participação e da deliberação de seu povo nos assuntos do Estado, ou seja, nos assuntos da comunidade politicamente organizada. Em seu *Da República*, o pensador romano oferece-nos um testemunho significativo sobre a organização do conceito “república”, iluminando a compreensão que a modernidade terá do termo “republicanismo”.

1.3 Nicolau Maquiavel: *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio.*³⁴

Nicolau Maquiavel (1469-1527) viveu durante a Renascença italiana, tendo trabalhado como Chanceler e secretário das milícias. Neste período, a Itália se encontrava em grande desordem. Não havia um órgão político centralizado e a multipolarização do poder abria espaço para que os pequenos principados sofressem com as tiranias despóticas das casas reinantes. A Itália encontrava-se assim desarmada política, militar e institucionalmente pela ausência de uma liderança central e incontestável e pela fragmentação do Estado.

É dentro deste horizonte de preocupações que Maquiavel escreve suas obras políticas. Os resultados das suas reflexões sobre o contexto político da Itália estão materializados sobretudo em duas de suas obras: *O Príncipe* (1513), e

³⁴ Usaremos para citar as passagens desta obra a referência: *D*, seguido dos Livros, capítulos e páginas utilizados.

nos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*³⁵ (1513-19). Nessas duas obras, e de maneira ainda mais especial n' *O Príncipe*, Maquiavel procura circunscrever o que é a política, em seu caráter puro e irreduzível.

A primeira obra trata de como a Itália poderia vir a ser unificada e fortalecida pelo poder de um Príncipe, que deveria, em essência, ser capaz de solucionar os problemas concretos da época. Já o segundo livro parece ter o objetivo de espelhar o futuro da Itália, ou ao menos de suas cidades-república, na tradição das grandes Repúblicas do passado, como a de Roma.

Nos *Discursos*³⁶, Maquiavel vai retomar algumas considerações feitas por Tito Lívio acerca da República romana e conduzirá sua reflexão apontando as características que ele julga mais apreciáveis e aconselháveis para a elaboração do seu modelo republicano. Roma é considerada um modelo para Maquiavel não porque ela tenha tido uma fundação perfeita, mas porque ela foi capaz de operar transformações profundas no âmbito político ao longo dos séculos sem arruinar-se. Como Roma fora bem-sucedida na implementação de tais mudanças, suas características e instituições eram de grande interesse para Maquiavel, que queria ver transformada a constituição política da Itália.

A obra é dividida em três Livros: no Livro I, Maquiavel trata de como começaram as cidades, e de como Roma teve o seu início; no Livro II, são abordadas as questões relativas à honra do passado romano; e, no Livro III, Maquiavel descreve os fatores que organizaram a República romana. Apesar da riqueza dos escritos, aqui nos deteremos em comentar os livros e capítulos mais relevantes ao nosso objetivo: descrever o modelo republicano que Maquiavel pretende sugerir para organizar as cidades-república italianas.

³⁵ Tito Lívio, nascido no século primeiro antes de Cristo, foi um dos maiores historiadores de Roma. Escreveu sobre a História da República romana

³⁶ *Discorsi*, como também é chamada a obra *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*.

Na introdução do primeiro Livro da obra, Maquiavel justifica seu propósito de reviver a experiência republicana de Roma, apontando tal atitude como sensata e lúcida, pois as experiências dos antigos, insiste ele, podem orientar e acrescentar virtudes à experimentação dos modernos.

No primeiro capítulo, Maquiavel descreve como começaram as cidades e como Roma teve seu início. O autor procura construir, juntamente com a reconstituição da experiência romana, as características iniciais necessárias para que a Itália se torne uma república unificada. As cidades, descreve ele, podem estabelecer-se: pela união dos cidadãos visando maior segurança; pelos estrangeiros que querem assegurar o território conquistado e estabelecer ali colônias; ou mesmo a fim de exaltar a glória do Príncipe.

As Repúblicas nascem com o surgimento das cidades, e podem ser constituídas de três formas: como uma monarquia, aristocracia ou como governo popular. Para estabelecer a ordem numa cidade, deve-se escolher, entre essas três espécies, a que melhor convém a seus objetivos. Mas Maquiavel adverte que estas três formas de governo podem, se não forem bem administradas, degenerar em outras três: a monarquia se transforma em despotismo; a aristocracia em oligarquia; e a democracia em permissividade.

“Por isso, todos os legisladores conhecidos por sua sabedoria evitaram empregar exclusivamente qualquer uma delas, reconhecendo o vício de cada uma. Escolheram sempre um sistema de governo de que participavam todas, por julgá-lo mais sólido e mais estável: se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente”.³⁷

Esta opinião está fundamentada na experiência romana que possuía um sistema de administração em que todas as formas de governo estavam

³⁷ D, cap 2º , p.25.

representadas pelas agências soberanas do governo: o consulado, que preservava o caráter monárquico; o senado, que representava um governo aristocrático; e o poder do povo, que equivalia a uma democracia. O equilíbrio dos três poderes por meio de uma constituição mista, segundo Maquiavel, fez com que nascesse uma república perfeita.

Nos capítulos terceiro e quarto, Maquiavel vai comentar os acontecimentos que aperfeiçoaram o governo da República romana. O ponto inicial do seu argumento está fundado no conflito entre a plebe e o Senado, que teve como resultado a criação dos Tribunos da Plebe, uma categoria de magistrado responsável pela defesa dos interesses da camada popular. A desunião entre o povo e o Senado foi a causa da grandeza e da liberdade da República romana, pois, desse conflito, surgiram leis e instituições favoráveis à liberdade de todos, ou seja, favoráveis ao bem comum.

A liberdade é o assunto dos capítulos quinto e sexto. Maquiavel indaga sobre a quem confiar a defesa da liberdade: se aos aristocratas ou ao povo. E responde:

“Se considerarmos o objetivo da aristocracia e do povo, perceberemos que na aristocracia há sede do domínio; no povo, percebemos o desejo de não ser degradado — portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos do que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade”.³⁸

A liberdade, portanto, para Maquiavel deve ser confiada àqueles que têm maior interesse em protegê-la. No caso, deveria a liberdade estar sob a vigilância do povo, pois a aristocracia poderia mais facilmente do que o povo usurpá-la em benefício próprio, cumprindo assim o seu objetivo de domínio.

³⁸ D, cap 5º, p.33.

No sétimo e oitavo capítulos, Maquiavel trata da acusação pública como meio necessário para a manutenção da liberdade na república. A acusação pública é uma instituição que tem efeitos importantes para a república. Os cidadãos, temendo ser acusados, não ousam atentar contra a segurança do Estado; além disso, a acusação disponibiliza legalmente um espaço público, onde o povo pode, através de um meio legal, manifestar sua cólera e indignação por algo que não convém à república, regulando assim os objetivos do seu governo.

Dos capítulos 11^o ao 13^o, Maquiavel trata da religião civil. De acordo com a experiência romana, a religião foi o agente mais poderoso para a manutenção da sociedade. Quem examinar os atos importantes do povo romano reunido, ou os grupos de cidadãos, verá que os romanos respeitam seus fundamentos e os juramentos religiosos, muito mais do que as leis, convencidos que estavam de que a potência dos deuses é maior do que a dos homens. De fato, observa Maquiavel, nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade, pois sem isto não seriam aceitas. Por isto, o governante sábio recorre aos deuses.

Mas não basta, conforme esclarece Maquiavel, que o príncipe governe com sabedoria durante sua vida: é necessário que o soberano organize o Estado de modo que, mesmo após sua morte, o governo se mantenha cheio de vida. Para que isso se concretize, é necessário que o soberano mantenha sem alterações os ritos religiosos e o respeito que inspiram; deve, sobretudo, respeitar os fundamentos da religião nacional.

Aliando os dogmas políticos aos dogmas religiosos, o soberano não só perpetua sua influência política como a mantém para além de sua administração. Pois, se o povo cultiva a religião como algo sagrado e eterno, cultivará também as

leis e as instituições do governo se este for designado como algo sagrado. Assim, o ideal é utilizar na política o mesmo caráter de obediência usado no culto ao sagrado: a obediência fundada na virtude moral — infinitamente mais duradoura e eficaz para qualquer governo que pretenda ver seus comandos atendidos.

Dos capítulos 16^o ao 19^o, Maquiavel esclarece a importância dos costumes para a regularização e manutenção da república. A experiência romana aponta, segundo sua leitura, que os costumes devem ser preservados, pois são o impulso necessário para a observação das leis da república. Os costumes na República romana antecederam as leis, e fizeram com que as leis fossem melhor aceitas pois eram uma “continuação” de costumes anteriormente observados.

Maquiavel procura então resolver algumas questões relativas à decadência política romana, aproximando a realidade de seu contexto histórico às soluções apresentadas pelos romanos. As questões a serem analisadas aqui são as que envolvem o âmbito da liberdade, da virtude moral e da força das instituições.

Um povo que foi governado sem liberdade, quando a adquire, tem dificuldades de mantê-la e administrá-la:

“É o que acontece com um povo acostumado a viver sob leis alheias; não sabendo garantir a sua própria defesa, não defende a coisa pública dos atentados inimigos, desconhecendo os príncipes e sendo por eles desconhecido, cairá logo sob um jugo muitas vezes mais intolerável do que aquele do qual se libertou”.³⁹

O príncipe deve assim examinar as causas do desejo de liberdade; um pequeno número quer a liberdade para poder comandar, mas um número infinitamente maior quer a liberdade apenas para poder viver em segurança. Para resolver essa situação, o príncipe pode, no primeiro caso, conceder honrarias ao pequeno número para que se satisfaçam com a situação presente; no segundo

³⁹ D, cap 16^o, p.69.

caso, pode o príncipe estabelecer leis e instituições que conciliem o poder do príncipe com a segurança geral.

Mas se um povo não é moralmente forte e conquista a liberdade, dificilmente consegue mantê-la. Quando um povo é corrupto, mesmo as leis melhor ordenadas são impotentes. A corrupção e a inaptidão para a vida em liberdade provêm da desigualdade que se introduziu no Estado; para nivelar essa desigualdade, é preciso recorrer a meios extraordinários que poucos homens sabem usar.

De que maneira então se pode manter o governo livre numa cidade corrompida? Os bons costumes, que são a observação da retidão de conduta, só podem ser conservados com o apoio das leis; e a observação das leis exige bons costumes. Assim, é necessário dar ao povo corrompido bons costumes para que eles possam observar as leis.

Maquiavel retoma o exemplo de Roma e elogia as instituições que regulavam o Estado bem como as leis que ajudavam os magistrados a refrear as desordens provocadas pelos cidadãos. Mas Roma estava submersa em conflitos de interesses, e pouco adiantava ter boas leis e boas instituições. Para que Roma pudesse manter a liberdade, foi necessário que, em diversas épocas da sua existência, fossem promulgadas novas leis e, ao mesmo tempo, que se criasse novas instituições.

Esse parecia ser o destino traçado por Maquiavel para estabelecer um bom governo para a Itália: o príncipe deve administrar a liberdade de um povo orientado pela necessidade que esse povo manifesta. Deve nivelar as desigualdades para que todos os cidadãos possam observar as leis em comunhão, pois assim todos os interesses também estão em comunhão. E, por

fim, promulgar leis e criar novas instituições para que se crie bons costumes para seus cidadãos, pois é de bons costumes que depende o sucesso de um república.

Na introdução do segundo Livro, Maquiavel justifica seu objetivo de analisar, a partir da experiência romana, a realidade de sua época. O pensador florentino acha louvável importar experiências passadas para orientar as experiências presentes. Mas, para isso, é necessário estar atento ao tipo de informação que se importa, qual sua fonte e qual sua relevância. Muitas vezes, as verdades sobre os acontecimentos da Antigüidade, ocultam o que poderia trazer desonra aos antepassados, ou então, a história a que se tem acesso é a dos vencedores, aumentando ainda mais a razão de glória dos fatos.

“De fato, os tempos antigos pareciam cheios de feitos maravilhosos, enquanto que no presente nada pode compensar a profunda miséria, a infâmia e a vergonha em que mergulhamos: uma época desastrosa em que se pisoteiam a religião, as leis e a disciplina; onde tudo se contamina de fealdade de toda espécie”.⁴⁰

Maquiavel deseja expor sua opinião sobre os fatos passados da experiência romana e expressar seu juízo a respeito dos fatos presentes da Itália. No primeiro capítulo do Livro segundo, Maquiavel indaga qual foi a causa mais importante das conquistas dos romanos: valor ou sorte?

“Foi à coragem de seus soldados que Roma deveu as conquistas; mas foi à sua sabedoria, à sua conduta e ao caráter especial que lhe imprimiu seu fundador que deveu a conservação dessas conquistas. A virtude foi em Roma, mais importante do que a boa sorte na conquista do Império. A virtude é o instinto que move um povo a defender o Estado dos ataques e das guerras. A virtude é o instinto de preservação, pois os cidadãos são parte do Estado, e se o Estado perece, o povo também perecerá”.⁴¹

Virtude será o tema do capítulo segundo deste livro. Observa Maquiavel que, quando Roma se livrou do jugo dos monarcas, adquiriu um enorme amor à

⁴⁰ D, L II, p.190.

⁴¹ D, L II, cap 1°, p.193.

liberdade. “E é evidente que o interesse geral só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos”.⁴²

Para Maquiavel, a razão pela qual os povos da Antigüidade amavam a liberdade é a mesma pela qual os homens da sua época eram menos robustos. Na Antigüidade, os homens eram educados a pensar e agir comunitariamente. A religião civil era o suporte para o encaminhamento dos princípios republicanos de bem comum.

Na sua época, a religião mostrava a verdade e o único caminho para a salvação, e atribuía ao plano espiritual o lugar dos valores morais e das honras. A religião, adverte Maquiavel, deveria ser a origem da virtude verdadeira se levasse em conta que a fé, a grandeza e a defesa da pátria são atributos da glória dos céus. A religião deveria ser o suporte prático da virtude civil e não desviá-la para outro plano.

Maquiavel analisa a estrutura política e social de Roma através dos relatos de Tito Lívio, mas preocupado com a falta de estrutura política e social da Itália. Para pensar soluções ao problema italiano, ele sustentava que era preciso imitar os antigos naquilo que suas decisões tiveram de sábias. E, para ele, a história da República romana deveria servir de inspiração para resolver os problemas da fragmentação do Estado. Maquiavel desejava não apenas a união política da Itália num Estado, mas que ele também fosse guiado pelo princípio do bem comum e da utilidade pública. A nova ordem que Maquiavel sugeria para a Itália, deveria ser em grande medida inspirada nos ideais republicanos: o Estado organizado para defender os ideais da comunidade política.

⁴² D, L II, cap 2º, p.198.

Com essa obra, Maquiavel transporta o ideal de República para além de seu contexto histórico original e inaugura uma nova fase para o pensamento político: a “aplicabilidade” da teoria política. Diferentemente de Cícero, Maquiavel propõe um modelo republicano de política, a fim de inspirar e motivar a mudança de uma ordem vigente. A “república” ganha com Maquiavel um sentido prático e imediato, e o termo *republicanismo* uma conotação ideológica.

1.4 O conceito rousseauiano de República.

Jean-Jacques Rousseau (1722-1778) foi comumente considerado por muitos estudiosos um dos pensadores mais simbólicos e engajados do contexto filosófico e político do século XVIII. Isso se deve talvez à singularidade das questões que envolviam esse período histórico.

O século XVIII, segundo Cassirer, foi o “século da filosofia”. Foi o século em que tudo foi analisado e discutido.⁴³ A própria sociedade transforma-se em objeto de análise e “é intimada a comparecer perante o tribunal da razão, para ser interrogada sobre a legitimidade de seus títulos, sobre os fundamentos da sua verdade e de sua validade”.⁴⁴

As críticas ao poder absoluto e corrupto dos reis foi o ponto forte do movimento iluminista, que envolveu não apenas o círculo filosófico mas boa parte da comunidade civil. É exatamente dentro dessas questões específicas que

⁴³ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed Unicamp, 1997. p.20-21.

⁴⁴ *Ibid*, p 39.

devemos compreender como Rousseau constrói o seu ideal de governo baseado nas propostas republicanas de partição política e virtude cívica.

Rousseau, em acordo com o ideal republicano romano — que delimita a República como um modelo para o governo que prevê maior participação dos cidadãos nos assuntos referentes à política —, procura transportar esse debate para o seu contexto social e político.

Ele constata que, em seu tempo, há uma situação de dependência e conflito semelhante ao experimentado pelo povo romano no período de transição da monarquia para a república. Neste sentido, podemos supor que a compreensão da noção básica de participação política e defesa do interesse público em detrimento do interesse privado, tão fortemente defendida na política romana, é transportada por Rousseau ao seu contexto imediato como uma forma de solucionar ou mesmo “reformatar” a situação de conflito existente.

Mas ele também demonstra ter clareza a respeito de certas especificidades da política na modernidade, procurando, por isso mesmo, fazer uma adaptação destas teoria clássicas à realidade dos novos tempos, como vamos perceber de maneira mais evidente no *Contrato Social*. Neste sentido, compreendemos que o ideal republicano de Rousseau, além de ser guiado pelas influências clássicas, encontra-se em perfeito diálogo com as necessidades de seu tempo.

Assim, de acordo com a definição anteriormente exposta, o termo *res publica* designa, segundo a tradição clássica, o que pertence ao povo, o que se refere ao domínio coletivo ou comum aos cidadãos; por oposição a uma esfera de coisas e assuntos privados, relativos aos interesses de alguns particulares, associações ou indivíduos. Mas a definição deste termo não designa apenas a existência de uma esfera de bens comuns a um certo conjunto de homens, mas

também, de imediato, a constituição mesma de um povo, suas instituições, regras de convivência e agências de administração e governo, cujas orientações derivam de um momento de instituição ou fundação política.⁴⁵

Segundo Sérgio Cardoso, o termo república também serve para denominar alguns tipos de “regimes constitucionais”. Nestes regimes, as leis e as regulações ordinárias bem como as disposições do governo derivam dos princípios que conferem forma à sociedade. Tais estabelecimentos, postos acima de todos, protegem-na de todo interesse particular ou transitório, de toda vontade caprichosa ou arbitrária.⁴⁶ Deste modo, o termo “*res publica*” também nos remete à idéia de “governo das leis”, de “império da lei” e mesmo de “Estado de direito”, expressões que declaram, na sua acepção mais imediata, a prescrição de que todos mandem, mas também obedeçam, mesmo nos casos em que a forma de governo não seja democrática, como naquelas em que apenas alguns, ou mesmo um só, ocupam as posições de mando e os postos de governo.⁴⁷

Na modernidade, essa exigência de participação política dos homens é também invocada como um requisito necessário para a manutenção dos interesses e do bem comum da comunidade. Rousseau foi um dos pensadores modernos que propôs a participação política como sendo o ponto de apoio primordial para a manutenção dos interesses republicanos.

No campo das idéias contratualistas modernas, como observa Sérgio Cardoso, só o contrato social rousseauiano revela-se capaz de conferir ao Estado este requisito fundamental do ideário republicano: a extensão máxima do universo da cidadania e o traço, em alguma medida, popular do regime

⁴⁵ CARDOSO, Sérgio. *Por que República?* In: *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2004. p. 45.

⁴⁶ *Ibid.*, p.47.

⁴⁷ *Idem.*

configurado pela universalização da participação política. “O povo submetido às leis — diz Rousseau — deve ser autor: cabe àqueles que se associam regulamentar as condições da sociedade”.⁴⁸

Na cláusula única do pacto social estabelecido por Rousseau, ele estipula “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos e bens, a toda comunidade” como fundamento do corpo político soberano e atribui à sua vontade, à vontade geral, a prerrogativa da criação das leis e a direção suprema daquela vida comum em que agora se inscrevem os indivíduos.⁴⁹

Assim, segundo Rousseau, estes mesmos homens que se submetem às leis, que obedecem por sua livre adesão às regras estabelecidas, definem-se como cidadãos por sua participação na autoridade soberana: concorrem com sua vontade para a manifestação da vontade geral, participando, pois, necessariamente, da atividade legislativa e do controle do governo.

Segundo Sergio Cardoso⁵⁰, é porque o povo, em qualquer regime legítimo, é o autor das leis, dado que todos os contratantes são portadores da vontade geral — que atuam e a atualizam por sua atividade legislativa —, que o filósofo poderá dizer se hesitação: “Chamo, assim de república todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração em que isso ocorra; pois só então o interesse público governa, e a coisa pública é alguma coisa. Todo governo legítimo é republicano”.⁵¹

Rousseau propõe, tal como Cícero e Maquiavel, algumas formas de se preservar a constituição da república. Percebemos, nos últimos capítulos da obra o *Contrato Social*, que Rousseau defende o estabelecimento de instituições

⁴⁸ Ibid., p. 49.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Ibid., p. 50.

⁵¹ A referência citada por Sérgio Cardoso está no Livro II, cap 6 do *Contrato Social*.

capazes de assegurar o cumprimento das leis, impedir as usurpações do governo e permitir a participação do cidadão. Tais instituições são espelhadas nos exemplos das civilizações antigas, notadamente na Roma Republicana.

O capítulo de Rousseau acerca dos Comícios romanos serve de ilustração para a forma pela qual se deve assegurar a participação de todos os cidadãos numa assembléia. O Tribunato e a Ditadura são duas outras instituições concebidas como meios para conter o abuso dos governantes e a degeneração do Estado.

Com sua proposta de modelo republicano, Rousseau não apenas oferece um desenvolvimento ao pensamento republicano de Cícero e de Maquiavel como propõe uma visão mais detalhada e ampla das possibilidades e dos caminhos a serem respeitados e seguidos para a concretização de um estado dirigido e organizado para o bem comum da comunidade, ou seja, para um Estado originalmente republicano.

Rousseau demonstra que o ideal de república deve ser construído e preservado pelos que dela fazem parte, pelos que escolhem e opinam a respeito do que lhes é bom e, portanto, bom para a comunidade como um todo. O ideal de república deve, em essência, ser o resultado das decisões coletivas; e o Estado, conduzido segundo essas determinações. Assim, para confirmarmos esta conclusão e destacarmos o princípio da participação política como fundamental para a manutenção da república, segundo Rousseau, buscaremos, em primeiro lugar, recuperar o contexto particular de sua época, a fim de desvendarmos as condições históricas concretas que concorreram para a elaboração de sua proposta republicana. Esta será a tarefa no próximo capítulo.

CAPÍTULO II

2.1 A Monarquia Absolutista e a crítica Iluminista.

O pensamento político moderno europeu encontrou no movimento iluminista dos séculos XVII e XVIII o seu maior impulso intelectual e ideológico. O Iluminismo surge inicialmente como um movimento filosófico que tinha o intuito de “contestar” e “avaliar” racionalmente a tradição cultural e institucional das formas de autoridade e poder.

O termo *Iluminismo* indica um movimento de idéias que tem suas origens no século XVII, mas alcança seu apogeu no século XVIII, denominado por isso “Século das Luzes”. Esse movimento visava, entre outras coisas, a estimular a luta da razão contra a autoridade. O Iluminismo pode ser dito, então, uma filosofia militante que critica a tradição, os costumes e as antigas instituições. Sua proposta fundamental consistia na difusão do uso adequado da razão para dirigir o progresso da vida em todos os aspectos.

Mas este propósito não se restringiu somente ao universo filosófico. Posteriormente, esse movimento entusiasmou a sociedade de forma geral, tornando-se não mais apenas uma filosofia de contestação mas uma atitude mental que conduziria diversos povos a refletirem sobre o contexto político e social em que estavam inseridos.

O contexto que os iluministas estão observando é o europeu dos séculos XVII e XVIII. Nesse período, a Europa de uma forma geral, estava presenciando a

era das Monarquias Absolutistas. Esse modelo de organização governamental surgiu como solução para o conturbado período de conflito e fragmentação que marcou o fim da sociedade feudal européia. O caráter político centralizador e absoluto que essa forma de governo assume na época moderna tem sua influência direta e decisiva assentada nas bases intencionais e ideológicas por meio das quais essa estrutura administrativa se firmou.⁵²

Historicamente, a sociedade medieval se fundava em um caráter pluralista de regulamentação jurídica, onde o poder emanava de diferentes fontes: do Papa e do Imperador, além da representação política em diferentes níveis dos poderes locais que o feudalismo mantinha. Não existia assim uma fonte única de poder.

No fim da Idade Média, as unidades políticas feudais foram se fixando geograficamente e estabelecendo um tipo de centralização política mais estável. Com isto, surge gradativamente o consenso em torno de criar uma autoridade comum que pudesse pôr fim aos conflitos da antiga estrutura pluralista de poder, de forma a garantir a lealdade e a segurança de seus súditos.⁵³

Foi-se constituindo então a idéia de uma centralização política, administrativa e militar, que recusava a submissão ao papa e ao imperador bem como à ordem dos senhores feudais. Segundo Norberto Bobbio, esta centralização avançou em um duplo processo:

“... unificou todas as fontes de produção jurídica, ou seja, as leis, os costumes e as normas passaram a estar vinculadas ao poder central, dependendo agora de uma decisão única, e não mais do arbítrio de outras ordens político-sociais; também unificou todos os ordenamentos jurídicos superiores — a Igreja e o Império — e os inferiores —, senhores feudais e corporações — de forma que estes ordenamentos passam a estar subordinados ao Estado”.⁵⁴

⁵² BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: Unb, 1984. p. 12.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

Assim, esse processo de centralização, que culminou com a posterior consolidação dos chamados *Estados nacionais*, lança as bases para o Estado moderno, que iria se organizar inicialmente a partir de uma unidade territorial bem delimitada, dentro da qual o poder estabelecido dispunha de jurisdição exclusiva, contando para tanto com uma burocracia relativamente especializada à qual cabia fazer cumprir os comandos da autoridade política máxima.

Por colocar-se acima dos poderes fragmentados da época feudal, o Estado que surge na época moderna é então denominado um “Estado Absoluto”, pois a partir de então não existe nenhum outro poder acima do seu, e nenhum outro que não esteja a ele subordinado. O poder do Estado moderno é absoluto porque passa a ser o único poder capaz de produzir o direito, isto é, de produzir e estabelecer normas que vinculam a todos os membros da sociedade sobre o qual impera e, portanto, não conhecendo outros direitos senão o seu próprio, nem podendo conhecer limites jurídicos para o próprio poder. É um poder absoluto no sentido próprio da palavra, isto é, um “*legibus solutus*”⁵⁵.

O processo histórico que levou à centralização dos Estados nacionais ocidentais gerou um grande fortalecimento das monarquias nacionais. O rei acumulou os vários poderes que na época feudal estavam distribuídos, e passou a exercer um domínio absoluto e a acumular poderes cada vez mais amplos e de maior alcance. O rei era a fonte de toda soberania: não existia um poder acima dele, somente Deus. Todo esse poder em uma única mão gerou, como se sabe, usurpações e abusos.

Uma parte significativa dos mais ilustres representantes do movimento iluminista contesta, entre outras coisas, o poder absoluto das monarquias,

⁵⁵ Ibid, p.13.

justamente por serem absolutos, isto é, por não haver sequer nem uma remota possibilidade de outras ordens sociais e políticas adentrarem o governo do Estado. Os iluministas, em geral, enxergavam nessa ordem política, um freio para os seus interesses, ou seja, para o seu ideal de liberdade e progresso.

Os homens dos séculos “iluminados” são os homens que tiveram suas características elevadas pelo Humanismo⁵⁶. São homens que desenvolveram um senso de liberdade e de progresso, e que nesse momento avaliam “racionalmente” a sua posição diante dos fatos históricos de seu contexto específico e que, por isso, sentem-se capazes de julgar o que é legítimo e o que não o é, o que se constitui em ordem natural e o que é artificial numa sociedade.

O tipo de homem que ajuda a caracterizar o ideal político do movimento iluminista pode bem ser um burguês, pois os ideais políticos perseguidos pelo Iluminismo são, em grande medida, os mesmos do homem burguês dos séculos XVII e XVIII.

Em parte, o movimento iluminista cristalizou-se como resposta aos problemas concretos enfrentados pela burguesia, como por exemplo a intervenção do Estado na economia, que impunha limites à expansão dos negócios empreendidos por setores desse grupo social. Os iluministas propunham a reorganização da sociedade, a partir de uma política centrada no ser humano, sobretudo no sentido de garantir-lhe a liberdade.

O burguês era o homem novo, que lutava pelas reformas progressivas, contra o obscurantismo e os privilégios da aristocracia e do clero. Sua filosofia era

⁵⁶ O Humanismo é uma corrente de pensamento intelectual que surgiu durante o Renascimento e que postulava a idéia do homem universal, senhor de amplos conhecimentos em todas as áreas, um sábio capaz de se colocar de maneira ativa dentro de um universo em transformação. Os humanistas voltavam-se para o aqui e o agora, para o mundo concreto dos seres humanos em luta entre si e com a natureza, a fim de terem um controle maior sobre o próprio destino. A postura dos humanistas valorizava o que de divino havia em cada homem, induzindo-o a expandir suas forças, a criar e a produzir, agindo sobre o mundo para a transformá-lo de acordo com sua vontade e interesses (SEVECENKO: 1985; 16).

a da libertação: um ideal que se realizava naquele momento intelectualmente, mas ainda não socialmente.

A liberdade de comércio, a abolição dos privilégios e das imunidades das outras duas classes, a revisão do sistema fiscal, etc., são os motivos da filosofia do século XVIII, mas não especialmente as aspirações da burguesia. A burguesia compartilhava de vários interesses comuns aos filósofos e, em certos aspectos, a outros segmentos sociais, possibilitando a estes algum grau de consciência. Pode-se afirmar que o Iluminismo era, num certo sentido, a filosofia do Terceiro Estado e, em especial, a das camadas burguesas emergentes.⁵⁷

É precisamente nesta “comunhão” de idéias e interesses que a idéia de republicanismo pode ser colocada e avaliada. É através do sentimento comum de inconformidade com a ordem vigente nas monarquias absolutistas que a sociedade do século XVIII, de uma forma geral, organizará o seu ideal de governo e de Estado. Neste sentido, podemos perceber que a construção do conceito republicano do século XVIII se desenvolverá e atingirá a sua maior expressão prática com a Revolução Francesa, em 1789.

2.2 Os debates do Movimento Iluminista.

O Iluminismo⁵⁸ foi um movimento intelectual que surgiu no século XVII, na Inglaterra, alastrando-se por quase toda a Europa e parte da América. Mas foi

⁵⁷ BLANNING, T. C. W. *Aristocratas versus Burgueses? A Revolução Francesa*. São Paulo: Ática, 1991. p.25.

⁵⁸ O termo Iluminismo é a tradução da palavra alemã *Aufklärung*, que significa aclaração, esclarecimento, iluminação (BOBBIO: 2000; 605).

precisamente na França do século XVIII que esse movimento atingiu a sua maior expressividade.

Esse movimento visava a estimular a luta da razão contra autoridade, isto é, a luta da “luz” contra as “trevas”. O Iluminismo era, então, uma filosofia militante que criticava a tradição cultural e institucional das formas de autoridade e poder. O seu programa estava voltado para a difusão do uso da razão como instrumento mais adequado para dirigir o progresso da vida dos homens em todos os aspectos.⁵⁹

O Iluminismo não era um movimento homogêneo, não sendo possível encontrar nele uma escola: era acima de tudo um “movimento”, uma atitude intelectual e espiritual que não era desenvolvida ou apreendida somente pelos filósofos, mas sim por grande parte da sociedade da época. De modo particular, participavam desse movimento a burguesia, os intelectuais, a sociedade mundana e até alguns governantes reais.⁶⁰

A obra típica do Iluminismo foi a *Enciclopédia ou o Dicionário racional das ciências e das artes e ofícios*, editada na França, a partir de 1751, sob a orientação de Denis Diderot (1713-1784) e Jean d’Alembert (1717-1783). A obra, em 28 volumes, foi elaborada por mais de cem intelectuais. Contém algumas das principais contribuições dos iluministas à crítica do absolutismo, da Igreja Católica e do conhecimento dominante na época.

Com a *Enciclopédia*, todo conhecimento científico, artístico e filosófico de seu tempo passa a estar à disposição do público geral, incluindo as idéias de

⁵⁹ BOBBIO, Norberto. Dicionário de Política. Brasília: Unb, 2000. p.605.

⁶⁰ Idem.

cunho liberal que surgiam em vários campos de investigação intelectual, constituindo assim a principal reunião das teses iluministas feita até então.⁶¹

O movimento Iluminista, segundo Bobbio, pode de uma forma geral, ser dividido em duas fases e em duas gerações de pensadores e propósitos:

“Numa primeira fase, os pensadores voltaram suas reflexões para as instituições, como uma forma de racionalização das mesmas. Eles se preocupavam essencialmente em como elas deveriam ser e com qual era a sua natureza. Nesse período, serão tratados sobretudo alguns temas relativos à reforma judiciária através da delimitação dos direitos naturais dos homens. Na segunda fase, serão debatidas principalmente algumas idéias para uma radical renovação social. Será desenvolvida a idéia de uma sociedade transformada em suas próprias estruturas institucionais e com uma ordem social completamente diferente da presente”.⁶²

Os iluministas baseavam suas idéias no uso da razão, e no modelo de observação e análise que os filósofos racionalistas desenvolveram⁶³. As experiências dos filósofos René Descartes (1596-1650) e, sobretudo, Issac Newton⁶⁴ (1642-1727), marcam uma nova postura diante dos fenômenos naturais. O sucesso das ciências experimentais alimentou as idéias de que esse método levava a um progresso concreto em todas as áreas da cultura e da vida. Também o pensamento político terá fé na possibilidade da felicidade e do progresso sob a guia da razão.⁶⁵

⁶¹ OLIVEIRA, Neiva Afonso. *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*. Porto Alegre: PUC-RS, 2000. p.17.

⁶² BOBBIO, Norberto. op. cit. p.605.

⁶³ Filósofos racionalistas são os que fazem uso do racionalismo como sistema filosófico que, em tese, só admite como critério da verdade a demonstração racional pela investigação. Descartes foi o iniciador do racionalismo. Em sua obra principal — *Discurso sobre o método* (1637) —, expôs o método que se deveria empregar para alcançar o conhecimento verdadeiro. Para isso, propunha que se duvidasse de todas as verdades já estabelecidas: das verdades da tradição, das verdades obtidas pelos sentidos e até mesmo das verdades matemáticas.

⁶⁴ BURNS, Edward. *História da Civilização Ocidental*. Porto Alegre: Ed Globo, 1977. p.546.

⁶⁵ BOBBIO, Norberto. op. cit. p. 606.

A razão é o instrumento de investigação consagrado pelo Iluminismo para contestar a autoridade e os preconceitos. Os iluministas têm na razão uma confiança sem limites e pretendem libertar o conhecimento humano de tudo aquilo que não seja conforme à razão, especialmente se isto procede da tradição ou da história. Esse espírito crítico, que quer submeter todo o saber ao teste da razão, atinge todos os aspectos da atividade humana. A razão é então aclamada contra a tradição na ciência, na religião e na política.⁶⁶

Mas é precisamente sobre as instituições políticas e sobre o Absolutismo monárquico que os iluministas irão expor as suas maiores críticas. As reflexões sobre a instituição estatal eram, sobretudo, uma maneira de racionalizá-la, ou seja, uma forma de analisar como ela se constitui e como ela deveria ser organizada, e assim refletir sobre qual deveria ser a sua verdadeira natureza.

Os iluministas de maneira geral criticavam a postura arbitrária e tirânica do Absolutismo monárquico. Essas críticas correspondiam, em essência, a um questionamento acerca da natureza jurídica sob a qual o poder de mando do monarca estava assentado. Ele era a única fonte legisladora: era o único autorizado a elaborar as regras e as leis que deveriam valer para toda a sociedade. Os pensadores iluministas começaram a questionar qual o fundamento de legitimidade deste modo de governar. O que movia os homens e a sociedade, de uma forma geral, a estarem subordinados a essa autoridade? Para responder a essa questão, os filósofos julgavam necessário conhecer a natureza humana. Segundo explica Lourival Gomes Machado:

“... na matéria humana fundamental não há qualquer impulso, qualquer instinto, qualquer ‘sociabilidade natural’ capaz de levar os homens a viverem sob uma autoridade que, segundo eles, só pode provir da reflexão dos homens acerca de suas próprias necessidades: o Estado é uma construção voluntária e racional, em

proveito da qual os indivíduos abdicam de seu direito inicial à independência”.⁶⁷

Os direitos de que os homens abdicam são os direitos naturais à sua condição primeira de existência. Para chegar aos direitos naturais dos homens, os iluministas procuraram, de maneira geral, reconstruir hipoteticamente, as origens primitivas da humanidade. Recorrem à natureza humana em si, isto, é, abstraída das modificações resultantes da ação da civilização sobre o homem, supondo, como hipótese, um *status naturae* anterior à sociedade civil, definindo os direitos que o homem já deve ter tido nesse estado primitivo, isto é, os direitos que pertencem à dignidade de homem pelo simples fato de ser homem.⁶⁸

Desta forma, o Iluminismo se prende em boa medida à escola do direito natural e acredita poder construir um corpo de normas jurídicas universais e imutáveis, que, no momento, constituem o critério de juízo para a legislação vigente, mas que num Estado iluminado tornar-se-iam, ao mesmo tempo, causa eficiente e final da própria legislação.⁶⁹

Para a teoria dos direitos naturais⁷⁰, ou jusnaturalismo⁷¹, o poder do Estado tem um limite externo: além do direito proposto pela vontade do príncipe, o direito positivo, existe um direito anterior que não é proposto por nenhuma vontade. Esse direito pertence a todos os indivíduos, à natureza humana, independente da participação ou não em uma comunidade política. São os direitos naturais, que

⁶⁷ MACHADO, Lourival Gomes. *A Política de Jean-Jacques Rousseau: Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Martins, 1976. p.26.

⁶⁸ BOBBIO, Norberto. op. cit. p. 607.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Para uma leitura mais aprofundada sobre este tema, confere Derathé, Robert.: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de sons temps*. Paris: Librairie Philosophique, 1974.

⁷¹ Jusnaturalismo é uma doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um “direito natural” (*ius naturale*), ou seja, um sistema de normas de conduta intersubjetiva diverso do sistema constituído pelas normas fixadas pelo Estado (direito positivo). Este direito natural tem validade em si, é anterior e superior ao direito positivo e, em caso de conflito, é ele que deve prevalecer (BOBBIO: 2000; 656).

preexistem ao Estado, e não dependem dele, embora o Estado deva reconhecê-los e garanti-los integralmente.

Esse direito implica um limite ao Estado, pois, além de não poder violá-los, ele deve assegurar aos cidadãos o seu livre exercício. Cada pensador definiu, segundo suas diferentes propostas, o conteúdo específico desses direitos naturais; mas, em geral, eles os definiram como sendo essenciais para o equilíbrio racional da administração soberana.

Em geral, os teóricos do contratualismo⁷² se ocupavam basicamente de equiparar *imperium* e *dominium*, o que permitiria analisar o poder absoluto através de refinadas categorias empregadas para a decomposição e reconstrução dos direitos dos súditos e dos reis em geral. Preocupavam-se, sobretudo, com a teoria do pacto, que deveria servir para explicar as relações entre o rei e os súditos, e que permitirá tratar juridicamente, ou seja, como uma questão a ser resolvida recorrendo-se à lógica do discurso jurídico, o problema fundamental da obrigação, ou melhor, dos limites da obrigação às leis por parte dos súditos.⁷³

Com o pacto social, cria-se uma espécie de contrato por meio do qual o homem consente em transferir alguns dos seus direitos naturais para o Estado, que passa a então ser uma forma de governo legítima, pois foi constituído através do consentimento, isto é, de um acordo, ou de um pacto.

Esse pacto pode assumir características diferentes, dependendo exclusivamente das condições e proposições que os interessados, ou os contratantes, estão dispostos a assumir e a respeitar. Neste sentido, os pactos

⁷² Em um sentido amplo, o Contratualismo compreende todas as teorias políticas que vêm a origem da sociedade e o fundamento do poder político (chamado, de quando em quando, *potestas*, *imperium*, Governo, soberania, Estado) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria ou a totalidade dos indivíduos, o qual assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político (BOBBIO: 2000; 272).

⁷³ BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Rio e Janeiro: Paz e Terra, 1987. p.35.

sociais, de onde se originará o “contrato social”, podem ser melhor compreendidos a partir sobre duas formas essenciais: por meio do pacto de submissão ou pelo pacto de associação.

No pacto de submissão, é negado ao povo exprimir qualquer personalidade jurídica, que seria apenas privativa dos indivíduos; ou permitido ao povo exprimir parecer meramente consultativo em certas matérias e reservando ao príncipe em última instância o juízo. Já o conteúdo do pacto de associação não ultrapassa a manifestação de um genérico desejo de viver conjuntamente, isto é, de formar um só corpo social e/ou político, regulando de comum acordo tudo quanto se refere à segurança e conservação dos associados.⁷⁴

A posição dos contratantes é diversa em cada um dos dois pactos: no primeiro, cria-se uma relação de subordinação, e o indivíduo não pode deixar de aceitar os comandos oriundos da autoridade criada; no segundo, os contratantes encontram-se em posição primária: cada um deles, comprometendo-se perante os demais, é também livre para aceitar ou não.⁷⁵

Se a única forma de legitimação do poder político é o consenso daquele sobre quem esse poder se exerce, na origem da sociedade civil deve ter existido um pacto, se não expresso pelo menos tácito, entre os que deram vida a tal sociedade. O pacto social é então o consentimento à autoridade soberana, é o elo que legitima o seu poder. Aceita a autoridade, faz-se necessário regulá-la através de um contrato.

O objeto do contrato ou dos contratos é a transferência de todos ou de alguns direitos que o homem possui no estado de natureza para o Estado, de

⁷⁴ BOBBIO, Norberto. op. cit. p.657.

⁷⁵ Idem.

modo que o homem natural se torne homem civil ou cidadão.⁷⁶ Em geral, o contrato serve principalmente como instrumento necessário à finalidade de permitir a afirmação de um certo princípio de legitimação (a legitimação firmada no consenso) contra outros princípios.

Mais do que fato histórico, o contrato é concebido como uma verdade da razão, na medida em que é um elo necessário da cadeia de raciocínios que começa com a hipótese de indivíduos livres e iguais. Se os indivíduos originalmente livres e iguais se submeteram a um poder comum, isso não pode ter ocorrido a não ser por meio de um acordo recíproco.⁷⁷

Neste momento, podemos supor que a ordem dos argumentos e constatações que os iluministas⁷⁸ faziam sobre o seu contexto e sobre as suas condições políticas caminham para um objetivo revolucionário.

De acordo com o raciocínio acima exposto, podemos destacar alguns indícios de uma radical renovação social, a partir da idéia de uma sociedade transformada em suas próprias estruturas institucionais e de uma ordem social completamente diferente da presente. Renascem algumas idéias republicanas, apoiadas na percepção de uma sociedade organizada em defesa de seus interesses e de sua segurança civil, contra uma ordem opressora e tirânica. A idéia de uma sociedade politicamente responsável pelo seu próprio destino encontra no movimento intelectual do século XVIII as condições necessárias para

⁷⁶ BOBBIO e BOVERO. op. cit. p. 71.

⁷⁷ Ibid., p. 64.

⁷⁸ Maria das Graças Nascimento, trata em sua tese de doutorado, a questão entre Ilustração e História, dentro do contexto do iluminismo francês. Cf. NASCIMENTO, Maria G. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. USP: São Paulo, 1999. [mimeo].

o seu amadurecimento; mas é somente a partir dos movimentos revolucionários de 1789⁷⁹ que ela se desenvolverá radicalmente.

Antes dos acontecimentos de 1789, contudo, podemos destacar um profundo amadurecimento de um propósito político libertador e idealista, manifestado por um pensador que apoiou as suas reflexões sobre o ideal de uma sociedade politicamente responsável e autônoma, fundada na participação política e no interesse comum: Jean-Jacques Rousseau.

2.3 O diálogo de Rousseau com as idéias iluministas.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) foi um pensador iluminista francês do século XVIII. Era considerado um homem engajado nas questões de seu tempo: sentia a necessidade de expor seus pensamentos, seus sentimentos, as contradições que ele via na ordem das coisas.⁸⁰ Participou do movimento iluminista e foi autor de alguns artigos para a *Encyclopédia*. E mesmo tendo sido um pensador militante, discordava de algumas concepções dos seus contemporâneos, principalmente as que estavam relacionadas à questão da natureza humana.

⁷⁹ Carol Blum trata, em *Rousseau and the republic of virtue*, especificamente dos temas relativos à estes fatos. Cf. BLUM, Carol. *Rousseau and the republic of virtue*. New York: Cornell University Press, 1986.

⁸⁰ Jean-Jacques Starobinski, na obra *Jean-Jacques Rousseau a transparência e o obstáculo*, trata da interferência dos acontecimentos pessoais nas reflexões políticas de Rousseau. Cf. STAROBISNSKI, Jean-Jacques. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Rousseau procura analisar a natureza humana⁸¹ e as relações entre os homens no estado natural, segundo ele, em uma condição livre das influências e julgamentos dos homens civilizados. O seu objetivo era demonstrar o que havia de concreto na natureza do homem e se ela era compatível com a estrutura de governo que se apresentava aos seus contemporâneos como a realidade irrefreável dos novos tempos: o Absolutismo nas suas mais variadas formas, tal como ele vinha se desenvolvendo ao longo dos últimos séculos no território europeu, e do qual se achava vestígios até mesmo em outras partes do mundo.

O estado de natureza imaginado por Rousseau distancia-se bastante do estado de natureza descrito pelos filósofos do século XVII e XVIII. Para ele, o homem natural não é nem sociável nem dotado de razão desenvolvida, possuindo-a apenas potencialmente. Tampouco é conduzido pelo egoísmo.

Os filósofos políticos teriam pecado, afirma ele no “Prefácio” do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens* (1755), ao atribuir ao homem do estado de natureza características específicas do homem que já vive em sociedade. Para descrever esse estado de natureza, portanto, Rousseau insiste que não se pode partir do homem social, sob pena de se deixar enganar por uma ilusão retrospectiva.

O método empregado por Rousseau para chegar ao que ele imagina que teria sido o homem natural consiste em meditar sobre as características atribuídas a esse homem natural ao longo dos séculos, abstraindo dele os atributos que lhes foram imputados por experiências e desenvolvimentos artificiais, fruto de avanços exteriores — técnicos, morais, etc. — à natureza do homem primitivo. Uma reconstrução que, contudo, só poderia ser hipotética, dada a impossibilidade de

⁸¹ Para uma leitura mais aprofundada sobre este tema confere Cf. GOLDSCHMIDT, Victor. *Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984. p. 147-161.

se conhecer um tempo do qual não se dispõe de registros materiais concretos para corroborar ou não tais conjecturas.

O resultado desta reflexão mostra o que existe de concreto no homem natural: ele não possui quase nenhuma das características comumente atribuídas ao homem que vive em sociedade. O homem natural é solidário, em virtude da sua comiseração natural; independente, de físico muito desenvolvido e com sentidos proporcionais às suas necessidades. Pode-se compreendê-lo como o animal melhor organizado pela natureza.

Nem a linguagem, nem a razão, nem a família, nem a sociedade, nem o trabalho, nem a moral são naturais ao homem. Todos esses traços serão criações posteriores. Isto é, serão desenvolvidos à medida em que o homem, agente livre que é, puser em marcha a faculdade natural de que dispõe de aperfeiçoar-se, à qual Rousseau dá o nome de *perfectibilidade*.

Rousseau constrói a história da evolução do homem, partindo da idéia do desenvolvimento da perfectibilidade e das características inatas do homem natural, que, segundo ele, constituem-se de apenas dois princípios não discursivos que são anteriores ao e independem do uso da razão: a tendência humana à preservação de si; e o fato de que o sofrimento alheio causa aos homens repugnância e comiseração, uma espécie de sentimento de piedade natural que o ser humano dividiria com outros animais.

Na busca pela origem da desigualdade, Rousseau estuda o homem natural, separando então o que lhe seria inato daquilo que nele foi historicamente determinado. Assim, a origem da desigualdade entre os seres humanos deve ser

buscada nas mudanças sucessivas experimentadas nos diferentes âmbitos da constituição dos homens.⁸²

O homem natural é, portanto, para Rousseau, um fato. Por outro lado, o homem social constitui um outro fato do qual o homem natural, em alguma medida, participa diretamente, mesmo que não mais de maneira perceptível.

O homem natural é perfectível, mas não se transformaria se as “circunstâncias” à sua volta não mudassem. Ele não tem em si um princípio interno necessário de evolução. Os grandes desenvolvimentos do homem, que o fazem sair do estado de natureza e passar para o estado social, ocorreram a partir de transformações externas a ele.

Rousseau busca, desta forma, reconstruir racionalmente a história humana, em lugar de se basear exclusivamente nos dados da geografia, da erudição e da teologia. Ele pretende ainda fazer um julgamento desse tipo de historiografia, na tentativa de justificá-la ou condená-la.

Independentemente das influências e das idéias dos filósofos, Rousseau vai buscar em fatos concretos a confirmação de suas hipóteses. Nesse aspecto, o caminho metodológico seguido por Rousseau é o de combinar os dados das experiências históricas com outras noções que não estejam contaminadas por um discurso politicamente construído.⁸³

A chance de Rousseau expor seu julgamento e a sua noção sobre o verdadeiro estado de natureza humano surge com o concurso proposto pela Academia de Dijon. Assim, ao procurar responder “qual é a origem da desigualdade entre os homens e se ela é permitida pela lei da natureza”, ele pretende comunicar a exaltação de um pensamento que retomava os grandes

⁸² BRAUNSTEIN, Jean-François. *Rousseau: Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*. Brasília: Ed Unb, 1989. p.9-10.

⁸³ Idem.

problemas a partir da origem das coisas. O resultado dessa reflexão está materializado na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, publicada em 1755.

2.4 O Discurso sobre a origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens.

No prefácio da obra, Rousseau, adverte que será necessário, primeiramente, reconstruir o homem natural como ele deve ter sido um dia. Isto é, o homem que teria existido antes das alterações que sofreu com o advento da sociedade. Para Rousseau, não conhecer o homem natural implicaria não conhecer o que é a “lei natural”. É sobre essa questão que os teóricos do direito natural se contradizem, vai sustentar ele.

Para levar a cabo esta tarefa, Rousseau aponta a necessidade de uma reflexão que vise a reconstituir as primeiras operações da alma humana. Por meio desse procedimento, chega-se aos dois princípios do homem natural, que para Rousseau são, como já foi dito acima, a preservação de si e a comiseração.

Na introdução, Rousseau vai delimitar a divisão do *Discurso*, atribuindo a essa divisão um plano geral do desenvolvimento da sua argumentação e de seus objetivos. Define, assim, a existência de dois tipos de desigualdades: a desigualdade natural ou física; e a desigualdade moral ou política. O objetivo do trabalho será o de mostrar o processo por meio do qual a sociedade e a desigualdade política ou moral impõem-se ao estado de natureza.

Na primeira parte do *Discurso*, Rousseau fará uma análise do estado de natureza a fim de avaliar se nele reina a desigualdade. Considera, para isso, a constituição primitiva do homem. A descrição do homem no estado de natureza é realizada por Rousseau a partir de três divisões, cada qual especificando uma dimensão distinta do ser humano: o homem físico, o homem metafísico e o homem moral.

Seu objetivo é o de analisar o homem em seu estado natural, imbuído de características, sentimentos, ações naturais e espontâneas, sem nenhuma interferência de análise que não seja própria de seu estado natural.

Do ponto de vista físico, Rousseau vai descrever o homem como um “animal bem organizado”. Não possuindo o instinto dos demais animais, pode adquirir todos bem como certas habilidades que podem ser organizadas de modo mais vantajoso para si do que às demais criaturas. Mais resistente que o homem atual, esse homem natural não conhece o medo. Ele é também solitário, ocioso e vive apenas o momento presente. Não está sujeito a doenças e sua constituição física só conhece as feridas e a velhice.

Rousseau mostra, com essas observações, a distância existente entre esse homem natural e o homem social, que sofre, segundo ele, as conseqüências que a vida em sociedade lhe impõe.

Do ponto de vista metafísico, o que distingue o homem do animal é o fato de o primeiro ser um agente livre, isto é, dotado de liberdade. Mas, além da faculdade de poder desejar ou não algo, para além do que lhe prescreve o mero instinto, o que realmente caracteriza o homem, nesse âmbito metafísico, é, sobretudo, a perfectibilidade, isto é, sua capacidade de aperfeiçoar-se. Rousseau

aponta justamente esta perfectibilidade como um dos grandes males da civilização.

A razão, no homem natural, só existe em potência e pode ser desenvolvida por meio de acasos externos ao homem bem como de suas paixões. As paixões, por sua vez, têm sua origem nas necessidades imaginárias que surgiram com o passar do tempo, segundo o impulso da natureza e o uso do livre-arbítrio para satisfazer desejos que vão além das reais necessidades naturais do animal humano quando guiado apenas e tão somente pelo que lhe prescreve a natureza. É assim que o homem percebe, por exemplo, que pode desenvolver técnicas e instrumentos que lhe permitem adquirir certo domínio sobre a natureza e seu curso.

Rousseau toma ainda o exemplo do desenvolvimento da linguagem para mostrar como o acaso e a criação de — supostas — novas necessidades a teriam desencadeado e impulsionado, desenvolvendo e aprimorando a comunicação entre os homens. A linguagem se torna um código comum que será compartilhado à medida em que a convivência prolongada faça com que os pensamentos, as idéias e a imaginação sejam também repartidos pelos demais participantes dessas trocas, que percebem não apenas a facilidade proporcionada por uma comunicação organizada para a vida conjunta como também sua utilidade para a acumulação e transmissão de conhecimento já adquirido.

Do ponto de vista moral, Rousseau sustenta, que, em princípio, o homem no estado de natureza não possui nenhuma espécie de relação moral ou qualquer senso de dever. Não possui também nenhuma noção de bem e de mal. Seus princípios residem na preservação de si e na comiserção. O instinto de preservação de si é atenuado pelo instinto de comiserção. Pois esta o faz

colocar-se no lugar do sofredor. Este movimento inclina o homem primitivo a não causar o mal aos seus semelhantes, vivendo assim em absoluta harmonia com o meio que o cerca.

Rousseau ainda expõe que o sentimento do amor existente no homem pode ser distinguido entre o amor físico, que se consuma com o sexo, e que é o amor característico do estado de natureza; e o amor moral, que só existe na vida em sociedade, e que é aquele que fixa o desejo de maneira exclusiva em um único objeto, supondo, portanto, a idéia de preferência, que só poderá existir a partir do desenvolvimento da moralidade entre os homens. Esta também só poderá desenvolver-se a partir de avanços específicos forjados na vida em coletividade, como veremos adiante.

Rousseau conclui essa primeira parte do *Discurso* afirmando que, por tudo isso, há uma grande distância entre o homem natural e o homem social. Por enquanto, nada nesse estado natural parece invocar a passagem para o estado social. As transformações que suscitarão ao homem natural uma mudança de estado serão descritas por Rousseau do ponto de vista do que ele supõe ser o seu desenrolar histórico, na segunda parte do *Discurso*.

Rousseau tratará ainda, nessa segunda parte, o estado de natureza, que, sendo subordinado a uma história, será transformado com o passar do tempo em estado social. Neste sentido, Rousseau vai buscar reconstruir racionalmente os fatores que determinaram o desenvolvimento dessa história por meio de uma descrição imaginária repleta de detalhes instigantes que passaremos a expor agora brevemente, destacando apenas os pontos relevantes para a compreensão do objetivo imediato deste trabalho.

O homem, explica Rousseau, desenvolveu primeiro o sentimento de sua existência para depois desenvolver o sentimento de conservação de si mesmo. Com esse sentimento de conservação, ele passa a se esforçar para adaptar-se às adversidades naturais. Desenvolve certas inovações técnicas: anzol, arco, armadilhas de caça, métodos para a conservação e utilização do fogo, etc. Passa então a ter noção de que, associando-se aos seus semelhantes, pode tirar mais vantagens da caça e da defesa contra predadores.

Rousseau ressalta que essa associação era, inicialmente, momentânea e não suscitava nos homens compromissos mútuos. À medida em que os acasos e a prática do uso da razão permitiam o surgimento de novos progressos, outras tantas descobertas tinham lugar, numa sucessão infindável de inovações. Assim, esse homem deixou de dormir em árvores e de se recolher em cavernas no momento em que os instrumentos desenvolvidos ou descobertos permitiram a construção de choupanas.

Rousseau demonstra que desse progresso na habitação resultou uma situação nova, que foi o agrupamento em famílias. Esse hábito de viver juntos fez nascer nos seres humanos o amor conjugal e o amor paterno. Os homens tornaram-se também mais sedentários, perdendo gradualmente a sua ferocidade, e aparece entre eles os primeiros sinais de uma divisão doméstica do trabalho.

Também o uso da palavra foi desta forma se aperfeiçoando cada vez mais no seio das famílias, tornando o seu progresso rápido e seu hábito necessário. Rousseau aponta que esse progresso no modo de habitar dos homens resultou em grandes transformações.

Assim, ao adquirirem uma situação mais fixa, os homens aproximaram-se, formaram aldeias, vilas maiores e por fim formaram uma nação particular, que

não era necessariamente regulada por leis, mas por um gênero de vida comum. E à medida em que se estabelece esta vizinhança permanente, as famílias passam a engendrar ligações entre si. A partir de então, passaram a criar rituais de celebração coletiva; nas festas, dançavam e cantavam, observavam e eram observados pelos demais, o que fez com que certas características fossem apreciadas e outras depreciadas. Surgiam assim critérios de seleção e de distinção.

Estes, no entanto, só puderam desenvolver-se porque a razão humana também ia fazendo seus progressos. A perfectibilidade põe em movimento o desenvolvimento das luzes, que leva os homens ao uso e ao treino da razão e da reflexão. Esse aperfeiçoamento torna o homem, com o passar do tempo, capaz de abstrair a realidade. É desse modo que os seres humanos chegam às idéias abstratas de regularidade e de proporção. Tais abstrações lhes possibilita comparar e medir os atributos uns dos outros, permitindo desse modo selecionar e distinguir. Com esses critérios surgem sentimentos antes desconhecidos, como a inveja, o ciúme, a vaidade, o desprezo, a vergonha. Sentimentos que passam agora a depender exclusivamente de opiniões e de julgamentos morais.

Para Rousseau, esta teria sido a Idade de Ouro da humanidade, o verdadeiro estado de juventude do mundo, que se encontra entre o primitivismo e a perversão atual. Enquanto os homens mantiveram esse ritmo de vida, enquanto um só podia dar conta de todos os processos necessários para a sua subsistência, eles permaneceram independentes e iguais, usufruindo de maneira pacífica da companhia de seus semelhantes.

Mas desde o instante em que um homem percebeu que, sozinho, poderia contar com provisão para dois, desapareceu a liberdade, introduziu-se a

propriedade e o trabalho logo se tornou necessário. Nesse ponto conheceram então a escravidão e a miséria.

Rousseau aponta as causas para essa experiência no surgimento da metalurgia e da agricultura. A metalurgia — inventada talvez através de uma erupção vulcânica — proporcionou o aprimoramento da agricultura, devido ao desenvolvimento de instrumentos a partir do ferro.

Tornou-se necessário assim um aumento na produção de alimentos, a fim de abastecer os trabalhadores metalúrgicos que, pela especialidade de seu ofício, não cultivavam mais suas terras, mas tinham também a necessidade de alimento. Além disso, o alimento passou a ser utilizado como produto de troca para os objetos fabricados.

A cultura da terra e a apropriação privada de seus frutos resultou necessariamente na sua partilha e na propriedade. Segundo Rousseau, reconheceu-se nesse processo a primeira regra de justiça. Pois aquele que trata a terra, transformando-a por meio de seu trabalho e esforço, adquire sobre ela um direito de propriedade.

O rendimento do trabalho passa a ser produto da multiplicação dos talentos e da diversidade de usos e consumo. Assim, a desigualdade natural se desenvolveu pela desigualdade das circunstâncias. Os mais habilidosos e os mais corajosos passam a levar vantagens sobre os que não o são e, conseqüentemente, tornam-se mais ricos.

Nesse ponto, Rousseau interrompe sua narração para analisar a nova ordem das coisas. Com todas as faculdades humanas desenvolvidas, como a memória, a imaginação, o amor-próprio, a razão, a perfectibilidade, etc., todas as qualidades naturais dos homens estão postas em ação.

Para Rousseau, os homens, antes de terem inventado os sinais representativos das riquezas, só constituíam os animais como propriedade. À medida em que as propriedades adquirem extensão e unem fronteiras com outras, alguns homens só podem prosperar às custas de outros. Os que pela fraqueza ou pela indolência tinham se tornado pobres e impedidos de adquirir propriedades viram-se então obrigados a receber ou a roubar a sua subsistência da mão dos ricos.

No entanto, devido a uma multidão de novas necessidades, o homem, que antes era livre, torna-se escravo. O rico precisa agora dos serviços dos pobres e os pobres do socorro dos ricos. Movidos por uma ambição devoradora, os mais ricos, na perspectiva de elevar a sua relativa fortuna, não por necessidade, mas para colocar-se acima dos outros, inspiram em todos os demais a tendência de se prejudicarem mutuamente.

Os ricos experimentando o prazer de dominar pensam somente em subjugar os seus vizinhos. Assim, os mais poderosos, valendo-se de suas forças, e os mais miseráveis de suas necessidades, viram-se numa situação em que havia sido rompida aquela igualdade natural que um dia conheceram. As usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres e outros tantos horrores abafaram a piedade natural e tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. A sociedade nascitura foi posta assim em estado de guerra.

Rousseau argumenta então que, tendo os ricos percebido que as suas usurpações estavam apoiadas num direito precário, tendo sido adquiridas apenas pela força, reconhecem eles que essa mesma força poderia arruiná-los. Conceberam então o projeto mais excogitado que já havia ocorrido ao gênero

humano e, por meio dele, passaram então a empregar em seu favor as forças daqueles que os atacavam e fizeram de seus adversários seus defensores.

Este projeto dos ricos consistiu, segundo aponta Rousseau, em propor aos fracos uma união para defender a todos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse do que lhe pertencia. Para levá-lo a cabo, tornou-se necessária a reunião de todos sob um poder supremo, um governo, que de acordo com as suas leis, defendesse todos os membros desta associação.

Esta deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que proporcionou mais obstáculos aos fracos e novas forças aos ricos, explica Rousseau. Deste modo, os homens fixaram a lei da propriedade e da desigualdade, tornando-as para sempre um direito irrevogável.

Muitos filósofos atribuíram outras origens às sociedades políticas, como as conquistas dos mais potentes ou a união dos fracos. Rousseau quer demonstrar que essas causas são diferentes das que ele pretende estabelecer. Portanto, a origem legítima das sociedades, segundo ele, não está nem no direito de conquista, nem na união dos fracos, nem na servidão voluntária.

O governo nascente não teve uma forma constante e regular. O estado político permaneceu sempre imperfeito, porque era quase obra do acaso. E, mesmo iniciado, nunca pode corrigir os vícios de sua constituição.

A sociedade, no princípio, era constituída somente de algumas convenções gerais que determinavam o grau de comprometimento da comunidade. A experiência, no entanto, demonstrou que essa constituição era fraca e que os infratores podiam evitar acusações ou castigos. Foi preciso, para sanar este problema, delegar a magistrados o cuidado dessa deliberação. A instituição da magistratura só aparece em consequência das necessidades.

Segundo Rousseau, a forma original de governo não certamente é o despotismo. Contrariamente ao que afirmam os filósofos políticos, o homem não tem uma inclinação natural para a servidão. O corpo político é estabelecido como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes. A soberania pertence ao povo, que não se priva de sua liberdade natural, a não ser sob certas condições.

Nas várias formas de governo existentes, no entanto, a desigualdade entre aqueles que possuem e os que pouco ou nada têm regula os regimes políticos. Neste sentido, um homem, sendo eminente pelo poder, pela virtude, pela riqueza ou crédito, foi eleito magistrado e o Estado tornou-se monárquico. E onde inúmeros homens, quase iguais entre si, sobrepunham-se aos demais, eram eleitos conjuntamente, formando-se então uma aristocracia. Já entre aqueles povos menos desproporcionais em fortuna ou talentos, e que se encontravam menos distanciados do estado de natureza, todos tomaram em comum a administração suprema e formaram uma democracia.

Para Rousseau, o tempo mostrou qual dessas formas era a mais vantajosa para os homens. Uns submeteram-se unicamente às leis, outros logo obedeceram aos senhores. Nesses diversos governos, todas as magistraturas foram, no princípio, eletivas. E quando a riqueza não prevalecia, a preferência era concedida ao mérito.

A ambição daqueles que eram favorecidos pelas circunstâncias perpetuou seus mandatos em suas famílias. E o povo, já acostumado com a dependência, com a calma e com as comodidades da vida em conjunto, e incapazes de quebrar seus grilhões, consentiu assim em aumentar a sua servidão para assegurar a sua tranquilidade. Os chefes, mantendo seu poder hereditário, acostumaram a considerar a magistratura um bem de família e o Estado como propriedade sua.

Segundo Rousseau, se seguirmos o progresso da desigualdade, concluiremos que o estabelecimento da lei e do direito de propriedade constituíram o seu primeiro marco. A instituição da magistratura, o segundo. E o terceiro, a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Esse processo corresponde a três graus de desigualdade: o estado de rico e pobre, o de poderoso e fraco e o de senhor e escravo.

Essas distinções políticas levam necessariamente a distinções civis, lembra Rousseau. Os cidadãos se deixam oprimir porque levados por uma ambição cega; olham mais para baixo do que acima de si. Consentem desta forma em carregar grilhões para, por sua vez, poder aplicá-los em algum momento posterior.

Rousseau interrompe aqui novamente a narração do *Discurso* e inicia o seu comentário pessoal acerca dos fatos até então demonstrados. Caso fosse preciso entrar em detalhes, anuncia, ele explicaria como a desigualdade de prestígio e de autoridade tornaram-se inevitáveis entre os particulares. Pois, estando eles reunidos em uma mesma sociedade, são forçados a comparar-se uns aos outros e a considerar as diferenças que encontram nos usos contínuos que têm de fazer uns dos outros.

Essas diferenciações, que são em geral a riqueza, a nobreza ou condição, o mérito pessoal e as distinções, conduzem a uma avaliação bastante exata do quanto cada povo se afastou de sua instituição primitiva e o caminho que percorreu em direção à corrupção. Rousseau afirma então que poderia provar que o conflito dessas forças diversas é a indicação mais segura de um Estado bem ou mal constituído.

Para ele, o desejo universal de representação de honrarias e de preferências incita uma multidão de paixões que tornam todos os homens inimigos e concorrentes. É no seio dessa desordem que o despotismo se ergue gradativamente e devora tudo quanto percebe de bom e de sadio em todas as partes do Estado, aniquilando assim suas leis e o povo.

Com essas mudanças, o povo não teria mais nem chefes nem leis, mas tão somente tiranos. A partir desse momento, costumes e virtudes também deixariam de ter importância. Pois onde reina o despotismo não existe outro senhor. É esse o último grau da desigualdade apontado por Rousseau. Em suas palavras, “o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de onde partimos”.

É no despotismo que os particulares tornam-se novamente iguais. Pois, com aquele, estes nada terão; e os súditos não disporão de outra lei a não ser as vontades do senhor. É no despotismo que tudo se reduz unicamente à lei do mais forte, e, por conseguinte, a um novo estado de natureza, moldado agora por um excesso de corrupção. Na realidade, diz ele, há poucas diferenças entre esses dois estados. E o contrato de governo está de tal forma desfeito pelo despotismo que o déspota só é senhor enquanto é o mais forte.

Rousseau foi reconstituindo e seguindo assim os caminhos esquecidos e perdidos que deveriam ter levado o homem do estado natural, no qual ele se encontrava em perfeito equilíbrio com o meio, ao estado civil. E, restabelecendo as posições intermediárias dessa lenta sucessão de coisas, pôde enxergar a solução para uma infinidade de problemas a respeito da moral e da política que os filósofos até então não tinham podido resolver.

Nosso autor afirma, na conclusão da obra, que a desigualdade, sendo praticamente nula no estado de natureza, encontra a sua força e o seu

crescimento no desenvolvimento de nossas faculdades e nos progressos do espírito humano.

E conclui em grande estilo e eloqüência: a desigualdade moral, que é autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural sempre que não ocorre, juntamente e na mesma proporção, com a desigualdade física, distinção que determina bem o que se deve pensar, com relação a isso, do tipo de desigualdade que reina entre todos os povos policiados do mundo. Pois é manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a sua definição, uma criança governar um velho, um imbecil impor-se a um sábio ou umas poucas pessoas fartarem-se de supérfluos enquanto à multidão esfomeada falta o essencial.

Rousseau, nessa segunda parte, passa então a criticar virtualmente todas as formas de governo institucionalizadas como não sendo outra coisa senão a codificação de poder, riqueza e dominação. Longe de terem qualquer pretensão legítima à obediência, não passam de tiranias em que uns poucos lucram com a abjeção e a opressão de muitos.⁸⁴

Rousseau critica neste tratado as formas tradicionais de governo, pois acredita terem sido instituídas sobre um direito inválido, e por isso mesmo são incapazes de assegurar uma condição de igualdade. Pelo contrário: na prática, vê-se que tais pactos têm apenas garantido a desigualdade, pois poucas pessoas mandam e muitos obedecem.

Bastaria um olhar atento à sua volta para que se pudesse perceber que reina no mundo o mais injusto despotismo. Os governos e as leis atuais servem apenas para legitimar uma situação de desigualdade socialmente gerada e

⁸⁴ DENT, N. J. H. *Dicionário de Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 131.

perpetuada por meio da instauração de um poder político que se pretende *de iure*, mas que está fundado *de facto* na mera força dos que detêm os recursos de poder.

No *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau demonstra que a origem da desigualdade entre os homens não está no estado de natureza do homem, e sim no homem civilizado, nas formas de dominação que eles criam e empregam depois de pôr em marcha a razão e as Luzes. Mas Rousseau não se contentou em ter declarado o que ele acreditava ser os fundamentos dessa desigualdade: ele quer agora organizar, mudar, propor uma forma de poder legítimo, mas não com a intenção de transportar o homem novamente ao estado de natureza, e sim de reverter o quadro de desigualdade que estava instalado.

CAPÍTULO III

3.1 Rousseau e a busca do fundamento legítimo para o poder do Estado.

Sob as condições analisadas no *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau alega que, uma vez instalada a vida em sociedade, e todas as noções e desenvolvimentos que a acompanham, não é mais possível voltar ao estado de natureza. O pacto que concedeu aos ricos e poderosos a garantia e a segurança de suas posições e bens, transferiu o homem da liberdade para a escravidão, pois conservou a desigualdade social entre os homens e a impossibilidade de retornar ao estado de liberdade natural.

“Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto”⁸⁵.

Com essa questão, Rousseau elaborará o seu modelo ideal de sociedade, baseando-se no mesmo consenso iluminista acerca da figura do contrato social. O modelo de contrato e de pacto social legítimos e justificáveis, seguindo o objetivo de garantir e preservar a liberdade e a autonomia política, estão propostos no livro *O Contrato Social* (1762)

Nessa obra, Rousseau vai estabelecer a possibilidade de formação da sociedade civil, de modo que seja organizado o direito e o interesse de cada

⁸⁵ CS, L I, cap VI, p.69.

homem com as regras e os direitos positivos.⁸⁶ Rousseau entende que, para que as leis estejam em concordância com as aspirações, é necessário que os homens as cumpram por vontade própria, e não por medo da força.

Rousseau questiona-se então a respeito do que torna legítima uma relação de poder, uma relação de mando e obediência. Para ele, não há nada na natureza que determine o poder de um homem sobre outro; portanto, a força não faz o direito, e só se é obrigado a obedecer a poderes legítimos.

Rousseau se propõe nesse livro a buscar uma forma de administração política que fosse legítima e segura. O problema está em

“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 tão livre quanto antes”.⁸⁷

O contrato social é assim um pacto de alienação: “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”.⁸⁸ Por esse ato, cria-se um corpo moral e coletivo, que Rousseau chama de *cidade* ou *república*.

Cada membro desse corpo é chamado de *cidadão*, pelo fato de que participa da autoridade soberana; e é também chamado *súdito*, porque se encontra submetido à autoridade soberana, materializada nas leis do Estado. Nesse ato de associação, cada indivíduo contratando, por assim dizer, consigo

⁸⁶ Ricardo Monteagudo em sua tese de doutorado *Retórica e Política em Rousseau*, mostra como nosso autor manipula através da sua retórica as justificativas para esse seu tratado político. Cf. MONTEAGUDO, Ricardo. *Retórica e política em Rousseau*. USP: São Paulo, 2003. [mimeo].

⁸⁷ CS, L I, cap VI, p.69.

⁸⁸ Idem.

mesmo, compromete-se numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano⁸⁹

O contrato social tal como é concebido pelo nosso autor, pressupõe a celebração de um pacto legítimo em que os homens, após terem perdido sua liberdade natural, conquistem, em troca, a liberdade civil. A base da legitimação estará na condição de igualdade absoluta das partes contratantes.

Assim, a fundação da vida política, no pensamento rousseauiano pressupõe um pacto que seja legítimo, no qual ocorre uma alienação total do direito de cada um, e de todas as suas posses, em benefício de todos. As vontades individuais passam a se realizar então na vontade geral.

Para concretizar esse seu projeto político, Rousseau recorre, de maneira suficientemente explícita, aos ideais e valores do republicanismo clássico, o que lhe permite sofisticá-lo e oferecer-lhe roupagens mais adequadas aos tempos e às novas descobertas da Ciência Política. Vejamos agora como Rousseau articulará o seu ideal de república.

3.2 O Contrato Social⁹⁰: o princípio da participação política dos cidadãos na República.

Como já foi dito, em seus escritos políticos, Rousseau tinha como objetivo principal emancipar o indivíduo da corrupção nele gerada pela vida civilizada e dos conflitos e incertezas de uma sociedade que ele enxergava como opressora.

⁸⁹ CS, L I cap VII, p 73.

⁹⁰ Usaremos para citar algumas passagens desta obra, a referência: CS, seguido dos Livros, capítulos e páginas utilizados.

Assim, a obra *Do Contrato Social* (1762) propõe um modelo de formação social e política no qual a liberdade e a igualdade se articulam sob a garantia de um pacto legítimo, porque fundado no interesse comum que emana da vontade geral ou da vontade de todos reunida. Nesta obra, Rousseau propõe reverter o quadro de desigualdade que ele observava nos regimes absolutistas que proliferavam na Europa de seu tempo. Seu intuito era oferecer ao homem a possibilidade de pensar e organizar as decisões coletivas de forma autônoma e independente, livre do arbítrio de um governo tirânico.

A obra é dividida em quatro livros: no primeiro, Rousseau procura analisar qual o fundamento legítimo da sociedade política. No segundo livro, cuidará de discutir as condições e os limites em que opera o poder soberano. E, nos livros três e quatro, ele trata do aparato governamental.

Para construir seu ideal republicano, o pensador genebrino procura estabelecer um modelo de governo que deverá ser mantido e preservado segundo os ideais de virtude e de civismo de seus integrantes.

Para alcançar este objetivo, Rousseau vai examinar as características originais do ato de submissão dos homens e determinar se estes são passíveis ou não de dominação. O seu propósito é descobrir se pode existir na ordem civil alguma regra de administração legítima e segura que não considere a força como uma forma de concessão de poder.

Como observa Rousseau, o que torna a associação humana necessária aos homens é a carência material e a fraqueza. E esclarece: “A força é um poder físico, não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder à força

constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Em que sentido poderá representar um dever ?⁹¹.

Para Rousseau, a força não faz o direito e só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos: “Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz nenhum direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens”.⁹² Assim, ele conclui que nem o direito paterno⁹³ nem o direito do mais forte⁹⁴ podem justificar a escravidão.⁹⁵

Rousseau explica que uma autoridade instituída externamente na sociedade política não pode ser considerada legítima, pois ela se constitui sob a coação da força. Com essa observação, espera poder demonstrar como deveria ser instituída uma autoridade legítima e como ela deve, na prática, preservar a liberdade dos homens a ela submetidos.

Rousseau observa que os homens, tal como constituídos pela natureza e, agora, com a corrupção e a guerra promovidas pela dominação arbitrária de alguns poucos sobre os demais, não podem engendrar novas forças (ou forças externas a eles), mas somente unir e orientar as já existentes: não têm eles outro meio de conservar-se senão formando por meio da associação um conjunto de forças que possa sobrepujar as resistências existentes, impelindo assim os homens a operarem em concerto.⁹⁶

Mas como pode cada homem empenhar sua força e liberdade na causa comum sem prejudicar os seus próprios interesses e negligenciar os cuidados

⁹¹ CS, L I, cap III, p. 59.

⁹² CS, L I, cap IV, p. 61.

⁹³ CS, L I, cap II, p.55.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ CS, L I, cap VI, p.69.

que deve a si mesmo? Essa dificuldade poderá ser resolvida, conforme sugere Rousseau, encontrando-se “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”⁹⁷.

O “contrato social”, tal como Rousseau o propõe, oferece a solução para esse problema. Por meio dele, cada membro transfere toda a sua força e direitos à comunidade toda, e põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da *vontade geral*. Por esse ato, cria-se um corpo moral coletivo que pode ser chamado de *cidade* ou *república*, e que é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Cada membro recebe coletivamente o nome de *povo*, e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súdito*, enquanto submetido às leis do Estado.⁹⁸

Rousseau observa que esse ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares; e 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.⁹⁹

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto por regras de justiça, e na condução de sua vida a força pelo direito, conferindo assim às suas ações a moralidade que antes lhes faltava.

⁹⁷ CS, L I, cap VI, p.70.

⁹⁸ Ibid., p.71.

⁹⁹ Idem.

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui.¹⁰⁰ O homem adquire também, no estado civil, a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si, porque o impulso do puro apetite é escravidão, enquanto a obediência à lei que se estatui para si é liberdade.

Em lugar de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental a substitui por uma igualdade moral e legítima: aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, os quais podem ser desiguais em força ou em gênio, é tornado igual por convenção e direito.

Com essas considerações, Rousseau examinou todas as questões fundamentais da vida política e demonstrou como deve ser formada uma autoridade civil que mereça ser dita *legítima*. O seu próximo passo será descrever as atribuições de cada uma dessas novas agências de autoridade.

3.2.1. Os mecanismos que viabilizam a participação política dos contratantes na República.

No Livro II do *Contrato Social*, nosso autor esclarece o caráter da vontade geral e as condições em que ela pode surgir e fazer prevalecer sua autoridade. Procura ainda definir as particularidades da estrutura e comportamento da soberania, preparando assim a definição da lei para depois formulá-la.

¹⁰⁰ CS, L I, cap VIII, p.77.

Segundo Rousseau, a primeira e mais importante conseqüência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum. Porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. “Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada”.¹⁰¹

Com base nesta argumentação, Rousseau afirma que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. E acrescenta que pela mesma razão por que a soberania é inalienável, ela é também indivisível, pois, a vontade é geral, ou não o é; ou é a vontade do corpo do povo, ou somente de uma parte.¹⁰² Conclui-se desse pressuposto que vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão.

Como observa Rousseau, 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, um substrato comum que constitui a vontade geral.¹⁰³ Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo.

¹⁰¹ CS, L II, Cap 1, p.85.

¹⁰² CS, L II, cap I, p. 86.

¹⁰³ CS, LII, cap III, p 92.

Rousseau propõe então investigar os limites do poder soberano no que respeita às suas atribuições formais. Ele define que, assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social confere ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus; e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha o nome de *soberania*.

Mas além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que compõem o poder soberano, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dele. Trata-se, pois, de distinguir os direitos dos cidadãos e do soberano, os deveres que os cidadãos devem desempenhar na qualidade de súditos, e o direito natural de que devem gozar na qualidade de homens.

Neste sentido, Rousseau considera que os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos; e tal é a sua natureza que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo. Deve-se compreender, afirma ele, que menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une, pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros.

Há assim um admirável acordo entre o interesse e a justiça, que confere às deliberações comuns um caráter de equidade que vemos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular pela falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz à da parte.¹⁰⁴ O pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos com as mesmas condições e devem gozar, por isso, dos mesmos direitos.

¹⁰⁴ CS, L II, cap IV, p. 97.

Todo o ato de soberania, isto é, todo 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. E enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade. Por isso, 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.¹⁰⁵

O pacto social conferiu existência e vida ao corpo político. Agora, Rousseau pretende dar a ele, através da legislação, movimento e vontade. São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça ao seu objetivo. E como o objeto das leis é sempre geral, a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas — jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular. Neste sentido, qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo.

Baseando-se nessas idéias, vê-se logo que não se deve mais perguntar a quem cabe fazer as leis, pois são atos da vontade geral; nem se o Príncipe¹⁰⁶ está acima das leis, visto que é membro do Estado; ou se a Lei poderá ser injusta, já que ninguém é injusto consigo mesmo; ou ainda como se pode ser livre e estar sujeito às leis, dado que estas não passam de registros de nossas vontades¹⁰⁷.

¹⁰⁵ CS, L I, cap VII, p. 75.

¹⁰⁶ É o Governo não importando sua forma ou composição.

¹⁰⁷ Segundo nota do CS: “É-se livre quando submetido às leis, porém não quando se obedece a um homem, porque nesse último caso obedeço à vontade de outrem, enquanto obedecendo à lei não obedeço senão à vontade pública que tanto é minha como de quem quer que seja”. (CS II, cap 6, p.107).

Rousseau chama de *república*¹⁰⁸ todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que se possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e se mantém a coisa pública. As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor.

Desta forma, Rousseau estabelece a necessidade de participação do povo diretamente na atividade mais importante da república — a elaboração da legislação à qual todos os homens estarão submetidos. Essa participação é o que garante para os indivíduos sua própria liberdade na comunidade política, porque a liberdade civil só pode ser assegurada quando cada um pode permanecer seguindo a lei a qual ele mesmo criou.¹⁰⁹

3.2. 2 Os mecanismos de manutenção da participação política dos cidadãos na República.

Depois de delimitar as “condições” para o exercício da participação políticas dos contratantes na república, Rousseau passará a discutir e a definir nos Livros seguintes do *Contrato Social* os mecanismos necessários para a preservação e da manutenção da participação política na República.

No primeiro capítulo do Livro III, Rousseau procura explicar o sentido da palavra Governo, antes de analisar as formas de governo. Para Rousseau, toda

¹⁰⁸ O termo república é empregado em seu sentido etimológico, definido como: *res* (coisa), *publica* (que pertence ao povo).

¹⁰⁹ CONSANI, Cristina Foroni. *O republicanismo como forma de (re)construção da esfera pública: Limites e possibilidades*. Dissertação (mestrado em Filosofia do Direito). UFSC/ setembro de 2005. p.75.[mimeo].

ação livre tem duas causas que concorrem para sua produção: uma moral — que é a vontade que determina o ato —, e outra física — que é o poder que a executa.

Governo é assim definido por Rousseau como um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para a mútua correspondência. É o encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política. Rousseau chama de Governo ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo, e de rei ou magistrado¹¹⁰, o homem ou o corpo encarregado dessa administração.

Rousseau considera o Governo um novo corpo no Estado¹¹¹, distinto do povo e do soberano, e intermediário entre um e outro. O Estado existe por si mesmo, e o Governo só existe por meio do soberano, já que ele executa as leis estabelecidas pelo soberano. A função do soberano antecede a função do Governo, sendo este uma “conseqüência” do soberano.

Entendida a origem da função do Governo, Rousseau passa a analisar as várias formas de Governo, seu histórico e sua utilidade política. Esse será o tema tratado dos capítulos II ao X do Livro III.

Para Rousseau, as várias formas de governo derivam do número de membros que as compõem. O número de encarregados do Governo é o que determina sua constituição e, portanto, o seu caráter.

Há, na pessoa do magistrado, segundo Rousseau, três vontades essencialmente diversas: a vontade própria do indivíduo, que não tende senão para seu próprio interesse particular; a vontade comum dos magistrados, que se prende unicamente ao benefício do príncipe e pode ser chamada de vontade do

¹¹⁰ *Magistrados* ou *reis* são os nomes de cada um dos membros deste corpo intermediário. E *Príncipe* é o nome dado a esse corpo como um todo.

¹¹¹ Estado é a comunidade politicamente organizada. O Estado ou cidade é uma pessoa moral e coletiva cuja vida consiste na união de seus membros.

corpo; e 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.¹¹²

O tipo de vontade do magistrado determina o tipo de Governo a ser adotado para o Estado. Dessa observação podemos concluir que, quando o Governo está confiado a um só magistrado, ele atende à sua vontade — a do indivíduo —, e temos um governo monárquico; quando está confiado a um grupo de magistrados, a vontade que impera é a do corpo — vontade comum ao corpo político —, temos um Governo de tipo aristocrático; e quando o Governo do Estado está depositado na vontade soberana, — que exprime a vontade do bem comum —, temos uma democracia.

Na democracia, o povo ou a vontade geral¹¹³ seria o encarregado de administrar. Mas Rousseau aponta para a inconveniência que tal forma de governo possui. “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-los aos objetivos particulares”.¹¹⁴

A vontade geral é o soberano: não seria conveniente para o Estado que quem faz as leis — função soberana —, as execute — função do Governo. Assim, Rousseau desqualifica o tipo de governo democrático para reger o Estado. Para ele, o governo democrático seria conveniente apenas aos Estados pequenos,

¹¹² CS, L III, cap II, p.144.

¹¹³ Vontade geral é o que há de comum nas vontades individuais, ou seja, é o substrato coletivo das consciências. O objetivo da vontade geral é atender ao interesse comum, ou aos interesses da comunidade. Só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum. Para Rousseau, é com base no interesse comum que a sociedade deve ser governada. O soberano é a vontade geral em exercício, que jamais poderá ser alienado, dividido ou transferido — a atividade soberana pertence exclusivamente à vontade geral, ou ao interesses comum.

¹¹⁴ CS, L III, cap III, p.149.

onde o número reduzido dos cidadãos facilitaria a reunião e a comunicação entre eles, livrando a administração do Estado de intermediários, como o Governo.

Na forma de governo aristocrática, Rousseau observa três tipos de aristocracia: a eletiva, a natural e a hereditária. Dentre essas três, defende a eletiva como a melhor, pois é estabelecida pela opinião, pelo voto e não por uma conseqüência óbvia e viciosa, como nos casos da aristocracia hereditária e natural. Avalia o Governo aristocrático como um tipo adequado, pois considera que a ordem natural é que os mais doutos¹¹⁵ governem a multidão, desde que se tenha a certeza de que o fazem visando o benefício desta e não o seu.¹¹⁶

Ao contrário das outras formas de Governo, em que o ser coletivo representa um indivíduo, na monarquia, um indivíduo representa o ser coletivo. Assim, a vontade do povo, a vontade do príncipe, a força pública do Estado e a força particular do Governo estão na mesma mão: a do rei. Rousseau acredita que o governo monárquico só convém aos grandes Estados; e para que o Estado monárquico possa ser bem governado, seria preciso que seu tamanho ou sua extensão fosse medida pelas faculdades de quem governa.

O governo real, acrescenta ele, é evidentemente preferível a qualquer outro porque é incontestavelmente o mais forte, dado que reúne todas as agências do Estado, de modo que o rei é o único encarregado das funções executivas e legislativas. Mas, para ser o melhor Governo, é necessário que a vontade do

¹¹⁵A conotação 'doutos', que Rousseau emprega ao tratar dos aristocratas, é atribuída pelo sentido prático com que essa camada social emprega seu tempo e estudo aos assuntos políticos, ou seja, os aristocratas possuem subsídios financeiros para se sustentar sem a necessidade de trabalho, dispondo, conseqüentemente, de maior tempo, para se dedicar à política.

¹¹⁶ CS, L III, cap V, p.154.

corpo¹¹⁷ esteja de acordo com a vontade geral. É necessário então, que o rei seja inquestionavelmente o verdadeiro porta-voz da vontade geral.¹¹⁸

Rousseau trata também da forma mista de Governo, mas sua leitura é diferente da maioria pensadores e teóricos da política¹¹⁹, que chamavam de *governo misto* aqueles em que se cruzavam caracteres monárquicos, aristocráticos e democráticos. Rousseau tratará o problema tendo em vista as relações entre o Governo e o povo soberano: Governo misto é a relação administrativa que assume o Governo conjuntamente com o soberano.

Após analisar as formas de governo, o autor sugere que cada forma de Governo convém a um tipo de país. Ele questiona qual o tipo de ônus que cada uma dessas formas de Governo produz para determinar em que tipo de país ela poderia ser empregada. “Quanto mais aumenta a distância entre o povo e o governo, tanto mais oneroso se tornam os tributos”.¹²⁰

Na democracia, o povo está mais próximo do governo, ficando assim menos sobrecarregado de tributos. Na aristocracia e na monarquia, o povo arca com o maior peso. Dessa observação conclui-se que: a monarquia só convém, pois, às nações opulentas; a aristocracia, aos Estados medíocres tanto em riqueza quanto em tamanho; e a democracia aos Estados pequenos e pobres.

Mas Rousseau adverte que essas formas de Governo possuem certas tendências à degeneração: “Há duas vias gerais pelas quais um Governo degenera: quando ele se contrai, ou quando o Estado se dissolve”.¹²¹ O Governo se contrai quando passa do grande para o pequeno número, isto é, da

¹¹⁷ Vontade do corpo é a vontade corporativa, que é apenas a vontade que uma pessoa tem, como pessoa pública, de atuar e realizar seus desejos como membro de uma classe.

¹¹⁸ CS, L III, cap VI, p 159.

¹¹⁹ Os teóricos políticos a que Rousseau se refere, são os da Antigüidade, especificamente Cícero e Políbio, que tinham a mesma idéia de governo misto: a reunião de uma ou mais características de vários governos em um só.

¹²⁰ CS, L III, cap VIII, p165.

¹²¹ CS, L III, cap X, p.173.

democracia para a aristocracia e da aristocracia para a realeza; e o Governo pode se dissolver: quando o príncipe não mais administra o Estado de acordo com as leis e usurpa do poder soberano; e quando os membros do Governo usurpam isoladamente do poder.

Quando o Estado se dissolve, independente da forma de Governo que ele possua, toma o nome de anarquia. Quando o Governo usurpa do poder que possui, a democracia degenera em oclocracia, a aristocracia em oligarquia e a realeza em tirania. A degeneração é para Rousseau uma tendência natural e inevitável dos governos, mesmo os mais bem constituídos.

Ao debater as formas de Governo, Rousseau não tinha a pretensão de eleger uma forma ideal ou positiva. Essas formas são, para ele, maneiras de se “administrar e coordenar” a vontade geral, que é o verdadeiro fundamento e a razão do Estado e sua autoridade soberana.¹²²

A manutenção da autoridade soberana é o tema que Rousseau aborda dos capítulos XI ao XIV. Nenhum Estado pode se manter sem a autoridade soberana. O corpo político, esclarece Rousseau, é como o corpo do homem, que começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo a causa de sua destruição. “O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo¹²³ é o

¹²² Segundo Norberto Bobbio, em sentido lato, o conceito político-jurídico de soberania indica o poder de mando em última instância numa sociedade política. A soberania pretende ser a racionalização da força em poder legítimo, do poder de fato em poder de direito (BOBBIO: 2000; 179). Para Rousseau, o único poder de mando — de fato e de direito — na sociedade política é a vontade geral. A soberania é o exercício da vontade geral. O soberano para Rousseau é o legislador absoluto do Estado. Quando Rousseau trata da autoridade soberana, trata da autoridade da vontade geral, ou da autoridade que possuem os indivíduos reunidos para a deliberação do bem comum à sociedade.

¹²³ Dentro da concepção de poder legislativo, proposto no *Contrato Social*, vemos destacada a figura do Legislador. Ricardo Monteagudo em sua dissertação de mestrado dedica-se a analisar a figura e a concepção do legislador em Rousseau. Cf: MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o Direito e a História: a concepção do Legislador em Rousseau*. USP: São Paulo, 1998. [mimeo].

coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continua a viver”.¹²⁴

Dessa observação, conclui-se que o Estado de forma alguma subsiste pelas leis, mas sim pelo poder legislativo, ou seja, pela autoridade soberana. O soberano só possui as forças do poder legislativo, ou seja, só age por meio das leis. As leis são atos autênticos da vontade geral, e a vontade geral só se manifesta quando o povo está reunido.

A soberania é a vontade geral em ação. E a vontade geral, por ser geral, não pode ser representada; dessa maneira, toda lei que não emanar dessa instituição, e que a vontade do povo reunida não ratificar, não é lei.

Rousseau fecha esse conjunto de capítulos e o Livro III concluindo que o ato que institui o Governo não é de modo algum um contrato, mas uma lei estabelecida pelo soberano. Os depositários do poder executivo, como observa Rousseau, não são absolutamente senhores do povo, mas seus funcionários. Os magistrados que aceitam as funções que o Estado lhes impõe não fazem senão desempenhar seu dever de cidadãos; e não têm, de modo algum, o direito de discutir as condições de seu ofício.

Podemos observar que o princípio que move a organização política do Estado é, para Rousseau, o princípio republicano — o mesmo que moveu o povo romano a organizar a República no período de decadência da monarquia. No Livro IV, Rousseau tratará de alguns mecanismos utilizados na República romana para que o princípio e o sentimento republicanos sejam mantidos e respeitados. A preservação e manutenção da vontade geral são os temas tratados por Rousseau em todos os capítulos desse quarto Livro.

¹²⁴ CS, L III, cap XI, p. 178.

Rousseau esclarece como a vontade geral é um princípio indestrutível: “Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral”.¹²⁵ Quando o Estado é orientado por essa vontade, não há interesse confuso ou contraditório. Um Estado assim governado precisa de poucas leis, e à medida em que se torna necessário promulgar outras novas, essa necessidade é reconhecida universalmente pela comunidade.

Observamos que o sentimento comunitário é o que conserva a vontade geral e o Estado republicano. A vontade geral não pode ser destruída, mas emudece quando o liame social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer. Quando os interesses particulares passam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na grande, o interesse comum se altera e encontra opositores. A vontade geral se cala quando os homens, guiados por motivos particulares, já não opinam como cidadãos, como se o Estado jamais estivesse existido, e sob o nome das leis decretam seus interesses particulares.

Para que a vontade geral não se cale, é necessário que se criem mecanismos para que cada cidadão possa dar o seu sufrágio nos assuntos da comunidade:

“Quando se propõe uma lei na assembléia do povo, o que se lhe pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles, cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral”.¹²⁶

Rousseau elabora essa solução apoiando-se na experiência dos comícios romanos. Ele comenta que, em alguns episódios da história da República romana, nenhum cidadão romano foi excluído do direito de sufrágio, e que, por isso, o

¹²⁵ CS, L IV, cap I, p. 199.

¹²⁶ CS, L IV, cap II, p. 203.

povo romano era soberano de direito e de fato. Rousseau retoma as divisões de classes dos fundadores da República, e demonstra como estas se subdividiram a ponto de incluir todos os cidadãos, de modo que cada homem pertencia a uma determinada organização e tinha seus interesses defendidos por elas nos comícios.¹²⁷

As leis e as eleições dos chefes eram submetidas ao julgamento dos comícios. Assim, ao povo romano cabiam as funções mais importantes do Governo: a função soberana, completa ele. A observação que Rousseau faz dos comícios romanos e das subdivisões dos interesses serve para reforçar a importância, a seu ver, da participação de todos nos assuntos políticos do Estado.

Mas quando o povo já não consegue mais coordenar os interesses gerais, e desse fato decorrem perturbações da ordem do Estado, existem alguns recursos paliativos para se restabelecer a ordem e pôr a vontade geral na direção do bem comum. Esses recursos são observados na experiência romana, e têm, para Rousseau, a mesma aplicação estabilizadora: o tribunato, a ditadura, a censura, e a religião civil.

O tribunato é encarregado de conservar as leis e o poder legislativo. É um corpo intermediário que deverá ver se o Governo detém todo o poder do soberano e, em contrapartida, se todo o poder soberano é utilizado no interesse público e só nele. Esse corpo não deve fazer parte da constituição do Governo; o seu emprego deve ser estabelecido com certos intervalos; e, fora disso, sua ação fica suprimida.¹²⁸

A ditadura não é um novo regime que tem a pretensão de alterar a lei fundamental do Estado. A ditadura é a escolha de um governante de tipo especial

¹²⁷ Comício na República romana significava uma espécie de assembléia geral que era convocada de acordo com as classes subdivididas.

¹²⁸ CS, L IV, cap V, p.221.

para enfrentar uma determinada conjuntura. Só os perigos muito grandes podem compensar a alteração da ordem pública; e jamais se deve sustar o poder sagrado das leis, a não ser quando se trata da salvação da pátria. A ditadura pode ser empregada para remediar o Governo, alterando a administração das leis, mas não a sua autoridade; ou pode ser empregada para suspender a autoridade soberana por um momento, que passa a ser dominada, mas não representada. E seja qual for o motivo do emprego dessa comissão, é preciso fixar sua duração num prazo bastante curto.¹²⁹

A censura é a declaração do julgamento público. O tribunal censório, longe de representar o árbitro da opinião do povo, não passa de seu declarador. “As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Embora a Lei não regule os costumes, é a legislação que os faz nascer; quando ela enfraquece, os costumes degeneram, mas então o julgamento dos censores não fará o que a força das leis não fez”.¹³⁰ A censura mantém os costumes, impedindo as opiniões de se corromperem, conservando a sua retidão por meio de aplicações sábias e até, algumas vezes, fixando-os quando ainda se mostram incertos.¹³¹

A religião civil foi um tipo de instituição muito apreciada por vários pensadores, segundo argumenta Rousseau. A religião pode dividir-se em três espécies: a religião do homem, a do cidadão e a do padre. A primeira é a religião pura e simples do Evangelho, o verdadeiro teísmo e aquilo que pode se chamado de direito divino natural.

A segunda é inscrita num só país; tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por lei. Essa religião recebe o nome de direito divino civil ou positivo e, além disso, é boa para a política por unir o culto divino ao amor das leis

¹²⁹ CS, L IV, cap VI, p. 225.

¹³⁰ CS, L IV, cap VII, p. 229.

¹³¹ Idem.

e porque, fazendo da pátria objeto de adoração dos cidadãos, ensina-lhes que servir ao Estado é servir ao deus tutelar. É uma espécie de teocracia, na qual não se deve de modo algum ter outro pontífice que não o príncipe, nem outros padres além dos magistrados.

A religião do padre, dando ao homem duas legislações, dois chefes, duas pátrias, submete-o a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão. Dessa religião resulta uma espécie de direito misto e insociável que não tem nome. Esta religião é evidentemente má para a política, porque tudo o que rompe a unidade social, nada vale; todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo, nada valem.

Na religião do homem ou do cristianismo, os homens se reconhecem como irmãos, filhos do mesmo Deus, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte. Mas essa religião, não tendo nenhuma relação com o corpo político, deixa as leis unicamente com a força que possuem, e longe de ligar o coração dos cidadãos ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra.

A fé, no entanto, só deve ser tornada matéria coletiva sob certas circunstâncias: os súditos só devem prestar conta de suas opiniões ao soberano enquanto elas interessam à comunidade. Importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros.

Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditem; pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como

incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever.

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários. A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provedora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis — eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, resume ele, limite-me a um só: a intolerância.

A partir destas propostas, Rousseau não apenas oferece um desenvolvimento ao pensamento republicano de Cícero e de Maquiavel como propõe uma visão mais detalhada e ampla das possibilidades e dos caminhos a serem respeitados e seguidos para a concretização de um Estado dirigido e organizado pelo e para o bem comum da comunidade, ou seja, dos caminhos para um Estado originalmente republicano.

3.3. A participação política e a virtude cívica no ideal republicano de Rousseau.

Antes de retomarmos nosso percurso, consideramos necessário fazer algumas observações a respeito da delimitação do tema para este quarto capítulo.

O estudo do pensamento republicano clássico demonstra que a participação política deve ser compreendida como fundamental para a manutenção dos ideais da república; e que por isso há a necessidade de que a

possibilidade de acesso a ela seja a mesma para toda a comunidade. O envolvimento dos cidadãos com os negócios públicos surge na teoria republicana como um dever dos indivíduos para com a comunidade política e configura-se como uma forma de evitar a corrupção e a usurpação do poder público em benefício privado.

Em algumas teorias republicanas, a noção de participação política e de acesso direto aos meios de exercício do poder político tem sido muitas vezes confundida e até mesmo confrontada com as características da forma democrática de acesso à cidadania. A vertente de pensamento que faz girar a participação política em torno do conceito de democracia considera a comunidade política como composta por cidadãos ou que detêm interesses em competição entre si, ou que estão numa esfera pública de debates em que se busca a obtenção de um interesse consensual.¹³²

Caracterizando as noções de república e democracia, Cícero Araújo¹³³ identifica dois ideais normativos que predominam, cada um por sua vez, nos conceitos de *república* e *democracia*. Segundo Araújo,

“predomina no conceito de república o ideal de *civismo*, pelo qual são identificadas as pessoas que estão aptas a integrar a comunidade política; na democracia predomina o ideal do *pleibismo*, que procura incluir o maior número de pessoas atingidas pelas decisões da comunidade política nessa mesma comunidade”.¹³⁴

Partindo-se deste ponto de vista, a participação política para a teoria republicana pode muito bem ser entendida como e até mesmo confundida com o princípio de participação política exigido pelas formas democráticas de governo.

¹³² RIBEIRO, Renato Janine. *Democracia versus república*. In: BIGNOTTO, Newton. (org). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2000. p. 22.

¹³³ ARAÚJO, Cícero. República e Democracia. In: Lua Nova: Revista de Cultura e Política, São Paulo: CEDEC, 2000. n 51.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 6.

Devemos considerar também, como aponta Araújo, que em nenhuma dessas instituições políticas concretas vamos encontrar os ideais de *civismo* e de *pleibismo* em estado puro: “eles só são ideais, em sentido normativo, mas também são tipos ideais, em sentido metodológico”.¹³⁵

De acordo com Cícero Araújo, esses dois conceitos não podem ser confundidos, principalmente quando se busca, como em nosso caso, delimitar o conceito de participação política. Assim, compreendemos que república e democracia consolidam-se na história do pensamento político como conceitos distintos, uma vez que, enquanto a primeira consiste numa forma de governo típico-ideal, a segunda pode ser compreendida como uma forma concreta de exercício do poder político (ou modernidade, de soberania) dentro de um determinado regime.¹³⁶

Uma outra distinção entre república e democracia é proposta por Sérgio Cardoso¹³⁷, que identifica na república o esforço pela formação de uma vontade coletiva, tal como o fundamento da noção republicana defendida por Rousseau:

“Desse modo, enquanto a substancialização do povo introduz nas democracias [uma] inclinação fortemente plebiscitária — pretende-se, aí, constantemente, ouvir o povo, fazê-lo manifestar-se, prestar-lhe contas, submeter-se a seus juízos, por tudo reduzir-se à apuração da sua vontade —, nas repúblicas, trata-se sempre de construir esta vontade como autenticamente coletiva, de ‘empreender a instituição de um povo’ (Rousseau), de persuadi-lo e soldá-lo pela autoridade das leis, enfim, emendá-lo e produzir sua vontade comum pela experiência da civilidade política”.¹³⁸

Em nossa análise, parece-nos mais adequada para compreender o republicanismo rousseauiano a formulação oferecida por Cardoso, pois compreendemos que para Rousseau a condição da participação política é menos

¹³⁵ Ibid., p. 7.

¹³⁶ Idem.

¹³⁷ CARDOSO, Sérgio. *Por que República? Notas sobre o ideário democrático e republicano*. In: *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: ed UFMG, 2004. p.49.

¹³⁸ Ibid., p.59.

uma categoria analítica para o estudo da política e mais um fundamento na elaboração de uma verdadeira vontade coletiva, independentemente da forma de exercício do poder político do Estado.

O que buscamos compreender aqui é quais são as condições e as características necessárias aos homens e à sociedade para que todos tenham acesso à participação política, bem como compreender quais são os mecanismos de funcionamento e manutenção dessa participação para Rousseau, elementos que foram por ele minuciosamente explicados em duas de suas principais obras: do ponto de vista institucional, no *Contrato Social*; e do ponto de vista moral no *Emílio*.

3.4 O *Contrato Social* e o *Emílio*: possibilidades de formação da consciência cívica no homem e no cidadão

No *Contrato Social*, Rousseau demonstra que o ideal de república deve ser construído e preservado pelos que dela fazem parte, pelos que escolhem e opinam a respeito do que lhes é bom e, portanto, bom para comunidade como um todo. O ideal de república deve, em essência, ser o resultado das decisões coletivas; e o Estado, conduzido segundo essas determinações. A república, para Rousseau, é um sentimento compartilhado e respeitado por todos aqueles que integram uma comunidade política. Mais do que uma forma de governo é um princípio e um valor comunitário.

Com este princípio podemos observar que Rousseau se preocupa essencialmente com a participação efetiva dos homens nos arranjos políticos que

constroem para si e que o estímulo que o indivíduo encontra para desenvolver essa noção de participação deve estar em relação íntima com a sua consciência, com os seus desejos, interesses, bem como com a sua razão, aqui invocada para fundamentar a vida moral, a vida sob regras de justiça.

Rousseau procura tomar a noção de consciência não apenas no seu sentido normativo, como guia da conduta individual, mas sobretudo como uma capacidade de interiorização de normas e convenções, ou como a faculdade que permite o consentimento necessário para a aprovação de valores e normas de conduta reconhecidos na vida social, o que leva à noção de consciência pública.¹³⁹

Neste sentido, podemos deduzir que “é por meio de sua consciência que o homem se torna capaz de reconhecer no outro o seu semelhante, de generalizar seus interesses particulares e estender os objetos de sua vontade a todos os homens, ou mais particularmente aos seus concidadãos”.¹⁴⁰

Embora a noção de consciência não seja um tema explicitamente debatido no *Contrato Social*, podemos observar que Rousseau procurou tratar desse assunto de forma reservada em sua obra *Emílio, ou Da Educação*¹⁴¹ (1762). Nesse livro, Rousseau procura resolver a aporia que ele percebe existir na essência da ação humana, e que se expressa fundamentalmente na oposição entre a inclinação natural do homem para agir de acordo consigo mesmo e os deveres exigidos no convívio social.¹⁴²

Para termos uma noção mais clara acerca dos princípios que motivam a participação política dos indivíduos, devemos nos debruçar sobre a compreensão

¹³⁹ MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: Consciência e política segundo Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001. p. 12.

¹⁴⁰ Ibid., p. 15.

¹⁴¹ Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁴² Ibid., p.22.

das definições de “homem natural” e “homem civil”, tal como expressas por Rousseau no *Emílio*. Isto porque, se o *Contrato Social* foi escrito para elucidar como deveria se dar a reforma *política* do homem, como explica o próprio autor, o *Emílio* lhe era correlato e complementar, já que dado a conhecer para explicar como deveria se dar a reforma *moral* do homem — daquele mesmo homem que deveria ser o agente principal, autônomo e independente, de uma República bem constituída.

CAPÍTULO IV

4.1 *Emílio, ou da Educação*¹⁴³: o princípio da formação política no homem.

Emílio é um ensaio pedagógico escrito sob a forma de romance, publicado em 1762. Embora tenha um título sugestivo, essa obra não trata de objetivos nem de técnicas pedagógicas¹⁴⁴. Nele, Rousseau tratou da educação infantil no contexto da vida considerada a longo prazo.

A educação para Rousseau só tem um objetivo: formar um homem livre capaz de se defender de todos os constrangimentos. Desta forma, Rousseau propõe um modelo de educação no qual a criança seja criada com a mais absoluta liberdade e igualdade, de modo que, assim crescendo, quando homem, não consiga tolerar nem a tirania nem a injustiça. É dentro da lógica da liberdade que Rousseau educará a criança que, quando homem, reformará a sociedade.

A obra descreve o desenvolvimento de um indivíduo, Emílio (um aluno fictício), que cresce sob a orientação de seu preceptor¹⁴⁵, Jean-Jacques¹⁴⁶ (o

¹⁴³ Usaremos para citar algumas passagens desta obra, a referência *E*, seguido dos livros, capítulos e páginas utilizados.

¹⁴⁴ Dent, N. J. H. *Dicionário de Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1996. p.121.

¹⁴⁵ O regime de educação proposto por Rousseau para “educar” Emílio, é o regime de preceptorado, que era um tipo de educação muito utilizado e difundido na França deste período. Mas queremos ressaltar que Rousseau na realidade propõe este modelo de educação por ser mais apropriado ao seu objetivo, que é educar Emílio livre dos constrangimentos da vida da sociedade. Rousseau defende outros modelos de educação, como podemos observar na obra *Considerações sobre o Governo da Polônia*, onde o autor descreve um modelo de educação pública regida e administrada pelo Estado como uma forma de exercitar e manter o espírito cívico da sociedade. O fato da educação apresentada como modelo no Emílio ser doméstica ou privada não quer dizer que Rousseau afaste a idéia de formar cidadãos, que é o embasamento da instrução pública. Em suas obras podemos encontrar os princípios dos tipos de educação, doméstica e pública, e seus objetivos não se contradizem.

próprio Rousseau). Rousseau descreve o desenvolvimento gradativo das capacidades e disposições de Emílio, desde o período inicial da infância, passando pela puberdade e a adolescência, chegando até sua maturidade, quando já homem ele assume o seu lugar na sociedade como um adulto independente e dotado de livre-arbítrio. Com essa distribuição, Rousseau procura explicar o que é bom e apropriado ensinar ao seu aluno, de acordo com os vários aspectos da natureza da criança e do homem.

No Livro I, Rousseau faz uma introdução à obra, na qual apresenta os seus objetivos e a importância de seu projeto. No início deste livro, ele procura demonstrar que a educação é o meio necessário para moldar os homens: “tudo o que não temos quando nascemos e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação”.¹⁴⁷

Segundo Rousseau, somos afetados por três tipos de educação: da natureza, dos homens e das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa própria existência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas. “Dessas três formas de educação, a da natureza não depende de nós; a das coisas, só depende em alguns aspectos; a dos homens é a única em que o indivíduo pode realmente interferir e modificar”.¹⁴⁸

Das três, a educação mais perfeita para Rousseau é a da natureza. Para ele, esse é o tipo de educação que serve de base e para a qual todas as outras deveriam se dirigir e se apoiar. Seguir a natureza no *Emílio* não significa afirmar

¹⁴⁶ Neste sentido, por se tratar das mesmas pessoas, poderão ser usadas algumas vezes neste texto a referência “Rousseau” ao se tratar do preceptor de Emílio em vez de Jean-Jacques.

¹⁴⁷ E, L I, p.8.

¹⁴⁸ E, p.9

uma existência absoluta, independente das relações sociais, e sim seguir o desenvolvimento das faculdades e dos órgãos humanos, isto é, seguir a “educação da natureza” e reger, a partir dos princípios desta, a “educação dos homens” e a “educação das coisas”.

Mas como considerar essas disposições frente às outras formas de educação que são em essência opostas a esta? Como articular a educação do homem para si mesmo com a educação para a sociedade? São essas as questões que Rousseau se põe na busca por uma justificação para o seu projeto. Esclarece ele que, se formos forçados a combater a natureza ou as instituições sociais, seria preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se pode fazer os dois ao mesmo tempo.

Há uma diferença entre esses dois tipos de homens que, em essência, não concorrem para o mesmo objetivo. O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seus semelhantes. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é corpo social.

Rousseau procura então solucionar essa questão, optando por um equilíbrio entre as características do homem natural e do homem civil:

“As boas instituições são as que sabem melhor desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o eu para a unidade comum de sorte que cada particular não se julgue mais como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo”.¹⁴⁹

Esse é o seu projeto para o *Emílio*. Emílio não será educado apenas para viver de acordo consigo mesmo ou para seguir unicamente suas inclinações naturais. Jean-Jacques pretende fazer dele um indivíduo competente que,

¹⁴⁹ E, L I, p.10.

cuidando de seus próprios interesses, se torne um bom amigo, um membro da sociedade e um cidadão. O mecanismo que Rousseau pretende utilizar para aprimorar esse seu projeto é a liberdade.

Rousseau demonstra a convicção de que os seres humanos possuem uma natureza inata a qual, sendo-lhe permitida uma liberdade adequada para o seu desenvolvimento, poderá torná-los úteis, felizes e bons para si próprios e para os outros. “Cada idade, cada estágio da vida tem sua perfeição conveniente, sua espécie de maturidade que lhe é própria”.¹⁵⁰

Acompanhando os diversos estágios por que passa Emílio, instruindo-o com as lições convenientes ao momento em questão, sem nada adiantar àquilo que seus órgãos e faculdades lhe permitem sentir ou entender, Jean-Jacques acredita seguir as regras convenientes para impedir a depravação da natureza humana, na medida em que favorece Emílio e o faz fiel a si mesmo.

Seguindo esta lógica, Rousseau passa a desenvolver a sua obra pedagógica. No Livro I e II, trata dos assuntos relativos ao desenvolvimento natural da criança, desde de o seu nascimento até a fase final de sua infância. Nesse período, Jean-Jacques procura afastar o infante do contato com a sociedade, de forma que o campo seria o local mais apropriado para dar as lições e instruções ao seu aluno. Com isso, ele evita que seu projeto seja contaminado pelos valores impostos pela sociedade já corrompida.

Rousseau pretende utilizar o espaço material da natureza para preservar e ressaltar a natureza primordial do homem. O seu maior interesse nessa fase é tornar a educação de Emílio o mais próxima possível das sensações e

¹⁵⁰ E,L I, p.15.

desenvolvimentos que a própria natureza infantil possui: seu aluno deve ser uma criança independente das influências da educação própria para os adultos.

Neste sentido, a razão e a moral não devem ser apresentadas às crianças, pois a razão que move as noções de bem e mal e os deveres do homem não são coisas para uma criança: “a natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens”.¹⁵¹ Assim Rousseau destaca que os únicos sentimentos que devem ser apresentados às crianças nessa fase de aprendizado devem ser a paixão e a justiça, pois ambos devem decorrer de um mesmo princípio; a preservação de si.

A única paixão que a criança deve conhecer é aquela que é natural ao homem: o amor de si mesmo. Por isso mesmo, os nossos primeiros deveres são aqueles que temos para conosco; nossos primeiros sentimentos primitivos concentram-se em nós; todos os nossos movimentos naturais relacionam-se primeiramente com a nossa conservação e com o nosso bem-estar. Assim, o primeiro sentimento de justiça surge como um direito e uma forma de proteger o sentimento de nossa preservação e bem-estar antes de qualquer outra relação. A única lição de moral que convém ensinar à criança é a mais importante em todas as idades: a de nunca fazer mal a alguém: Emílio deverá sempre fazer o bem sem prejudicar seus semelhantes por conta deste bem. Jean-Jacques introduz ainda nessa fase a noção de propriedade privada que, ele explica, deverá ser melhor discutida em uma outra idade.

Com essas idéias Rousseau encerra essa primeira fase de aprendizado da criança e inicia a fase de aprendizado do adolescente, na qual outras noções serão acrescentadas e introduzidas, assunto do Livro III.

¹⁵¹ E, L II, p.68.

Nessa fase, o preceptor ainda utiliza a natureza como uma referência para o aprendizado de Emílio. A diferença está na forma com que Jean-Jacques conduz as atividades de seu aluno. Nesse período, ele procura dilatar em seu aluno a curiosidade e a capacidade de especulação.

Neste sentido, todo o conhecimento que Emílio vai adquirir a partir das noções de necessidade e utilidade serão os que mais influenciarão as suas escolhas. O que lhe importa conhecer é justamente o que lhe será útil. Jean-Jacques demonstra que quando se oferece ao aluno a idéia da palavra *útil*, consegue-se mais um grande meio para educá-lo, pois a partir dessa noção o aluno passará a ponderar tudo à sua volta e a exercer o seu próprio julgamento das coisas ao seu redor.

A noção de necessidade complementa a de utilidade. Jean-Jacques explica que quando Emílio começar a reconhecer a utilidade das coisas e dos conhecimentos, passará a admitir a sua necessidade, como uma forma de garantir e preservar o seu bem-estar e o seu interesse. Para Rousseau, o meio mais seguro para compreender estas noções e não ser contaminado com preconceitos é colocarmo-nos no lugar de um homem isolado e julgarmos tudo como tal homem deve julgar com relação à sua própria utilidade e necessidade.¹⁵²

A esta altura, o nosso autor sugere que seja apresentado a Emílio o livro *Robinson Crusoe*¹⁵³, que descreve as aventuras de um homem que naufraga em uma ilha deserta e que, mesmo sozinho, sem o amparo de seus semelhantes e dos instrumentos de todas as artes, provê a sua subsistência e a sua conservação, conseguindo até um pouco de bem-estar.

¹⁵² Ibid., p. 233.

¹⁵³ Obra escrita por Daniel Defoe (1666-1731), em 1719.

Com esta leitura, Jean-Jacques pretende que Emílio seja capaz de perceber, a partir da experiência narrada, o que realmente pode ser útil e necessário para a vida do homem e compreender que é o homem quem determina o que pode ou não ser útil e necessário para a sua vida e bem-estar: Emílio deve apenas apreender o que lhe é útil e preservar este seu conhecimento, porque mais tarde ele lhe será necessário.

É precisamente no Livro IV que Emílio tem seu segundo nascimento. Antes, ele havia nascido para a existência; agora, ele nasce verdadeiramente para a vida. A partir de agora, Rousseau deixa de se preocupar com a educação comum e passa a seguir o seu próprio objetivo: formar um homem naturalmente livre e capaz de se defender de todos os constrangimentos da vida em sociedade.

Enquanto sua sensibilidade permanecia limitada à sua individualidade, não havia nada de moral em suas ações; mas quando ela começa a se estender para além dele é que ele adquire primeiro os sentimentos, depois a noção do bem e do mal, que o constituem verdadeiramente como homem e parte integrante de sua espécie.

A partir de então, Emílio terá condições de avaliar o mundo e as relações dos homens à sua volta e passará com isto a determinar a sua posição e o seu julgamento frente a essas relações. Jean-Jacques procurará demonstrar como Emílio adquiriu esta capacidade de reflexão, situando a sua evolução intelectual no plano do desenvolvimento natural das paixões humanas.

Para Rousseau, nossas paixões naturais são muito limitadas: são os instrumentos de nossa liberdade que tendem a nos conservar. Esclarece ele que a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si;

paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e da qual todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações.¹⁵⁴

O princípio do amor de si é atenuado pelo sentimento de comiseração que faz o homem colocar-se no lugar do sofredor ao invés do expectador. Assim, nasce em Emílio nessa fase, a piedade¹⁵⁵, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza.

Desta forma, Rousseau pretende que Emílio diminua o seu sentimento de amor próprio para que, a partir da noção de piedade, ele possa cogitar-se no outro. Jean-Jacques quer fazer com que seu aluno ame todos os homens, que ele não se situe em nenhuma classe, mas que se reconheça em todas.

E, depois de ter mostrado a Emílio os homens pelos acidentes comuns à espécie, é preciso agora mostrá-los por suas diferenças. Aqui Rousseau explicará como se dá a medida da desigualdade natural e civil, assim como o quadro de toda a ordem social. Para tanto, Jean-Jacques procura expor uma seqüência de episódios que mostram as condições e as causas das desigualdades que Emílio observará adiante. Segundo o autor:

“Há no estado de natureza uma igualdade de fato real e indestrutível, porque é impossível, nesse estado, que a mera diferença de homem para homem seja suficientemente grande para tornar um dependente do outro. Há no estado civil uma igualdade de direito quimérica e vã, porque os meios destinados a mantê-la servem eles próprios para destruí-la, e a força pública somada ao mais forte para oprimir o fraco rompe a espécie de equilíbrio que a natureza colocara entre eles. Desta primeira contradição decorrem todas as que se observam entre a aparência e a realidade na ordem civil. Sempre a multidão será sacrificada ao menor número, e o interesse público ao interesse particular; sempre os nomes enganosos justiça e subordinação servirão de instrumento para a violência e de arma para a iniquidade. Segue-se daí que as camadas sociais elevadas, que se pretendem úteis às outras, só

¹⁵⁴ E, L IV, p. 273.

¹⁵⁵ Rousseau considera a comiseração um sentimento inato no homem, tal como ele afirmara no *Discurso sobre a Desigualdade*; no *Emílio*, a piedade só passa a fazer parte das reflexões de Emílio quando ele passa a entrar em contato com outros homens e a relativizar esta relação. É na fase dos 15 aos 20 anos que Rousseau vê aflorar em Emílio o sentimento de piedade.

são de fato úteis a si mesmas, à custa das outras; por isso, devemos avaliar a consideração que lhes é devida de acordo com a justiça e a razão. Resta examinar se a posição social que deram a si mesmas é mais favorável à felicidade dos que a ocupam para saber que juízo cada um de nós deve formar sobre sua própria sorte. Eis o estudo que agora nos importa fazer; no entanto, para bem realizá-lo, é preciso começar por bem conhecer o coração humano “.¹⁵⁶

Rousseau deseja que Emílio saiba que o homem é naturalmente bom; que ele sintá-o, julgue seu próximo por si mesmo; mas que veja como a sociedade deprava e perverte os homens; que descubra nos preconceitos a fonte de todos os vícios dos homens; que ele seja levado a estimar cada indivíduo, mas que despreze a multidão.

Rousseau, no entanto, considera que para viver no mundo é preciso saber lidar com os homens, é preciso conhecer os instrumentos que permitem influir sobre eles; é preciso calcular a ação e a reação do interesse particular na sociedade civil e prever os acontecimentos com uma exatidão tal que raramente nos enganamos em nossos empreendimentos ou, que, pelo menos, tenhamos usado dos melhores meios para sermos bem-sucedidos.

Nosso autor quer formar Emílio como um homem da natureza; mas não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques. O que ele pretende na realidade é que, envolvido no turbilhão social, Emílio não se deixe arrastar nem pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; que ele veja pelos seus olhos, sintá pelo seu coração e que nenhuma autoridade o governe, exceto a de sua própria razão: “Ele não é o homem do homem, mas o homem da natureza”.¹⁵⁷

¹⁵⁶ E, L IV, p. 310.

¹⁵⁷ E, L IV, p. 339.

Podemos dizer que se trata aqui de consertar um “desvio” cometido pelo homem socializado: trata-se de resgatar algum grau de equilíbrio entre o homem e o seu meio, uma relação fundamental para o bem-estar do homem no mundo que, como ele apontara no *Discurso sobre a Desigualdade*, este desequilibrou quando passou a desenvolver a razão e a perfectibilidade, que o tiraram para sempre daquela condição primitiva feliz em que vivia.

Assim, os verdadeiros princípios do justo, os verdadeiros modelos do belo, todas as relações morais entre os seres, todas as idéias da ordem gravam-se no entendimento de Emílio; ele vê o lugar de cada coisa e a causa que a afasta dela; vê o que pode fazer o bem e o que o impede. Esse é o princípio que deve dirigir o olhar de Emílio para a sociedade.

Jean-Jacques até agora não falou sobre religião com seu aluno, não porque não julgue necessário, mas porque Emílio não estava preparado para conhecer as noções do modelo de religião natural que agora lhe serão propostas. No trecho *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*¹⁵⁸, Jean-Jacques descreve qual a religião ideal para Emílio seguir. Tendo em vista que seu aluno fora criado de acordo com a natureza, sua religião não poderia ser diferente. Nesse trecho, Rousseau descreve um diálogo entre o preceptor de Emílio e um padre católico.

Esse vigário trazia em si o amor à verdade como a sua única filosofia, à qual ele recorria quando o exame de alguns conhecimentos o interessavam. Em sua busca pela verdade, ele questionava a existência de uma vontade que anima o universo; a existência de uma inteligência que move e estabelece leis; e se o homem é livre em suas ações.

¹⁵⁸ É uma espécie de sub-capítulo dentro Livro IV, em que Rousseau apresenta este personagem para explicar melhor ao leitor sobre o que trata a religião e a noção de religião que Emílio deverá apreender. Este vigário é o próprio Rousseau que procura falar através deste personagem.

Conduzindo suas reflexões de acordo com as questões que o Vigário trazia, Rousseau observa que deduzido as principais verdades, entre as quais a impressão dos objetos sensíveis e do sentimento interior que em nós leva a julgar as causas conforme as luzes naturais, só resta agora procurar saber que máximas se deve tirar dessas verdades para a conduta do homem e que regras ele deve prescrever a si mesmo para cumprir o seu destino na terra, conforme a intenção de Deus.

Essa tarefa o vigário acredita poder ser realizada por meio da consciência, que é o verdadeiro guia do homem. Segundo descreve: “Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações a as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência”.¹⁵⁹

Com essa idéia, o vigário procura elevar-se acima das opiniões dos sábios que afirmavam não existir nada no espírito humano além daquilo que se introduz pela experiência, e que só julgamos alguma coisa a partir de idéias adquiridas. Ele acredita que é preciso fazer com que distingamos nossas idéias adquiridas de nossos sentimentos naturais, pois sentimos antes de conhecer, e, como não aprendemos a querer o nosso bem e a evitar nosso mal, mas recebemos essa vontade da natureza, também o amor do bom e o ódio ao mau são-nos tão naturais quanto o amor de nós mesmos.

O homem que combatendo sem cessar os seus sentimentos naturais, os quais falam em favor do interesse comum, e a sua razão, que relaciona tudo ao seu proveito particular, teria assim permanecido se novas luzes não tivessem iluminado o seu coração e o colocado de acordo consigo mesmo.

¹⁵⁹ E, L IV, p. 390.

Fazendo bom uso da sua liberdade e dos seus sentimentos naturais, o homem se torna um ser virtuoso e encontra nessa ordem divina espelhada na natureza a garantia de que seus atos são desejáveis a Deus. Mas qualquer que seja o partido que o homem possa tomar, deve ele considerar que os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições dos homens; um coração justo é o verdadeiro templo da Divindade.

Em qualquer país e em qualquer seita, amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo é o sumário da lei. Não há religião que dispense dos deveres da moral, explica, e os únicos deveres realmente essenciais são estes. O culto interior é o primeiro desses deveres; e sem a fé não existe nenhuma verdadeira virtude. Essa é a religião natural que o vigário procura demonstrar e que é a preferível a Emílio. É através da religião natural que, segundo Rousseau, Emílio:

“... encontra um real interesse em ser bom, em fazer o bem longe dos olhares dos homens e sem ser forçado pelas leis, em ser justo sozinho perante Deus, em cumprir seu dever, mesmo à custa de sua vida, e em carregar no seu coração a virtude, não apenas por amor à ordem, ao qual todos preferem o amor de si, mas por amor ao autor do seu ser, amor que se confunde com esse mesmo amor de si, para enfim gozar da felicidade duradoura que o repouso de uma boa consciência e a contemplação do Ser supremo prometem-lhe na outra vida, depois de ter bem empregado esta”.¹⁶⁰

Emílio deverá considerar uma honra tornar-se homem e sujeitar-se ao jugo da razão nascente; seu corpo, já formado, não precisa mais dos mesmos movimentos e começa a deter-se por si mesmo, enquanto seu espírito, desenvolvido pela metade, procura por sua vez expandir-se.

A partir desse momento, Emílio será visto como um homem e não caberá mais a seu preceptor manter com ele as mesmas relações. Emílio não foi feito

¹⁶⁰ E, L IV, p.430.

para permanecer sempre solitário: ele é um membro da sociedade e deve cumprir com seus deveres. Feito para viver com os homens, ele deve agora conhecê-los. Ele já conhece os homens em geral: falta-lhe conhecer os indivíduos.

Agora, Jean-Jacques observa como Emílio transporta todos os conhecimentos que foram desenvolvidos em seu coração para o seu convívio na sociedade. Resta somente torná-lo responsável perante si mesmo por suas ações, protegê-lo pelo menos das surpresas do erro e mostrar-lhe claramente os perigos de que está cercado.

Ele foi educado para não se deixar iludir pelas paixões e pelos preconceitos dos homens da sociedade. Ele dá pouco valor aos julgamentos dos homens para dar algum aos seus preconceitos, e não se preocupa com que o estimem antes de o conhecerem. Por esse motivo, ele não é nem questionador nem contraditor. Tampouco é complacente e adulator: expõe a sua opinião sem combater a de ninguém, porque ama a liberdade acima de todas as coisas e a franqueza é um de seus mais belos direitos.

Emílio confirma as expectativas de seu professor porque age de acordo com o seu coração e com os seus sentimentos naturais. Sabe usar a razão para guiar seus julgamentos sobre as opiniões dos homens da sociedade. Emílio se torna, enfim, um verdadeiro homem; e só não o é completamente porque lhe falta uma companheira. Esse será o tema do próximo Livro.

No Livro V, Emílio conhecerá a sua companheira e, agora na vida adulta, aprenderá sobre os princípios do direito político. Sofia será a companheira ideal para Emílio porque possui, assim como ele, uma educação natural. Sofia¹⁶¹ tem

¹⁶¹ . Ela raciocina de forma diferente de Emílio, que analisa e pondera para conhecer a ordem das coisas à sua volta: Sofia aprendeu que deve ser capaz de deduzir o que lhe é possível e preferível segundo o seu sexo. A razão que leva o homem ao conhecimento de seus deveres é muito complexa; a razão que leva a mulher ao conhecimento dos seus é mais simples.

apenas uma boa índole numa alma comum. Tudo o que ela tem a mais do que as outras mulheres é fruto de sua educação.

Com o tempo, Jean-Jacques percebe que o tipo de convivência que Emílio tem com sua amada lhe traz alguns inconvenientes: ele se torna dependente do amor de Sofia, torna-se escravo de suas vontades e não admite a possibilidade de perdê-la. Emílio apresenta nessa idade um desvio de caráter e de educação. Rousseau se preocupa com tal situação e aconselha:

“Se fizerdes com que, ao passar para uma outra idade, os jovens não desprezem a idade precedente que passou; que ao contrair novos hábitos, não abandonem os antigos e que continuem gostando de fazer o que é bom, sem considerar o tempo em que começaram a agir assim, só então tereis salvo vossa obra e podereis ter confiança neles até o fim de seus dias; pois a mais temível revolução é a idade de que agora tratais”.¹⁶²

Jean-Jacques completa que falta a Emílio aprender a se defender de um novo inimigo: ele mesmo. Emílio podia suportar a miséria e as dores do corpo, mas as dores da alma ainda lhe eram desconhecidas: ele estava preso apenas à condição humana, e agora está preso a todas as afeições que adquiriu; e que, aprendendo a desejar, tornou-se escravo de seus desejos. “Por seus desejos, o homem depende de mil coisas, e por si mesmo de nada depende, nem mesmo de sua própria vida; quanto mais aumenta suas afeições, mais multiplica seus sofrimentos”.¹⁶³

Como poderá Emílio sacrificar a inclinação pelo dever e resistir ao seu coração para dar ouvidos à razão? Sendo um homem virtuoso, explica Rousseau. A palavra *virtude* vem de *força*; a força é a base de toda virtude. A virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte pela vontade; é apenas nisso que

¹⁶² E, L V, p. 608.

¹⁶³ E, V, p. 626.

consiste o mérito do homem justo. O homem virtuoso é “(...) aquele que é capaz de vencer suas afeições, pois então ele segue a razão, a consciência; faz seu dever, mantém-se na ordem e nada o pode afastar dela”.¹⁶⁴.

Emílio até agora era livre na aparência: tinha somente a liberdade precária. Agora, ele deve aprender a ser seu próprio senhor e a governar o seu coração para ser um homem virtuoso. Este deve ser o aprendizado mais penoso para Emílio, pois a natureza até agora livrou-o dos males que ela mesma impôs, ou então ensinou-o a suportá-los. Mas ela nada lhe disse quanto aos males que vêm de si próprio: a natureza deixou Emílio tornar-se vítima de suas próprias paixões.

A paixão que Emílio sente por Sofia não deve ser vista como proibida: o que é proibido pela natureza é estender nossos apegos para além de nossas forças; o que nos é proibido pela razão é querer o que não podemos obter; o que nos é proibido pela consciência não é sermos tentados, mas sim deixar-nos vencer pelas tentações. Não depende de nós termos ou não paixões, mas depende de nós reinar sobre elas.

Jean-Jacques sugere que seu aluno reflita sobre a sua condição e que conclua que, antes de aspirar ser o marido de Sofia e um chefe de família, ele deve ser primeiro um membro do Estado. Emílio ainda desconhece o que venha a ser um homem civil. Ele estudou os deveres do homem, mas não conhece os deveres do cidadão. Nem mesmo sabe o que seja governo, leis, pátria. Antes de assumir um lugar na ordem civil, Jean-Jacques alerta Emílio que ele deve conhecer o lugar que lhe convém:

“Ora, depois de ter-se considerado através de suas relações físicas com os outros seres, de suas relações morais com os outros homens, resta-lhe considerar-se pelas relações civis com outros concidadãos. Para isso, ele deve começar por estudar a natureza do governo em geral, as diversas formas de governo e finalmente o

¹⁶⁴ E, V, p .626.

governo particular sob o qual nasceu, para saber se lhe convém viver nele; pois, por um direito que ninguém pode ab-rogar, cada homem, ao tornar-se maior e senhor de si, torna-se também senhor da possibilidade de renunciar ao contrato pelo qual se liga à comunidade, deixando o país em que ela se estabeleceu”.¹⁶⁵

Feita esta reflexão, Emílio decide deixar Sofia para se dedicar ao estudo das instituições de que seu preceptor lhe falara. Até agora Emílio viveu sob a direção de seu professor porque ainda não possuía condições de dirigir-se sozinho. Agora, ele se encontra na idade em que as leis o colocam como senhor de si mesmo. Emílio deve saber que homem ele pretende ser e de que modo pretende passar a vida. Por esse motivo, deverá conhecer diferentes formas de governo e de contrato, para poder determinar onde ele prefere fixar a sua vida. Assim, Jean-Jacques sugere que seu aluno viaje por alguns países da Europa em busca de um lugar ideal para viver com sua família. Desta forma, Rousseau pretende que Emílio aprenda as matérias do governo, dos costumes públicos e das máximas de Estado de toda a espécie.

Para Rousseau, o modo sadio de julgar os governos tal como eles existem é saber como devem ser para bem julgar o que é. Jean-Jacques conduz a reflexão de seu aluno, partindo de um modelo ideal de organização política¹⁶⁶, para que ele aproxime esse modelo ideal do exemplo real. Para simplificar a observação de seu aprendiz, Rousseau propõe algumas regras: os princípios de direito político serão a escala, e as medidas serão as leis políticas de cada país. Nesse ponto, Rousseau anexa à obra a parte inicial dos debates apresentados no *Contrato Social*. Não nos cabe retomar ponto a ponto esses debates, pois estaríamos repetindo o que já foi anteriormente exposto.

¹⁶⁵ E, L V, p .642.

¹⁶⁶ Este consiste no mesmo projeto político que Rousseau procura desenvolver no *Contrato Social*. Talvez por este motivo, Rousseau tenha abordado uma parte do *Contrato Social* dentro do *Emílio*.

O que Jean-Jacques pretende, na realidade, é que seu aluno imagine como dever ser constituído o ideal de governo legítimo. O modelo que Rousseau sugere é o mesmo apresentado no *Contrato Social*. Os julgamentos que Jean-Jacques espera que Emílio faça devem corresponder ao conteúdo político que ele apresentou no *Contrato Social*. É seguindo o fio condutor dessas pesquisas que Emílio conseguirá distinguir quais são os deveres e os direitos dos cidadãos; se podemos separá-los uns dos outros; o que é a pátria, em que ela consiste precisamente e como cada um pode saber se tem ou não pátria.

Até aqui Rousseau tratou de estabelecer os verdadeiros princípios do direito político. E agora que os fundamentos estão assentados, falta examinar o que os homens construíram sobre eles. Esse será um trabalho que Emílio deverá realizar em suas viagens.

Depois de ter gastado quase dois anos percorrendo alguns dos grandes Estados da Europa e muitos pequenos, depois de ter aprendido suas duas ou três línguas principais, depois de ter visto o que há neles de realmente curioso quer em história natural quer em matéria de governo, quer em artes ou em homens, Emílio deve expor o resultado de suas observações e quais as decisões que ele tomará a esse respeito.

Jean-Jacques supõe que, se seu método estiver certo, Emílio deverá responder mais ou menos isto:

“O que deve ser decidido? Permanecer tal como me fizeste ser e não acrescentar voluntariamente qualquer outra corrente às que me dão a natureza e as leis. Quanto mais examino a obra dos homens em suas instituições, mais vejo que, de tanto quererem ser independentes, eles se tornam escravos, e que gastam a própria liberdade em vão esforços para garanti-la. Para não ceder à torrente das coisas, apegam-se a mil coisas; depois, assim que querem dar um passo, não podem, e ficam espantados por

dependem de tudo. Acho que para nos tornarmos livres nada temos de fazer; basta não querer deixar de sê-lo”¹⁶⁷.

Nestas viagens, Emílio também tinha o propósito de encontrar um lugar para morar com sua família: ele se preocupou em buscar um lugar em que, mesmo convivendo com os homens, ele não estivesse à mercê das suas paixões. Quanto a isto, Jean-Jacques também supõe a sua resposta:

“Que me importa minha condição na terra? Que me importa onde estou? Em toda parte onde há homens, estou junto a meus irmãos; em toda parte onde não há homens estou em casa, se eu não tivesse paixões, eu seria, em minha condição de homem, tão independente quanto o próprio Deus, já que querendo apenas o que existe, nunca teria de lutar contra o destino”¹⁶⁸.

E Rousseau espera poder ensinar mais uma lição a Emílio, acrescentando a este possível comentário uma outra observação:

“É em vão que aspiramos à liberdade sob a salvaguarda das leis. Onde elas existem, onde são respeitadas? Em toda parte só viste reinar sob esse nome o interesse particular e as paixões dos homens. Mas as leis eternas da natureza e da ordem existem. Para o sábio, são como uma lei positiva; são escritas no fundo do seu coração pela consciência e pela razão; é a elas que deve sujeitar-se para ser livre, e só é escravo quem age mal, pois fá-lo sempre contra a vontade. A liberdade não está em nenhuma forma de governo, ela está no coração do homem livre; ele a carrega consigo por toda parte”¹⁶⁹.

Dentro desse comentário, Jean-Jacques pretende ainda expor a Emílio os deveres do cidadão e a noção de pátria:

“Ó Emílio! Onde está o homem de bem que nada deva a seu país? Quem quer que seja deve-lhe o que há de mais precioso para o homem, a moralidade de suas ações e o amor da virtude. Nascido no fundo de um bosque ele teria vivido mais feliz e mais livre, mas, contra nada tendo que lutar para seguir suas inclinações, teria sido bom sem mérito, não teria sido virtuoso, e agora sabe sê-lo apesar das suas paixões. Basta a aparência da ordem para levá-lo a conhecê-la e amá-la. O bem público, que só serve de pretexto aos outros, só para ele é um motivo real. Ele aprende a lutar consigo

¹⁶⁷ E, L V, p. 667.

¹⁶⁸ E, L V, p. 669.

¹⁶⁹ Idem.

mesmo, a vencer-se, a sacrificar seu interesse pelo interesse comum. Não é verdade que ele não tire proveito das leis: elas proporcionam-lhe a coragem de ser justo, mesmo entre os maus. Não é verdade que elas não o tornaram livre, ensinaram-lhe a reinar sobre si mesmo¹⁷⁰.

Com isto Jean-Jacques pretende advertir Emílio que ele deverá escolher um lugar para viver, porque é importante para ele cumprir com seus deveres de cidadão. Jean-Jacques não pretende excluir a possibilidade de Emílio morar numa grande cidade, mas admite o campo como a melhor opção para seu aluno, que não possui o coração corrompido pelas aparências da vida na sociedade. Assim, Jean-Jacques prevê que Emílio fixará sua residência próxima à morada dos pais de Sofia, e o adverte que, embora longe das cidades, ele não deve esquecer dos deveres para com a sua pátria.

Aqui encerram-se as lições de política de Emílio, e ele poderá, como lhe fora prometido, retornar para a sua Sofia. Jean-Jacques despede-se de Emílio, abdicando da autoridade que lhe foi confiada, e devolve a ele o destino de sua vida: agora ele já se encontra pronto para exercer as funções de homem e de cidadão.

Por tudo o que já foi exposto, podemos afirmar que Rousseau pretendeu nesta obra educar Emílio para ser um bom homem, para ser sincero e justo com seus sentimentos e com seus julgamentos, pois desta forma, ele teria a sabedoria necessária para se posicionar como um bom cidadão.

¹⁷⁰ E, L V, p. 670.

4.2 *Emílio e o Contrato Social: a virtude cívica do homem no cidadão.*

No *Contrato Social*, Rousseau formula uma proposta de governo legítimo na qual a participação dos cidadãos nas decisões e no destino da comunidade política seja o ponto primordial para sua manutenção e funcionamento. A elaboração das leis e das regras que devem ser acordadas por todos os membros da comunidade é que deve em termos gerais definir essa participação.

Mas, para que essa definição articule os desejos comuns dos cidadãos, Rousseau espera que estes sejam capazes de abnegar seus interesses particulares de modo que a elaboração das leis e das regras da comunidade política visem tão somente aos interesses gerais da comunidade. Esse desinteresse pelos desejos particulares é a virtude que Rousseau espera dos cidadãos de um Estado.

No *Emílio*, Rousseau propõe um modelo de educação que pretende ser o elemento necessário para instruir os homens a pensarem por si próprios as finalidades comuns da sociedade. Rousseau pretende através da educação de Emílio, resgatar a natureza primordial e essencial do homem — aquela natureza que ele acreditava estar perdida na vida da sociedade e nos julgamentos dos homens que nela vivem.

Neste sentido, Rousseau ambiciona que o homem, ou Emílio, seja capaz de julgar as coisas à sua volta por si próprio, pelos seus sentimentos e inteligência, e que ele não seja de forma alguma influenciado e compelido por outros julgamentos. Com isso, Rousseau espera que o homem se torne um ser virtuoso, pois age com o seu coração e consciência e pode com isso fazer escolhas sábias e úteis para a sua vida na comunidade.

Contudo, ao propor o seu tratado sobre educação Rousseau sabia que seria ilusório querer educar livremente um homem livre numa sociedade em que a desigualdade domina. E que também seria ilusório esperar transformar a sociedade se não se dispõe de homens livres, prontos para se sacrificarem por essa liberdade e pela igualdade de todos perante a lei. É preciso, portanto, fazer as duas coisas ao mesmo tempo: “É preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade”.¹⁷¹

Então, terá sido por acaso que Rousseau publicou no mesmo ano, 1762, a grande plataforma da república moderna, o *Contrato Social*, e o grande manifesto da educação também moderna, o *Emílio*? Até então, a república exigia um combate incessante à natureza humana. Mas, com Rousseau, surge a idéia de que o ser humano tem uma constituição plástica, flexível, mutável. A boa educação orienta as mudanças no melhor rumo possível — o de valores que incluam ou possam incluir os ideais republicanos.¹⁷²

Assim, quando Rousseau propõe um modelo de educação para Emílio, ele tem em mente torná-lo um homem virtuoso. A virtude, na opinião de Rousseau, requer vontade e compromisso com um princípio, acima da obediência aos estímulos da inclinação, por mais benevolente que tal inclinação possa ser. A pessoa virtuosa terá um compromisso resolutivo com a obtenção do bem, o que a fará persistir tenazmente em seus propósitos, mesmo quando dificuldades ou inclinações contrárias surgirem.¹⁷³

Uma passagem do *Emílio* ilustra adequadamente as idéias de Rousseau sobre a noção de virtude:

¹⁷¹ E, XXII

¹⁷² RIBEIRO, Renato . op. cit. p. 71.

¹⁷³ DENT, N. J. op. cit. p.209.

“Minha criança, não há felicidade sem coragem nem virtude sem luta. A palavra virtude deriva de força. A força é o alicerce de toda virtude. A virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte pela vontade. É nisso que consiste o mérito do homem justo... eu vos preparei para seres bom, mais do que virtuoso. Mas aquele que é somente bom assim permanecerá só enquanto sentir prazer em sê-lo. A bondade é quebrada e dissipa-se sob o impacto das paixões humanas. O homem que é bom é somente bom para si mesmo. Que é, pois, o homem virtuoso? É aquele que sabe como conquistar suas afeições; pois segue então sua razão e sua consciência, faz o seu dever; mantém-se em ordem e nada pode fazê-lo desviar-se dela”.¹⁷⁴

É dessa forma que Rousseau pretende educar Emílio para que ele consiga maximizar os próprios desejos à luz do que a sociedade quer e que, vendo apenas o que de bom e interessante pode ser feito à comunidade em geral, ele faça desta uma escolha particular. Emílio agindo assim tornar-se-á, como prevê Rousseau, um homem virtuoso. Rousseau chama a atenção para a importância dessa sua noção de homem virtuoso quando define as funções do cidadão na política e na comunidade.

Para Rousseau, cada cidadão desempenha um papel crucial na criação e elaboração de uma legislação soberana, que exige que a lealdade, a justiça e o compromisso com o bem comum sejam sentimentos virtuosos desenvolvidos em cada cidadão. No entanto, não se deve considerar que o homem virtuoso esteja acima da lei, mas sim que a boa lei só pode vir de homens virtuosos, ou seja, daqueles que têm fortes e claros compromissos morais. É no compromisso com a elaboração da legislação que os cidadãos são convidados a materializar os interesses da comunidade. Desta forma, não basta um bom cidadão: é preciso que ele seja um cidadão *virtuoso*.

A virtude que Rousseau pretende ensinar a Emílio é justamente esta: a que coloca em seu coração e consciência o compromisso com o bem comum acima

¹⁷⁴Idem.

das opiniões e inclinações contrárias. Rousseau nos mostra que seu projeto de educar Emílio como um homem virtuoso se encontra em perfeita ligação com um segundo propósito, que é torná-lo um bom cidadão.

Com relação a estas duas noções, homem e cidadão, podemos destacar que Rousseau nos propõe dois pontos de vista: o de que o homem age de acordo consigo mesmo, enquanto o cidadão age de acordo com o bem coletivo. Mas como será possível a Emílio, que é homem e cidadão, conciliar estas duas inclinações naturais: a tendência de seguir o seu interesse particular e a tendência de seguir o interesse comum? Como Rousseau conduz essa combinação? Como Emílio pode ser um homem virtuoso que age de acordo com a sua consciência, e ao mesmo tempo um cidadão que pensa de acordo com o bem comum?

Acreditamos que foi justamente para conciliar essas duas inclinações do homem que Rousseau propôs conjuntamente as duas obras: o *Contrato Social* e o *Emílio*, de maneira que uma pudesse complementar a outra. É preciso que Emílio se torne um homem virtuoso para viver de forma adequada e conveniente a vida política do cidadão virtuoso do *Contrato Social*.

O problema do conflito homem-cidadão que Emílio vivencia nos remete ao desacordo entre *vontade particular* e *vontade geral*, problema que aparece no *Contrato Social*. Ora, se considerarmos a proposta acima descrita, podemos supor que Emílio desempenhará, no *Contrato Social*, o papel de cidadão em dois momentos correspondentes: enquanto membro do *corpo soberano* e como *súdito* do Estado.

Para Rousseau, *cidadãos* é o nome dado àqueles que participam da autoridade soberana, isto é, aos que elaboram as leis para o Estado; e *súditos*

são os que estão submetidos às leis do Estado, ou seja, os que obedecem às leis que o Estado lhes impõem.

As noções de *súdito* e *cidadão* são estritamente complementares: um súdito é meramente um cidadão, em seu caráter de alguém que vive ao abrigo da lei, de cuja autorização participou em seu caráter de cidadão. Ser um *súdito*, na acepção de Rousseau, é estar limitado por uma lei da qual também se é, indiretamente, o autor.¹⁷⁵

Ao ser e atuar como membro do *corpo soberano*, cada pessoa atinge o status e caráter de *cidadão*, o que é um status diferente daquele de que goza como indivíduo particular. Ao ser membro do *corpo soberano*, cada indivíduo deve considerar somente o interesse comum que compartilha com outros indivíduos iguais a ele. E, enquanto *súdito*, o membro deve acatar e respeitar as leis que foram instituídas. Emílio participa da autoridade soberana como um *cidadão*, e é *súdito* porque acata as mesmas leis que ele ajudou a pensar enquanto autoridade soberana.

Como compreender que o mesmo que faz as leis, deve ser o mesmo que obedece a estas leis? Não pode o membro desse corpo político usar as atribuições soberanas para seu benefício particular, ou para seus próprios interesses, já que ele deverá também, na qualidade de súdito acatar as leis que ele mesmo criou?

Rousseau procura solucionar essas questões através do princípio republicano da *vontade geral*. O *corpo soberano*, como ele explica, divulga instruções — as leis — para regulamentar a vida comum de todos os membros do *Estado*. Assim, o soberano tem uma vontade e as leis são expressão dessa

¹⁷⁵ Ibid., p. 205.

vontade. Segundo Rousseau, tais leis são legítimas, ordenam justa e corretamente que se lhe obedeça quando, e só quando, essa *vontade soberana* é a *vontade geral*.¹⁷⁶

Emílio é parte desse *corpo soberano*, porque Rousseau fez dele um *cidadão*. Mas para ser verdadeiramente um *cidadão* e agir como membro do *corpo soberano*, Emílio deve ser capaz de racionalizar os seus interesses particulares, ou seja, os seus interesses de homem particular.

A *vontade particular* de uma pessoa consiste no que ela quer só para si, não atribuindo peso ou consideração aos desejos ou interesses alheios, exceto na medida em que pode fazer uso destes para promover o seu próprio interesse como pessoa individual, preocupada consigo mesma.

Neste sentido, Rousseau explica que cada indivíduo possui planos e objetivos de interesse particular, que não se vinculam ao todo. Mas, para que essas *vontades particulares* sejam vinculadas a todos de forma geral, é necessário que se analise os resíduos comuns desses interesses.

Se somarmos esses resíduos, teremos um conjunto de objetivos que serão do interesse da cada pessoa sem distinção. A promoção de tais objetivos pode ser considerada, pois, um bem comum para todos e coincidir, pelo menos aproximadamente, com o objetivo da vontade geral, que é o interesse comum.¹⁷⁷

Dent¹⁷⁸ chama a atenção, neste ponto, para o fato de que o que está faltando completamente nessa explicação putativa da coincidência da soma de vontades particulares com a vontade geral é uma explicação da lealdade comum e do destino compartilhado, aqueles sentimentos que fazem parecer desejável a

¹⁷⁶ Ibid., p.214.

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Ibid., p.215.

cada indivíduo promover os projetos que são para vantagem idêntica de todos aqueles com quem ele convive numa associação.

Segundo Salinas Fortes¹⁷⁹, é necessário que os próprios indivíduos componentes do corpo político na sua totalidade sejam de alguma maneira confrontados, formados, dispostos a pensar em um destino compartilhado. É necessário, ressalta o comentador, que a “natureza” de cada indivíduo venha a ser suprimida pela mediação da educação, que não apenas informa o entendimento, mas conforma as vontades individuais de maneira a torná-las aptas a produzir comunidade.¹⁸⁰

O que acontece quando uma pessoa assume o status de cidadão é que adquire um novo “eu” ou “identidade” adicional, diferente do eu ou identidade que possui como ser absoluto e independente. Como cidadão, uma pessoa está ligada a outras numa causa comum, sob leis iguais, de tal modo que certas coisas que são para sua vantagem ou desvantagem não estariam em questão se ela não tivesse ligação alguma com outras.¹⁸¹

Com esta noção, Rousseau nos informa que “As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular não se julgue mais como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo”.¹⁸² Neste sentido, podemos compreender que o cidadão do *Contrato Social* é, de modo geral, como o homem civil definido no

¹⁷⁹ SALINAS FORTES, Luis Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso editorial, 1997.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.118.

¹⁸¹ DENT, N.J. op cit, p.219.

¹⁸² *E, L I*, p. 11.

Emílio, uma unidade fracionária, cujo valor está em relação com o todo, e que colocou o eu na unidade comum.¹⁸³

Rousseau pretende que Emílio conserve os sentimentos de homem virtuoso, ou seja, que ele conserve o compromisso com a obtenção do bem e que aja como um cidadão, estendendo a noção de bem para toda a sua comunidade. Desse ponto de vista, não é preciso optar entre ser homem ou ser cidadão. A possibilidade, ainda que longínqua, de se resolver tal conflito supõe como condição que o homem aja de acordo com os outros, como homem civil, sem, contudo, deixar de agir de acordo consigo mesmo e, além disso, que ele saiba compartilhar os valores convencionais e comuns estabelecidos numa nação ao mesmo tempo em que participa também da criação destes.¹⁸⁴

Esses dois princípios de conduta, derivados da oposição entre homem natural e homem civil, devem se harmonizar na figura de Emílio de modo que ele, mesmo respeitando os valores convencionais de um corpo político particular, seja sempre fiel a si mesmo.¹⁸⁵ Assim, os valores e ideais de bem comum se ligam ao que de particular cada indivíduo procura afirmar dentro de si e para si, por meio de sua consciência. Um homem virtuoso, neste sentido, é de fundamental importância para a existência da república.

É nessa chave que se encontra toda a potência revolucionária do ideal republicano. Não basta transmitir máximas aos corações dos homens se eles não sentem a necessidade do compromisso recíproco com seus semelhantes, e deles com o Estado.

Neste sentido, Rousseau procura empregar o conceito de natureza na educação de Emílio para afirmar a autonomia humana. Emílio deve pensar por si,

¹⁸³ MARUYAMA, Natalia. op.cit. p.33.

¹⁸⁴ Ibid., p. 37.

¹⁸⁵ Ibid., p. 38.

mesmo “que veja com seus olhos, que sinta com seu coração, que nenhuma autoridade o governe a não ser sua própria razão”.¹⁸⁶

Embora muitos autores tenham atribuído uma intenção naturalista ao pensamento de Rousseau, ele nada mais fez do que colocar o homem de novo em seu lugar na ordem natural das coisas. A sociedade, e especialmente as perversões experimentadas ao longo de seu desenvolvimento no âmbito da moralidade, corrompeu o homem, desnaturou seu ser em equilíbrio e suas paixões. O que Rousseau pretende aqui é resgatar a liberdade natural de pensamento e de ações, a espontaneidade do julgamento dos homens.¹⁸⁷

E esse é o verdadeiro caminho para o ideal republicano de Rousseau, em que cada homem pensa por si o que de positivo e significativo pode ser feito para o bem comum da comunidade política, e o corpo político determina, através dos atos soberanos, as leis que passam a ser vinculantes a toda a sociedade de maneira geral, como uma forma de preservar o ato de participação política inicial dos cidadãos.

4.3 O amor à pátria como uma manifestação da virtude republicana em Rousseau.

Rousseau, ao propor o seu tratado de educação para Emílio, tinha em mente exercitar e desenvolver a capacidade dos homens de interiorizar normas e sentimentos que pudessem conduzir um tipo de ação política mais efetiva e

¹⁸⁶ *E*, L IV, p.642.

¹⁸⁷ MARUYAMA, Natalia. op.cit. p 39.

satisfatória para o ideal republicano. A condição primordial para a eficiência da participação política dos homens na república se encontra materializada na meditação que os homens fazem em torno da noção de vontade geral: ela depende das relações e julgamentos que os homens fazem em sua consciência, movimento por meio do qual eles podem chegar aos verdadeiros interesses e objetivos da sua ação soberana. As reflexões, neste sentido, devem convergir para uma finalidade específica e prática: a elaboração de um corpo de leis que irão regular e ordenar a vida e os interesses de toda a comunidade.

Mas Rousseau demonstra ainda, que não basta que essa conscientização se materialize somente nas leis. Ele quer conduzir essa reflexão dos homens sobre o bem comum da comunidade ao princípio de destino compartilhado, ou seja, que as decisões de todos se remetam a todos de uma forma geral e concreta, porque estes homens repartem um mesmo destino. Assim, a noção de destino comum deve ser materializada em um objeto visível, que vincule todos os homens de maneira prática e profunda; este objeto é a pátria.

Esse tema foi debatido na obra *Discurso sobre a Economia Política*¹⁸⁸, publicado em 1755 no volume V da *Encyclopedie* de Diderot e D'Alambert, encontra-se nesse texto, de uma forma geral, a idéia de vontade geral e uma argumentação em torno da necessidade de participação política. Embora essa obra apresente várias proposições idênticas ao *Contrato Social*, o que Rousseau trata exclusivamente nela, sem fazê-lo no *Contrato*, é a relação de virtude que deve existir entre os homens para vivenciar as premissas da vontade geral. Rousseau sustenta nesse *Discurso* que:

¹⁸⁸ Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre Economia Política*. Petrópolis: ed Vozes, 1996. Usaremos para citar algumas passagens desta obra a referência *DE*, seguido das páginas utilizadas.

“A primeira e mais importante máxima do governo legítimo ou popular, ou seja, daquele que tem por objetivo o bem do povo, é — como já disse — seguir em tudo a vontade geral; mas para segui-la, é necessário conhecê-la e, sobretudo, distingui-la da vontade particular, a começar por si mesmo; distinção sempre muito difícil de fazer, e para a qual só a mais sublime virtude pode proporcionar luzes suficientes”.¹⁸⁹

A virtude que Rousseau cita é aquela que faz com que os interesses particulares sejam conduzidos e harmonizados pela vontade geral: “... deseja-se a realização da vontade geral? Deve-se então a fazer com que todas as vontades se reportem a ela; e como a virtude nada mais é do que essa conformidade da vontade particular à geral — para resumir tudo numa única palavra — basta fazer reinar a virtude”.¹⁹⁰

É necessário um reino da virtude que harmonize as vontades particulares com a vontade geral para que haja um Estado justo e próspero. Mas, para Rousseau, não basta que se faça reinar a virtude para que a vontade geral prevaleça: é necessário ainda que ela seja bem dirigida e conduzida para um objetivo comum a todos os cidadãos. Este objetivo deve ser a preservação da pátria e das relações estabelecidas por ela como o governo, a segurança e a prosperidade. Assim expõe Rousseau:

“Não é suficiente dizer aos cidadãos que sejam bons, é preciso ensiná-los a ser; e o próprio exemplo neste sentido é a primeira lição, mas não é o único meio que se deve empregar — o amor à pátria é o mais eficaz; porque, como já disse, todo homem é virtuoso, quando sua vontade particular está em conformidade com a vontade geral, e de bom grado quer aquilo que querem as pessoas que ama”.¹⁹¹

Neste sentido, a virtude se torna para Rousseau essencial para que, em primeiro lugar, a vontade geral seja clara e precisamente estabelecida e a

¹⁸⁹ *DE*. p. 28.

¹⁹⁰ *DE*. p. 32.

¹⁹¹ *DE*. p. 34.

autoridade não seja usurpada por uma sociedade parcial ou facção. Segundo aponta Dent, a lealdade patriótica é o sentimento que unirá os cidadãos numa causa comum; o país em que se nasceu fornece o único foco adequado e efetivo para aquelas ligações que transcendem o mais estreito egoísmo.¹⁹²

Mas as virtudes que se requer para a vida social não são espontâneas: os cidadãos devem ser educados para comprometer-se com a vontade geral e para conservá-la. Assim, para Rousseau, a pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos. Isso é possível quando os cidadãos são educados para tal; caso contrário, têm-se apenas escravos ruins, começando pelos próprios chefes de Estado. “Ora, formar cidadão não é trabalho para um dia, e, para que se façam homens é preciso instruí-los desde crianças”.¹⁹³ A virtude cívica deve para Rousseau ser desenvolvida e exercitada ao longo da vida dos homens:

“... se desde cedo os homens aprenderem apenas a olhar a sua individualidade por meio de suas relações com o corpo político, ou seja, com o exercício da vontade geral, e só perceberem — por assim dizer — sua própria existência como uma parte daquela, poderão vir finalmente a se identificar de alguma forma com esse todo maior, a sentir-se membros da pátria, a amá-la com esse sentimento esquisito que todo homem isolado tem apenas por si mesmo, a elevar para sempre sua alma a esse grande objeto, e assim transformar em uma virtude sublime essa disposição perigosa que origina todos os nossos vícios”.¹⁹⁴

Para Maurizio Viroli¹⁹⁵, o problema da virtude cívica, isto é, o interesse dos cidadãos pelo bem público, nos traz o problema do patriotismo. Segundo Viroli, os escritores políticos republicanos, por séculos, têm afirmado que a paixão chefe

¹⁹² DENT, N. J. op cit. p. 113.

¹⁹³ *DE*. p. 39.

¹⁹⁴ *Idem*.

¹⁹⁵ VIROLI, Maurizio. op cit. p. 79.

que dá poder à virtude cívica é o amor à pátria: freqüentemente, eles têm considerado esses dois conceitos idênticos.¹⁹⁶

Rousseau, segundo o comentador, parece em alguns momentos fazer a mesma aproximação desses conceitos, como podemos observar por exemplo em seu *best-seller* a *Nova Heloísa*. Viroli observa que nesta obra Rousseau reitera a distinção entre *país* e *pátria*: “sem liberdade e sem verdadeiros cidadãos, não se pode falar de *pátria* mas sim somente de *país*.”¹⁹⁷

As fundações de uma pátria deita e se situa nas relações entre os cidadãos e o Estado, e nas formas de vida dessas instituições republicanas: “não é nem paredes nem homens que fazem uma pátria, são as leis, costumes, hábitos, governo e a forma de vida que eles levam. A pátria se situa na relação entre o Estado e seus membros; quando essas relações mudarem ou falirem elas deixam de existir”.¹⁹⁸

O amor à pátria é então para Rousseau a condição de convergência das intenções de destino comum. Esse amor unifica interesses e faz os homens bons moralmente, fortalece as relações sociais, impulsiona as melhores ações, canaliza o amor de si para o próximo. Esse amor à pátria consiste em assentar as relações com o Estado acima do apreço ao próprio eu, de forma que cada um sinta sua própria existência como parte desse corpo político e se identifique com esse todo.¹⁹⁹

Para conseguir isto, Rousseau aposta em um modelo de educação pública, em que o Estado é o promotor dos percursos dessa educação. Ao que parece, a

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ Idem.

¹⁹⁸ Ibid. p. 83.

¹⁹⁹ NELLSEN, Carlos Augusto B. *Da Educação Moral à Cidadania: Uma análise da continuidade entre o indivíduo e o cidadão no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. Dissertação (mestrado em Filosofia da Educação). USP: São Paulo, 2004. p. 93. [mimeo].

opção de Rousseau é clara, quando ele propõe o Estado como responsável pela educação pública: a consciência cívica é o fim da instituição política, e a sua realização deve ser de inteira responsabilidade da coletividade. Mas, não desejamos aqui debater esse modelo de educação instituída pelo Estado nem apresentar como Rousseau organiza essa proposta. Pretendemos somente destacar a necessidade de educar os homens para serem os cidadãos virtuosos da república e como isso assume um papel funcional no projeto republicano de Rousseau.

Devemos, portanto, compreender que a soberania popular conduz o debate a respeito da liberdade ao âmbito da necessária participação política que é exigida do cidadão. Assim, a sociedade legítima requer do homem um tipo de decisão enquanto parte integrada ao todo, na condição de cidadão que participa da coletividade. Assim, para Rousseau, educar o homem para ser parte do todo, para socializá-lo, integrando-o, para agir sob a suprema direção da vontade geral, é o objetivo primeiro da educação.

A sociedade legítima exige, pois, a existência do cidadão virtuoso. Podemos afirmar que a expressão *cidadão virtuoso*, em Rousseau, constitui um verdadeiro pleonasma. Em Rousseau, dizer que numa determinada sociedade existem cidadãos, é dizer que em tal sociedade reina a virtude. A figura do cidadão em Rousseau é constituída de um *ethos* bem determinado: o cidadão luta, permanentemente, contra suas inclinações, contra as paixões; procura conformar sua vontade particular à vontade geral; é capaz de abdicar de seus interesses pessoais em prol do bem público.²⁰⁰

²⁰⁰SILVA, Fabio DE Barros. Jean-Jacques Rousseau: a face arcaica do cidadão. Dissertação. (mestrado em Educação).USP: São Paulo, 2003. p.134. [mimeo].

À educação pública cabe a função de formar o cidadão e, contra aqueles que acreditam ser impossível cumprir tarefa de tal envergadura, eis o que Rousseau afirma:

“Se me disserem que alguém tem homens para governar, direi que não se deve buscar fora da natureza deles uma perfeição que não podem alcançar, como não se deve querer destruir neles as paixões; a execução de semelhante projeto não seria nem desejável nem possível. Além disso, diria que um homem que não tivesse paixões seria certamente um mau cidadão; mas é preciso convir que, se não se ensina aos homens amar alguma coisa, é impossível ensinar-lhes amar um objeto mais do que outro e aquilo que é verdadeiramente belo mais do que aquilo que é disforme”.²⁰¹

Rousseau aposta no objetivo de educar desde cedo os homens para a vida virtuosa, pois a proposta de educação imediata dos homens pode não ser muito eficaz e nem produzir efeitos rápidos. Rousseau alega que não é mais possível mudar as inclinações naturais dos homens, quando elas já tomaram seus rumos e o hábito já se somou ao amor-próprio: “não é mais tempo de sairmos de nós mesmos, quando o eu humano concentrado em nossos corações já adquiriu essa desprezível atividade que absorve toda a virtude e faz a vida das pequenas almas. Como o amor à pátria poderia germinar no meio de tantas outras paixões que a sufocam?”.²⁰²

Segundo Rousseau, se desde o nascimento os homens já participam dos direitos dos cidadãos, o nascimento deve ser também o começo do exercício dos deveres de cada um. Assim, se existem leis para a fase adulta, devem existir também outras para a infância: que as crianças sejam ensinadas a obedecer aos outros. Neste ponto, Rousseau passa a tratar da educação das crianças, que deve ser uma atribuição do Estado, pois é do próprio interesse do Estado que os

²⁰¹ *DE*, p. 39.

²⁰² *DE*, p. 40.

infantes aprendam a ser cidadãos virtuosos. Assim Rousseau inaugura a sua discussão sobre a educação pública. Afirma ele:

“Uma das máximas fundamentais do governo popular ou legítimo é a educação pública, segundo as regras prescritas pelo governo e os magistrados estabelecidos pelo soberano. Se as crianças são educadas em comum sob o princípio da igualdade, se são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se são instruídas a respeitá-las acima de toda as coisas, se são envolvidas por exemplos e objetos que lhes falam o tempo todo de mãe terna que os alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que recebem e do reconhecimento que lhe devem, não se pode duvidar de que aprendem assim a se querem mutuamente como irmãos, a quer apenas aquilo que quer a sociedade, a substituir o falatório vão e estéril dos sofistas por ações de homens e de cidadãos, e um dia se tornarão os defensores e os pais da pátria, da qual foram por muito tempo seus filhos”.²⁰³

Rousseau pretende que a educação para virtude das crianças seja um mecanismo para criar homens e cidadãos virtuosos para o futuro da nação e do Estado, e com isso garantir a qualidade das decisões coletivas da república, pois a partir de então, através da educação, elas serão eternizadas no coração dos homens, garantido a qualidade da participação política e dos princípios republicanos.

²⁰³DE, p. 41.

Considerações Finais

A proposta deste trabalho orientou-se por uma tentativa de compreender a noção de participação política na teoria republicana de Jean-Jacques Rousseau. A escolha de Rousseau para aprofundar o estudo do conceito de participação política fundamenta-se na singularidade da sua proposta de organização política e na perspectiva de que seus ideais fazem parte de um conjunto de respostas para os problemas históricos concretos de seu tempo.

Mais do que compreender a especificidade da noção de participação política para a teoria republicana, a intenção aqui foi procurar compreendê-la no pensamento político de Rousseau, que a propôs como sendo um mecanismo para a promoção dos interesses da comunidade. O “espírito republicano” é então convocado por Rousseau como um guia necessário e exclusivo para os propósitos de reforma social e política.

Pois, para Rousseau, o povo deveria ser o único encarregado e responsável por promover e operar as transformações da sociedade de seu tempo. Não podemos, desta forma, deixar de compreender que Rousseau foi um pensador singular em um século singular e que seus ideais de reforma política e de transformação social fazem parte das soluções almejadas para os problemas concretos de seu tempo.

O século XVIII francês, como resumidamente buscamos demonstrar, foi marcado, em primeiro lugar, por um extraordinário ciclo de transformações políticas, sociais e intelectuais. A França, nesse período, ainda conservava os aspectos estruturais do Antigo Regime, que, entre outras coisas relevantes, mantinha os vínculos sociais baseados nas relações de tipo feudal.

Estas estruturas arcaicas conviviam também com as características da centralização administrativa típica da monarquia absolutista que marca o início da era moderna na Europa. O caráter contraditório dessas relações determinava uma mistura contrastante e conflitante entre o “velho” e o “novo”, entre o “antigo” e o “moderno”.

Segundo observa Cassirer²⁰⁴, em meio à era esplêndida de Luis XIV, esses males haviam sido reconhecidos e caracterizados de modo penetrante pelos espíritos mais nobres e profundos daquele tempo. Por toda parte, trabalhava um forte e genuíno desejo de reforma; por toda parte, exercia-se contra o Antigo Regime uma crítica a que nada escapava.

Contudo, nem explícita nem implicitamente, esse desejo de reforma jamais se elevou até reivindicações revolucionárias. Os pensadores iluministas e o círculo dos enciclopedistas queriam melhoras e cura. Mas quase nenhum deles acreditava na necessidade ou possibilidade de uma transformação e uma reforma radical do Estado e da sociedade.²⁰⁵

Foi precisamente no âmbito desses movimentos que Rousseau se destacou não apenas por sua originalidade mas por fornecer munição intelectual para a exaltação de um pensamento que buscava abordar os grandes problemas políticos de seu tempo a partir da origem das coisas. Assim, Rousseau buscava analisar as origens das relações de poder e de força que permeavam as relações entre os homens e entre os homens e o governo do Estado.

Se o homem é inocente (ou inofensivo) e livre por natureza, é preciso, segundo Rousseau, imaginar uma sociedade e uma estrutura de poder político que não corrompa essa inocência e liberdade, mas, ao contrário, desdobrem-nas

²⁰⁴CASSIRER, Ernst. *A questão de Jean-Jacques Rousseau*. In: QUIRINO, C. G. & SADEK, M. T. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1986. p. 403.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.404.

em virtudes. Rousseau pretendeu desenvolver um modelo de estrutura política capaz de assegurar essa preservação. Contudo, era necessário, antes, mostrar as misérias e a corrupção das relações humanas bem como as causas das mesmas, a fim de imaginar os meios de superá-las.²⁰⁶

Podemos observar que no conjunto da obra rousseauiana há uma mistura inusitada de lamento quanto aos caminhos escolhidos pelo gênero humano e de otimismo em relação às possibilidades desse mesmo gênero quanto a uma mudança de rumo. A sociedade é, ao mesmo tempo, fonte de corrupção e meio de redenção.

Segundo Marlene Dozol²⁰⁷, é sob a ótica dessa mistura que podemos situar, num primeiro plano, os dois primeiros discursos²⁰⁸, que explicam o processo de decadência do homem; e, num segundo, as obras *Emílio* ou *da Educação* e o *Contrato Social*: a primeira como elaboração teórica do homem novo e a segunda como o ideal de uma sociedade política igualitária, em franca oposição ao estado histórico, arruinado pelo abuso das instituições sociais, pela infelicidade e pela desigualdade.

O conteúdo prático das obras *Emílio* e *Contrato Social* prevê que a transformação da sociedade só pode ser realizada mediante o engajamento dos homens nas decisões sobre o destino político da nação. Resumindo o *Contrato Social* no interior do *Emílio*, Rousseau, segundo observa Todorov²⁰⁹, determina que o seu projeto de reforma política não é apenas um projeto de ação, mas acima de tudo uma “ferramenta mental”. O plano de reforma política e social para

²⁰⁶DOZOL, Marlene de Souza. *Rousseau. Educação: a Máscara e o Rosto*. Petrópolis: Vozes, 2006. p.32.

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ O *Discurso das Ciências e das Artes* (1749) e o *Discurso sobre a origem da Desigualdade* (1755).

²⁰⁹TODOROV, Tzvetan. *O Jardim Imperfeito: o pensamento humanista na França*. São Paulo: Ed USP, 2005. p.165.

uma determinada sociedade só é aceitável se ela permite o desenvolvimento do espírito crítico de seus membros — em outros termos, se ela permite aos homens distinguir entre ideal e real —, em vez de obrigá-los a pretender que ela seja o paraíso sobre a terra.²¹⁰

Por meio do desenvolvimento do espírito crítico dos membros da sociedade, Rousseau observa a existência de duas formas ou possibilidades de reflexão acerca do ideal republicano de participação política: os interesses dos homens e os interesses dos cidadãos. O homem é duplo, certamente; mas Rousseau não pretende ter que optar por um em detrimento do outro, e sim fazer com que as aspirações do homem e do cidadão se destinem ao mesmo objetivo: o bem geral da comunidade.

Neste sentido, a participação política é para Rousseau o mecanismo necessário para que os interesses coletivos e o bem geral da comunidade sejam preservados e garantidos. Com a fórmula da participação política, materializada no esquema racional da vontade geral, os indivíduos podem interferir no destino do Estado. Mas para que essa interferência seja positiva, Rousseau pretende através da noção de vontade geral exercitar nos homens princípios virtuosos.

A virtude que Rousseau pretende exercitar é aquela em que os homens se sintam dispostos a abnegar seus interesses particulares para que os interesses da comunidade sejam realizados. Optar pelo interesse comum em vez do interesse próprio é a virtude que conduz o homem a perceber que a defesa dos interesses da pátria e do Estado são na realidade maneiras de se auto-preservar e de se manter livre. Participar do destino da comunidade é antes de tudo colaborar para que o seu próprio destino se cumpra. Rousseau quer com isso

²¹⁰ Ibid., p.165.

colocar nas mãos do homem civil a chave para a mudança e para a transformação da realidade concreta de seu tempo.

Pode-se dizer que diferentemente da maioria dos pensadores de seu tempo, Rousseau acreditava em uma revolução real para transformar a ordem das coisas à sua volta; não em uma revolução física e imediatista, mas em uma revolução operada de forma lenta, embora contínua, por meio da consciência dos homens.

Tal desidério pode ser observado em uma passagem do *Contrato Social*, na qual Rousseau constata que “(...) como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto”.²¹¹

Esse é o ideal revolucionário de Rousseau: o que propõe que os homens considerem um destino comum a eles, e que possam todos agir em conjunto para reverter o quadro de usurpações e de interesses privados em favor dos interesses e das aspirações coletivas. É justamente com esse princípio e consciência de destino partilhado que os homens são motivados a serem cada vez mais virtuosos e a buscarem agir em concerto com os demais, de forma que se construa uma ordem capaz de sobrepujar as forças externas, que mantêm afastados dos ideais de governo os interesses coletivos.

Rousseau pretende que, com isso, os homens não apenas incorporem os valores associados ao desenvolvimento de bens coletivos, mas que também desenvolvam uma confiança nos mecanismos que constituem a vida comunitária.

²¹¹ CS, L I, cap VI, p.69.

A opção de esquadrihar e expor a noção de participação política na teoria republicana de Rousseau deu-se em razão da percepção de que este é o princípio motriz para todas as outras propostas republicanas desenvolvidas por ele. Assim, a partir do princípio de participação política, materializado no conceito de vontade geral, Rousseau articula a justificativa da liberdade, o emprego e a elaboração de leis para regular a vida dos homens e da sociedade, a virtude cívica e outros temas relativos à teoria republicana.

Analisar o encadeamento de todos esse temas dentro do pensamento republicano de Rousseau é, como pudemos perceber, um trabalho extenso demais para ser desenvolvido somente nesta dissertação. Contudo, acreditamos que esses temas devem ser abordados como uma forma de dar continuidade ao estudo da percepção republicana de Rousseau e, com isso, enriquecer os debates da teoria republicana da atualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Cícero Romão. **Quod Omnes Tangit: Fundações da República e do Estado**. Tese (Livre-Docência). São Paulo: FFLCH-USP, 2004. [mimeo].

----- **República e Democracia**. In: Revista Lua Nova, São Paulo: Cedec, 2000 n,51.

BIGNOTTO, Newton. **Problemas atuais da Teoria Republicana**. In: Retorno ao republicanismo. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2004.

BLANNING, T. C. W. **Aristocratas versus Burgueses? A Revolução Francesa**, São Paulo: Ática, 1991.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de Política**. Brasília: Unb, 2000.

----- **Estado, governo e sociedade — para uma teoria geral da política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

----- **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: UnB, 1984.

-----;BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

----- e VIROLI, Maurizio. **Diálogos em torno da República**. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

BRAUNSTEIN, Jean-François. **Rousseau: Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens**. Brasília: EUnB, 1989.

BURNS, Edward. **História da Civilização Ocidental**. Porto Alegre: ED Globo, 1977.

CARDOSO, Sérgio. (org). **Por que República?** In: Retorno ao republicanismo. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2004.

----- **Que é República?** In: BIGNOTTO, Newton (org). Pensar a República. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2000.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

----- **A questão de Jean-Jacques Rousseau**. In: QUIRINO, C. G. & SADEK, M. T. O Pensamento Político Clássico. São Paulo: T. A. Queiroz, 1986.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Bauru: EDIPRO, 1995. Trad Amador Cisneiros.

CONSANI, Cristina Foroni. **O republicanismo como forma de (re)construção da esfera pública: Limites e Possibilidades**. Dissertação (mestrado em Filosofia do Direito). Florianópolis: UFSC/ setembro de 2005. [mimeo].

DAH, R. **Democracy and its critics**. New Haven/London: Yale university Press, 1989, p.26-27.

DENT, N. J. H. **Dicionário de Rousseau**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

DOZOL, Marlene de Souza. **Rousseau: educação: a máscara e o rosto**. Petrópolis: Vozes, 2006.

HANSON, Russell L. **“Republicanism”**. In: ROUTLEDGE, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

LEVORIN, Paulo. **A República dos Antigos e a República dos Modernos**. Tese (doutorado em Ciência Política). São Paulo: USP-FFLCH, 2001. [mimeo].

MACHADO, Lourival Gomes. **A política de Jean-Jacques Rousseau: Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo; Martins, 1976.

MARUYAMA, Natalia. **A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Humanitas, 2001.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Brasília: ED da UNB, 1982.

MENDES, Norma Musco. **Roma Republicana**. São Paulo: Ática, 1988. série Princípios.

NELLESEN, Carlos Augusto B. **Da Educação Moral à Cidadania: uma análise da continuidade entre o indivíduo e o cidadão no pensamento de Jean-Jacques Rousseau**. Dissertação (mestrado em Filosofia da Educação). São Paulo: USP, 2004. [mimeo].

OLIVEIRA, Neiva Afonso. **Rousseau e Rawls: contrato em duas vias**. Porto Alegre; ed PUCRS, 2000.

RIBEIRO, Renato Janine. **A República**. São Paulo: Publifolha, 2001.

-----**Democracia versus República**. In: BIGNOTTO, Newton (org). Pensar a República. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

-----**O Contrato Social**. “Coleção os Pensadores”. São Paulo: Abril, 2000.

-----**Emílio ou Da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

-----**Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

-----**Discurso sobre Economia Política**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SALINAS, Luis Roberto Fortes. **Paradoxo do Espetáculo**: Política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso editorial, 1997.

SEVECENKO, Nicolau. **O Renascimento**. São Paulo: Atual, 1985.

SILVA, Fábio de Barros. **Jean-Jacques Rousseau: a face arcaica do cidadão**. Dissertação (mestrado em Educação), São Paulo: USP, 2003.[mimeo].

TODOROV, Tzvetan. **O Jardim Imperfeito**: O pensamento humanista na França. São Paulo: ed USP, 2005.

VIROLI, Maurizio. **Republicanism**. New York: Hill and Wang, 2002.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado absolutista**. Porto: Afrontamento, 1984

ASSOUN, Paul-Laurent. Cícero. In: CHÂTELET, François; DUHAMEL, OLIVER; PISIER, Evelyne. **Dicionário das Grandes Obras de Políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993. p. 491-504.

ARAÚJO, Cícero. **Razão pública, bem comum e decisão democrática**. In: COELHO, Vera S. (org). Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo. São Paulo: Ed 34, 2004. p. 159-169.

AVRITZER, Leonardo. **Teoria Democrática e Deliberação Pública**. In: Revista Lua Nova, São Paulo: Cedec, 2000 n,50.

BERTEN, André. **Republicanism e Motivação política**. In: MERLE, Jean-Christophe e MOREIRA, Luiz (orgs). Direito e legitimidade. São Pulo: Ed Lncy Livraria, 2003.

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel Republicano**. São Paulo: Loyola, 1991.

BOBBIO, Norberto. **As teorias das formas de governo**. Brasília: Ed UNB, 1998.

BLOOM, Alan. **Jean-Jacques Rousseau**. In: STRAUSS, Leo & CROPSEY, J. História da la Filosofia Política. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 529-539.

BLUM, Carol. **Rousseau and the republic of virtue**. New York: Cornell University Press, 1986.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **O surgimento do Estado Republicano**. In: Revista Lua Nova. São Paulo: ceduc, 2004. n. 62. p. 131-150.

CHARTIER, Roger. **O homem de Letras**. In: O Homem do Iluminismo. Lisboa: Editorial Presença, 1997. p.119-155.

CIRIZA, Alejandra. **A propósito de Jean-Jacques Rousseau: contrato, educação e subjetividade**. In: BORON, Atílio (org). Filosofia Política Moderna: De Hobbes a Marx. Buenos Aires: Clacso, 2006. p. 81-111.

COHEN, Jean L. e ARATO, Andrew. **Sociedad Civil y Teoria Política**. México: Fondo de Cultura económica, 2000.

DAGGER, Richard. **Civic Virtues**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1997.

DEMIRDJIAN, Liliana & GONZÁLEZ, Sabrina. **A República entre o antigo e o moderno**. In: BORON, Atílio (org). Filosofia Política Moderna: De Hobbes a Marx. Buenos Aires: Clacso, 2006. p. 331-345.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de sons temps**. Paris: Librairie Philosophique, 1974.

----- **L'homme selon Rousseau**. In: Pensée de Rousseau. Paris: Éditions du Seuil, 1984. p. 109-124.

DURKHEIM, Émile. **Montesquieu et Rousseau: Précurseurs de la Sociologie**. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966.

----- **O Contrato Social e a constituição do corpo político**. . In: QUIRINO, C. G. & SADEK, M. T. O Pensamento Político Clássico. São Paulo: T. A. Queiroz, 1986.

EDMOND, Michel-Pierre. **Maquiavel**. In: CHÂTELET, François; DUHAMEL, OLIVER; PISIER, Evelyne. Dicionário das Grandes Obras de Políticas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993. p. 491-504.

EISENMANN, Charles. **La cité de Rousseau**. In: Pensée de Rousseau. Paris: Éditions du Seuil, 1984. p. 95-107.

FONTANA, Biancamaria. **Introduction: the invention of the modern republic**. In: The invention of the modern republic. Cambridge: University press, 2004. p.1-5.

FRANCISCO, Maria de Fátima S. **Da contradição homem-cidadão no Emílio de Rousseau**. In: Revista Fragmentos de Cultura. Goiânia: UCG ed, 2003. v. 13. p. 29-47.

GARCIA, Cláudio Boeira. **Rousseau: Homem Natural, crítica à civilização e passeios pelas florestas**. In: Revista Fragmentos de Cultura. Goiânia: UCG ed, 2004. v. 14, n. 4. p.661-674.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau**. In: Pensée de Rousseau. Paris: Éditions du Seuil, 1984. p. 147-161.

GOYADR-FABRE, Simone. **Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

GUTMANN, Amy. **A desarmonia na democracia**. In: Revista Lua Nova, São Paulo: Cedec, 1995 n,36.

HABERMAS, Jürgen. **Três Modelos Normativos de Democracia**. In: Revista Lua Nova, São Paulo: Cedec, 1995 n,36.

HAWTHORN, Georffrey. **Illuminismo e Desespero: Uma história da Sociologia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HERB, Karlfriedrich. **Jean-Jacques Rousseau: Um modernista com alma antiga**. In: KREIMENDAHL, Lothar. Filósofos do século XVIII: uma introdução. UNISINOS, 2004. p. 177-196.

HONOHAN, Iseult. **Civic Republicanism**. London and New York: Routledge, 2002.

JOUVENEL, Bertrand. **A teoria de Rousseau sobre as formas de governo**. In: QUIRINO, C. G. & SADEK, M. T. O Pensamento Político Clássico. São Paulo: T. A. Queiroz, 1986.

KERSFFELD, Daniel. **Rousseau e busca mítica da essencialidade**. In: BORON, Atílio (org). Filosofia Política Moderna: De Hobbes a Marx. Buenos Aires: Clacso, 2006. p. 393- 403.

KERSTING, Wolfgang. **Democracia e Educação Política**. In: MERLE, Jean-Christophe e MOREIRA, Luiz (orgs). Direito e Legitimidade. São Paulo: Ed Landy Livraria, 2003. p.107-114.

KRITSCH, Raquel. **Maquiavel e a Construção da Política**. In: Revista Lua Nova, São Paulo: Cedec, 2001 n,53.

LAFER, Celso. **Ensaio Liberais**. São Paulo: Siciliano, 1991.

MAYNOR, John W. **Republicanism in the modern world**. Cambridge: MPG Books, 2003.

MONTEAGUDO, Ricardo. **Opinião Pública e Legitimidade**. In: Revista Fragmentos de Cultura. Goiânia: UCG ed, 2004. v. 14, n. 4. p.689-704.

----- **Retórica e política em Rousseau**. Tese (doutorado em Filosofia). São Paulo: USP, 2003. [mimeo].

----- **Entre o direito e a História: a concepção do Legislador em Rousseau**. Dissertação (mestrado em Filosofia). São Paulo: USP, 1998. [mimeo].

NASCIMENTO, Maria das Graças S. **Ilustração e História: O pensamento sobre a história no iluminismo francês**. Tese (doutorado em Filosofia Política). São Paulo: USP, 1999. [mimeo].

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

PEÑA, Javier. **Ciudadanía republicana y virtud cívica**. . In: BERTOMEU, Maria Julia; DOMÈNECH, Antoni e FRANCISCO, Andrés. (orgs). Republicanismo y Democracia. Madrid: Miño y Dávila, 2005. p. 231-256.

PETTIT, Philip. **La libertad republicana y su trascendencia constitucional**. In: BERTOMEU, Maria Julia; DOMÈNECH, Antoni e FRANCISCO, Andrés. (orgs). Republicanismo y Democracia. Madrid: Miño y Dávila, 2005. p.41-68.

----- **Republican Political Theory**. In: Political theory: tradition and diversity. Cambridge: University Press, 1997. p. 112-131.

REIS, Cláudio. **Vontade Geral e Pluralismo**. In: Revista Fragmentos de Cultura. Goiânia: UCG ed, 2004. v. 14, n. 4. p. 675-687.

SAHD, Luiz Felipe N. A. S. **A consciência cívica no pensamento político de Rousseau**. In: Revista Educação e Filosofia. Uberlândia, 2002. v 16, n. 31, jan/jun. p. 29-47.

SALINAS FORTES, Luis Roberto. **Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer**. In: Revista Discurso. São Paulo: LECH, 1975. ano V, n. 5. p. 5-27.

----- **Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau**. In: In: Revista Discurso. São Paulo: LECH, 1979. n. 10. p. 79-85.

----- **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

STAROBINSKI, Jean-Jacques. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991

STRAYER, Joseph R. **As Origens Medievais do Estado Moderno**. Lisboa: Gradiva: s/ data.

TOURAINÉ, Alain. **O que é democracia?** Petrópolis: Vozes, 1996.

ULHÔA, Joel Pimentel. **Fundamentos filosóficos-jurídicos dos ideais republianos modernos: a lei em Rousseau.** In: Revista Fragmentos de Cultura. Goiânia:

UCG ed, 2003. v. 13. p. 239-257.

VINCENTI, Luc. **Jean-Jacques Rousseau: L'individu et la République.** Paris: Éditions Kimé, 2001.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)