

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO

MAICON RODRIGO ROSSETTO

**LIBERDADE, IGUALDADE E PARTICIPAÇÃO COMO GARANTIA DA
DEMOCRACIA DIRETA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

São Leopoldo, RS, Brasil
2016

MAICON RODRIGO ROSSETTO

**LIBERDADE, IGUALDADE E PARTICIPAÇÃO COMO GARANTIA DA
DEMOCRACIA DIRETA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), sob orientação do professor doutor Inácio Helfer como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

São Leopoldo, RS, Brasil
2016

CIP – Catalogação na Publicação

R8291 Rossetto, Maicon Rodrigo
Liberdade, igualdade e participação como garantia da democracia direta em
Jean-Jacques Rousseau / Maicon Rodrigo Rossetto. – 2016.
146 f. : il. ; 30 cm.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Vale do Rio do Sinos –
UNISINOS, São Leopoldo, 2016.
Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer.

1. Rousseau, Jean-Jacques. O contrato social. 2. Filosofia política. 3.
Democracia. I. Helfer, Inácio, orientador. II. Título.

CDU: **1:316.42**

Catálogo: Bibliotecária Angela Saadi Machado - CRB 10/1857

MAICON RODRIGO ROSSETTO

**LIBERDADE, IGUALDADE E PARTICIPAÇÃO COMO GARANTIA DA
DEMOCRACIA DIRETA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), sob orientação do professor doutor Inácio Helfer como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 07 de outubro de 2016:

Prof. Dr. Inácio Helfer (UNISINOS)
(Presidente/Orientador)

Profa. Dra. Helena Esser dos Reis - UFG

Prof. Dr. Cláudio Boeira Garcia - UNIJUI

Prof. Dr. Denis Coitinho - UNISINOS

Prof. Dr. Castor Marí Martin Bartolomé Ruiz - UNISINOS

DEDICATÓRIA

Este estudo é dedicado a todos os homens e mulheres que, incansavelmente, lutam por um mundo democrático com mais liberdade, igualdade e participação, contra todo tipo de opressão e autoritarismo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em particular, aos meus pais, **João Érico** (*in memoriam*) e **Elli Terezinha**, pelo dom e o exemplo de vida. Ao meu irmão, **Júlio César e sua família**, pela alegria e a coragem que sempre me transmitem. Aos **Missionários da Sagrada Família**, em especial ao **Pe Arno Durian** e aos colegas do **Instituto Superior de Filosofia Berthier – IFIBE** pelo apoio e incentivo, bem como aos membros da **Comunidade eclesial Santa Teresinha** de Passo Fundo – RS, pela flexibilidade.

Ao professor **Dr. Inácio Helfer (UNISINOS)** pela dedicação, auxílio e orientação desta tese doutoral, cujo estudo e pesquisa muito me instigaram. Também, agradeço a todo corpo docente do PPG em filosofia da UNISINOS, pelo processo de estudo oportunizado.

Nunca acreditei que a liberdade do homem consiste em fazer o que quer, mas sim em nunca fazer o que não quer, e foi essa liberdade que sempre reclamei, que muitas vezes conservei, e me tornou mais escandaloso aos olhos dos meus contemporâneos. Porque eles, ativos, inquietos, ambiciosos, detestando a liberdade nos outros e não a querendo para si próprios, desde que por vezes façam a sua vontade, ou melhor, desde que dominem a de outrem, obrigam-se durante toda a sua vida a fazer o que lhes repugna, e não descuram todo e qualquer servilismo que lhes permita dominar.

Jean-Jacques Rousseau

RESUMO

A pesquisa toma como objeto central de estudo a compreensão de democracia direta em Jean-Jacques Rousseau. Mostra que os princípios políticos da liberdade, da igualdade e da participação são a base de garantia da democracia direta conforme o pensador genebrino. Refuta as posições contrárias de Bertrand Russell, Jacob Talmon e Isaiah Berlin, que acusam a concepção rousseauiana de conter posicionamentos políticos totalitários. A pesquisa mostra que as interpretações desses críticos são parciais e, por isso, equivocadas. A defesa da democracia direta de Rousseau contra as acusações de totalitarismo leva em conta vários aspectos do seu pensamento: a hipótese de estado de natureza, a qual identifica no homem natural as características de liberdade natural, igualdade natural, independência e provido de amor-de-si; e as características identificadas no homem civil/cidadão que são apresentadas na obra *O Contrato Social*, como liberdade civil, igualdade civil e participação. A democracia direta tem na liberdade, na igualdade e na participação princípios que dão a garantia de possibilidade de pensar um sistema político no qual o cidadão possa seguir as leis que ele dá a si mesmo, e não uma vontade alheia à sua própria; em que a desigualdade não constitua dependência de uns sobre os outros; e que a participação seja um exercício efetivo do cidadão como sujeito do processo político, desconstruindo, assim, todo tipo de passividade e dependência política. Desse modo, a tese de que Rousseau poderia ser identificado como totalitário resta afastada e, pelo reverso, demonstra-se que sua concepção de democracia direta é efetivamente afirmadora da liberdade, da igualdade e da participação.

Palavras-chave: Rousseau. Democracia. Liberdade. Igualdade. Participação. Totalitarismo.

ABSTRACT

The research takes as a central study object the understanding of direct democracy in Jean-Jacques Rousseau. It presents that the political principles of liberty, equality and participation are the warranty basis of direct democracy according to the genevois thinker. It refutes the opposite positions of Bertrand Russell, Jacob Talmon and Isaiah Berlin, which accuse the rousseauian conception of containing totalitarian political positionings. The research shows that these critic's interpretations are biased, and thus, mistaken. The defense of Rousseau's direct democracy against its accusations of totalitarianism takes into account several aspects of his thinking: the hypothesis of the state of nature, which identifies in the natural man the characteristics of natural freedom, natural equality, independence and gifted with self-love; and the characteristics identified in the civil man/citizen that are presented in the work *The Social Contract*, as civil liberty, civil equality and participation. The direct democracy has in liberty, in equality and in participation principles that guarantee the possibility of thinking one political system in that the citizen may follow the laws he gives to himself, and not to a will outside of his own; in that inequality does not constitute dependence of some over others; and that participation is an effective exercise of the citizen as a subject of the political process, thus deconstructing every sort of passivity and political dependence. This way the thesis that Rousseau could be identified as totalitarian lies secluded, and conversely it is shown that his conception for direct democracy is effectively affirming of freedom, equality and participation.

Keywords: Rousseau. Democracy. Liberty. Equality. Participation. Totalitarianism.

SUMÁRIO

| | | |
|--------------|--|------------|
| 1 | INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 | ROUSSEAU, TOTALITÁRIO? | 16 |
| 2.1 | POSIÇÃO DE BERTRAND RUSSELL | 17 |
| 2.2 | POSIÇÃO DE JACOB TALMON..... | 24 |
| 2.3 | POSIÇÃO DE ISAIAH BERLIN..... | 33 |
| 3 | DEMOCRACIA E ESTADO DE NATUREZA | 43 |
| 3.1 | O ESTADO DE NATUREZA E O HOMEM NATURAL | 44 |
| 3.2 | AMOR-DE-SI, PIEDADE E AMOR-PRÓPRIO..... | 53 |
| 3.3 | LIBERDADE E IGUALDADE NATURAL..... | 55 |
| 3.4 | PACTO DOS RICOS: ANTECEDENTES E CONSEQUÊNCIAS | 59 |
| 4 | DEMOCRACIA DIRETA E PACTO SOCIAL | 78 |
| 4.1 | O PACTO SOCIAL | 79 |
| 4.2 | A SOBERANIA POPULAR, A VONTADE GERAL, A LEI E O LEGISLADOR..... | 94 |
| 4.3 | LIBERDADE E IGUALDADE CIVIL | 105 |
| 5 | DEFESA DA DEMOCRACIA DIRETA | 109 |
| 5.1 | ANÁLISE DAS POSIÇÕES DE RUSSELL, TALMON E BERLIN | 110 |
| 5.2 | PRINCÍPIOS JUSTIFICADORES DA DEMOCRACIA DIRETA..... | 121 |
| 5.2.1 | Liberdade | 121 |
| 5.2.2 | Igualdade..... | 125 |
| 5.2.3 | Participação | 128 |
| 5.3 | UMA DEMOCRACIA DIRETA POSSÍVEL..... | 131 |
| 6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 139 |
| | REFERÊNCIAS..... | 144 |

1 INTRODUÇÃO

A preocupação com o tema da democracia¹ sempre ocupou um lugar de destaque na reflexão filosófica de diferentes épocas². Entre os filósofos que a ela se dedicaram, merece destaque J.-J. Rousseau, por apresentar uma alternativa aos modelos absolutistas e representativos de governo. Seu pensamento, expresso em diferentes escritos, evidencia uma concepção de teoria política normativa que está embasado na democracia direta.

A interpretação da teoria de governo em Rousseau não é unânime. No decorrer da história, seu pensamento foi interpretado de muitas maneiras, em algumas delas havendo até controvérsias sobre um mesmo aspecto. Essas diferentes leituras trouxeram consigo várias tendências e entendimentos, em especial na obra *O Contrato Social*. Principalmente no que diz respeito ao sistema de governo³, de um lado há os que defendem a teoria de Rousseau como sendo a expressão genuína de uma tendência para a democracia direta, a democracia participativa e o coletivismo. Por outro lado, há os que defendem que essa teoria resulta num processo inverso, ou seja, haveria uma defesa de propostas despóticas, seria totalitária e defenderia o individualismo. Também, entre os leitores de Rousseau encontra-se aqueles que interpretaram e defenderam seu pensamento como a gênese da democracia moderna, chegando a considerá-lo como o precursor da democracia moderna. Entretanto, seus críticos acusam-no de propor uma teoria que é um totalitarismo disfarçado de democracia. Dadas essas controvérsias, o problema desta investigação é, pois, saber, no que tange ao aspecto relativo ao sistema de governo, se Rousseau defende uma perspectiva democrática ou totalitária. A esse respeito, qual é mesmo a sua posição? Que tipo de democracia e de totalitarismo, se for o caso?

A hipótese defendida por este trabalho é a de que os comentadores que sustentam o ponto de vista de que Rousseau é totalitário, fazendo-o a partir das bases

¹ Para Gérard Durozoi e André Roussel, assim se define democracia: “Regime político no qual a soberania é exercida pelo povo, ou seja, pelo conjunto dos cidadãos, por intermédio do sufrágio universal. Segundo Rousseau, a democracia – que realiza a união da moral e da política – é um estado de direito que exprime a vontade geral dos cidadãos, que são ao mesmo tempo legisladores e súditos das leis”. (DUROZOI, 1993, p. 121).

² Especialmente entre os clássicos, modernos e contemporâneos.

³ Ao usar o termo “sistema de governo” estamos nos referindo à concepção de governo democrático, que é diferente do conceito “governo” usado por Rousseau, que nessa pesquisa está explicitado na página 91.

e fundamentos da própria teoria política do genebrino, formulam uma leitura parcial e equivocada. O motivo é porque a concepção política de Rousseau sustenta a democracia direta tendo por fundamento os próprios princípios políticos da participação, da liberdade e da igualdade sob um ponto de vista distinto daqueles que o leem como um pensador totalitário. As bases deste argumento podem se encontrar, por exemplo, em aspectos da teoria de Hans Kelsen, o qual defende que a síntese dos dois princípios - a liberdade e a igualdade - é justamente a característica da democracia (KELSEN, 2000, p. 27), e que a institucionalização da democracia firme-se na busca pelo ideal de um processo político garantidor de participação geral, direta e com decisões unânimes (KELSEN, 2000, p. 30). Também é possível encontrar na teoria de José M. Rodríguez Uribe suportes para entender que a teoria política de Rousseau é democrática porque ela se dá com a defesa da liberdade e da igualdade, da liberdade igualitária como núcleo central do bem comum. Ao fim e ao cabo, uma das bases mais ricas deste argumento é a própria teoria de Rousseau, particularmente quando vai discutir os pontos de tensão entre os polos, tais como: amor-de-si, piedade e amor-próprio, dependência e independência, pobre e rico, participação e submissão, igualdade e desigualdade, vontade geral e vontade individual.

A centralidade da tese se alicerça na genuína exposição da política enquanto exercício garantidor do bem comum por meio de todos, isso é, na efetiva observância dos interesses comuns embasados nos princípios da liberdade, da igualdade e da participação. Portanto, em razão disso, Rousseau deve ser considerado um pensador proponente eminentemente da democracia na tomada de decisões, mostrando assim que não há evidências justificadoras e seguras para sugerir que sua teoria seja defensora de um regime totalitário, como é interpretado por diversos de seus leitores, representados nesta pesquisa por Bertrand Russell, Jacob Talmon e Isaiah Berlin. Para tanto, mostrar-se-ão as justificativas que Rousseau oferece à concepção de democracia direta. Trata-se, por um lado, de explicitar os diferentes planos e perspectivas sob as quais o autor aborda a questão da democracia e, por outro, de desconstruir as posições dos leitores de Rousseau que interpretam sua teoria política como de cunho totalitário.

Para realizar de forma mais ampla o objetivo proposto, a investigação será apresentada em quatro capítulos: o primeiro – *Rousseau, totalitário?* – apresentará interpretações do pensamento de Rousseau que o colocam na posição de um

proponente de um regime totalitário⁴ de governo - que seu pensamento teria uma influência significativa em diversos regimes totalitários. Procede-se à análise da teoria de três pensadores que fazem uma reflexão semelhante no sentido de ver a política de Rousseau como sendo de cunho totalitário. Num primeiro momento explicita-se a leitura que Russell faz de Rousseau e a defesa da posição que diz que Rousseau é “o inventor da filosofia política das ditaduras pseudo-democráticas” (RUSSELL, 1977, p. 224). Mostrar-se-á, também, sua conclusão contundente sobre o pensamento de Rousseau, quando afirma que: “na época atual, Hitler é uma consequência de Rousseau” (RUSSELL, 1977, p. 224). Também é apresentada a contraposição de Russell à concepção de democracia de Rousseau, ao justificar que “[...] suas doutrinas, embora prestem homenagem, da boca para fora, à democracia, tende a uma justificação do Estado Totalitário” (RUSSELL, 1977, p. 235). Na sequência do capítulo, é apresentada a posição de Talmon sobre uma possível interpretação da teoria de Rousseau como totalitária. Nessa perspectiva Talmon faz uma reflexão específica sobre Rousseau, mas também analisa uma corrente de pensamento oriunda da teoria de Rousseau, e denomina seus defensores de “representantes do temperamento totalitário messiânico” (TALMON, 1956, p. 43). Evidenciam-se os pontos que Talmon ataca na teoria de Rousseau, quando afirma que a vontade geral é uma “verdade matemática ou uma ideia platônica” (TALMON, 1956, p. 45). Ele também entende que a concepção de Rousseau defende a suposição de uma verdade única e exclusiva, o que é próprio dos sistemas totalitários. Por fim, neste capítulo apresentar-se-á a leitura que Berlin faz do pensamento político de Rousseau, principalmente a ideia de que na teoria política de Rousseau a liberdade não passa de uma liberdade absoluta que conduz à servidão genuína, chegando

⁴ Para evidenciar o conceito de totalitarismo nos deteremos ao que apresenta Nicola Abbagnano: “A doutrina ou a praxe de Estado totalitário, isto é, do Estado que quer identificar-se com a vida inteira dos seus cidadãos. O termo foi cunhado para indicar a doutrina do fascismo italiano e do nazismo alemão. É, às vezes, também usado para identificar qualquer doutrina absolutista, em qualquer campo a que se refira. Muitas vezes por extensão, entende-se por totalitarismo toda forma do absolutismo doutrinário ou político. (ABBAGNONO, 1962, p. 927). Norberto Bobbio ao tomar a definição de totalitarismo de Hanna Arendt o define como sendo: “Uma espécie política inteiramente fechada em si mesma, que não é alterada pelos diversos ambientes econômicos-sociais e pelo conteúdo da ideologia: a sua natureza é a transformação dos homens em feixes de reação intercambiável, uma transformação posta em movimento pela lógica deformada da ideologia e não pelo conteúdo. (...) o totalitarismo aparece como uma tendência-limite da ação política na sociedade de massa, um certo modo extremo de fazer política, caracterizado por um grau máximo de penetração e de mobilização monopolística da sociedade, que ganha corpo na presença de determinados elementos constitutivos. O totalitarismo, enquanto tal, assume diversos aspectos e está associado a diversos fins e diversas metas, conforme o sistema particular no qual encarna e o relativo ambiente econômico-social”. (BOBBIO, 2007, p. 1254).

progressivamente à ideia de um despotismo absoluto (BERLIN, 2005, p. 72). Para ele, Rousseau é o maior militante anti-intelectual da história, afirma que seu pensamento influenciou figuras como Thomas Carlyle (1795-1891), em certa medida Friedrich Nietzsche (1844-1900), e seguramente D. H. Lawrence (1885-1930) e Gabriele d'Annunzio (1863-1938), assim como ditadores rebeldes, pequenos burgueses como Adolfo Hitler (1889-1945) e Benito Amilcare Andrea Mussolini (1883-1945), justificando de tal modo que estes são seus herdeiros do pensamento (BERLIN, 2005, p. 65).

O segundo capítulo – *Democracia e Estado de Natureza* – verificará as premissas que dão sustentabilidade para a concepção da democracia direta em Rousseau. Para isso, a pesquisa buscará trazer os elementos constitutivos do estado de natureza hipotético descrito por Rousseau, trabalhando as definições: de homem natural, de liberdade natural, de igualdade natural, além do processo de sociabilidade e da proposta do pacto dos ricos. A investigação acerca do homem natural tem por objetivo apresentar as faculdades e sentimentos que lhe são essenciais. Com isso, evidenciar-se-á que a liberdade natural é um dado distintivo do humano, da qual o homem não pode abrir mão em hipótese alguma, e que, a igualdade natural coloca o homem natural como que na situação de oriundo de uma mesma natureza, sendo que essas características se desdobram num homem natural na condição de independente. Por fim, este capítulo servirá para desvelar o processo que distanciou o homem de suas características naturais, colocando-o numa situação de dependência social, pois o processo de sociabilidade que culminou no pacto proposto pelos ricos distanciou o homem natural de sua natureza. Esses processos instigam a analisar criticamente os polos de tensão constitutivos da teoria política de Rousseau, ou seja, o amor-de-si e a piedade natural versus amor-próprio, relação entre rico versus pobre, bem como, a condição de independência versus a condição de dependência. Ao explorar esses pontos e tensões ter-se-á a base para discutir a concepção de democracia apresentada por Rousseau em *O Contrato Social*, como também nos servirá de suporte para a desconstrução das posições apresentados pelos leitores de Rousseau que consideram o pensamento político dele como totalitário.

O terceiro capítulo – *Democracia e Pacto Social* – centrar-se-á na concepção de Rousseau sobre o ideal de democracia direta que tem por base os princípios de um pacto social. Para isso, a investigação apresentará os principais meios construídos

por Rousseau para chegar à democracia direta, tais como: governo centrada na soberania popular, a vontade geral como um princípio norteador e que visa ao bem comum dos cidadãos do corpo político, a lei como expressão da vontade geral que cumpre o desígnio jurídico e legal no Estado e a figura especial do legislador que desempenha o papel de ajudar o corpo político a chegar à vontade geral, que é um acordo entre indivíduos. Buscar-se-á esclarecer o processo de institucionalização da liberdade convencional, a partir da noção de vontade geral e da livre obediência à lei, bem como a garantia da igualdade convencional que assegura uma condição de igualdade diante da lei entre os membros do corpo político. Analisar-se-á os pontos de tensão da teoria política de Rousseau para ajudar a fundamentar as diretrizes de uma democracia direta, tais como: vontade geral versus vontade particular, igualdade versus desigualdade, liberdade versus escravidão e representação versus participação direta.

No quarto e último capítulo – *Defesa da Democracia direta* – a busca será a de desconstruir as posições dos pensadores elencadas no primeiro capítulo (Russell, Talmon e Berlin) que acusam a teoria política de Rousseau por propor um Estado totalitário, ou seja, que ele é precursor do autoritarismo moderno. Ademais, se elucidará os equívocos da conclusão de Russell, que afirma ser Hitler uma consequência de Rousseau e que sua concepção de democracia é um totalitarismo disfarçado; de Talmon, para quem a teoria de Rousseau busca apresentar uma verdade única e que a vontade geral não passa de uma verdade matemática; e Berlin, para quem a liberdade em Rousseau é uma liberdade absoluta que leva ao despotismo absoluto. Defender-se-á que Rousseau no *O Contrato Social* propõe medidas destinadas para a criação e a manutenção da coesão da comunidade política, a partir de vontades comuns, em vista de uma democracia direta e, por consequência, participativa. Justificar-se-á essa ideia de democracia direta a partir dos princípios políticos da liberdade, da igualdade e da participação. Defendendo-se, assim, o modelo de democracia direta embasado em princípios rousseauianos.

A democracia direta deve ser vista na condição de dever-ser, necessitando, assim, de uma ação ativa do cidadão frente ao corpo político. Nesse sentido, os interesses individuais e arbitrários devem dar lugar aos interesses comuns, àquilo que permite que todos possam ser sujeitos participantes, livres e iguais. Dessa forma, o fundamento do corpo político é assegurado pela participação direta do povo como sujeito detentor do poder para chegar à construção e à efetivação da vontade geral,

que é expressa na lei, e garantia da liberdade e da igualdade. São esses pressupostos (liberdade, igualdade e participação) que, com as peculiaridades que caracterizam o que é apresentado por Rousseau, dão a possibilidade de defender a concepção teórico-política de uma Democracia Direta. Portanto, afastando assim qualquer indicativo de que a teoria política de Rousseau poderia se identificar como a concepção de um regime totalitarista, como foi interpretado por diversos de seus comentadores críticos.

2 ROUSSEAU, TOTALITÁRIO?

A liberdade não é seguramente o único valor estimável. Existem muitos outros. Mas a ideia monista de que é possível reconciliar todos os valores num todo harmonioso, sem conflito entre eles, é uma ideia errada. Visa alcançar o paraíso na terra. Em regra, gera infernos totalitários.
Isaiah Berlin. Obra: Two Concepts of Liberty.

A interpretação da teoria exposta nas obras de Rousseau não é unânime. No decorrer da história seu pensamento foi concebido de muitas maneiras, e algumas delas são entre si controversas em se tratando de um mesmo aspecto. Essas diferentes leituras trouxeram consigo várias tendências e entendimentos, especialmente da obra *O Contrato Social*, particularmente no que tange ao sistema de governo. De um lado, há os defensores de que a teoria de Rousseau tem uma tendência para a democracia direta, a democracia participativa, o coletivismo, entre outros aspectos; por outro lado, há os defensores de que sua teoria resulta num processo inverso, ou seja, que tem uma tendência ao despotismo, ao totalitarismo, ao individualismo extremo, socialismo totalitário e outros aspectos.

Os leitores de Rousseau que interpretaram e defenderam seu pensamento como a gênese da democracia moderna, chegam a considerá-lo como o pai da democracia moderna. Já os críticos entendem o pensamento de Rousseau de maneira bem diversa, acusando sua teoria de totalitarismo disfarçado de democracia. É esta última leitura que nos interessa, pois o objetivo deste primeiro capítulo é apresentar leitores de Rousseau que consideram sua teoria como totalitária, mostrando a partir disto quais as argumentações e razões para fazer este tipo de afirmação.

Estas interpretações colocam o desafio de pesquisar autores que convergem a uma mesma conclusão que é a leitura de que o pensamento de Rousseau apresenta elementos de cunho totalitário ou que a teoria de Rousseau foi influenciadora de líderes e regimes totalitários. A busca por esta leitura da teoria de Rousseau nos servirá de base para fazer o contraponto e a investigação de que o pensamento dele apresenta bases de uma concepção de democracia direta e que os pilares para fazermos essa defesa estão nos princípios políticos da liberdade, da igualdade e da participação. Assim, analisaremos as posições de Bertrand Russell, Jacob Talmon e Isaiah Berlin.

2.1 POSIÇÃO DE BERTRAND RUSSELL

O filósofo Bertrand Russell faz uma leitura do pensamento de Rousseau no livro *História da Filosofia Ocidental*. Acusa-o de ter influenciado diretamente muitos movimentos de cunho totalitário. Russell busca no *O Contrato Social* pontos basilares que dão legitimidade a uma proposta de regime totalitário.

No início do texto dedicado à reflexão sobre o pensamento de Rousseau, Russell destaca a enorme influência da teoria do autor, reconhecendo inclusive que ele foi responsável pela mudança de inúmeros paradigmas em diversos contextos. Ocupa-se também em discutir o sentido da compreensão de filósofo:

Jean-Jacques Rousseau, embora um “philosophe” no sentido francês do século XVIII, não foi o que agora se chamaria um “filósofo”. Não obstante, exerceu poderosa influência, não só na filosofia, como, também, na literatura, nos gostos, nas maneiras e na política. Qualquer que possa ser nossa opinião sobre os seus méritos como pensador, temos de reconhecer sua imensa importância como força social. Essa importância provém principalmente de seu apelo ao coração e àquilo que, em seu tempo, se chama “sensibilidade”. (RUSSELL, 1977, p. 224).

Na parte inicial do texto, Russell salienta toda a influência de Rousseau no movimento romântico, do qual foi um dos grandes idealizadores e representantes e que teve uma influência grande no fim do século XVIII e em parte do século XIX. Mas, ao mesmo tempo em que destaca a influência de Rousseau no romantismo, também apresenta a leitura crítica que faz dele ao defender que é autor de uma forma de governo ditatorial: “É o pai do movimento romântico, o iniciador de sistemas de pensamento que inferem fatos não humanos de emoções humanas, bem como o inventor da filosofia política das ditaduras pseudodemocráticas, em oposição às monarquias absolutas tradicionais” (RUSSELL, 1977, p. 224).

Uma das grandes necessidades da época de Rousseau era apresentar alternativas aos modelos absolutistas, embasadas principalmente na teoria de Hobbes. É dessa necessidade que nasce a teoria de Rousseau⁵, que tem perspectivas diferentes na concepção de Estado. Em sua análise prospectiva, Russell apresenta um diagnóstico comparativo entre os grupos que aderiram ao pensamento de

⁵ No texto, Russell também apresenta o pensamento de John Locke, que não comentamos por não ser objeto imediato de investigação.

Rousseau, além de mostrar a influência e as consequências dessa adesão. Referindo-se a Rousseau, Russell destaca que:

A partir de sua época, os que se consideravam reformadores têm estado divididos em dois grupos: os que o seguiram e os que seguem Locke. Às vezes, cooperaram entre si e muitos indivíduos não viram nisso, nenhuma incompatibilidade. Aos poucos, porém, a incompatibilidade foi-se tornando cada vez mais evidente. Na época atual, Hitler é uma consequência de Rousseau. (RUSSELL, 1977, p. 224).

A afirmação de que a teoria política de Rousseau influenciou a forma de governo adotada por Hitler na Alemanha nazista fica evidente na configuração de leitura que Russell faz do pensamento do genebrino, ou seja, busca comprovar que o pensamento teórico e idealizado por Rousseau não passa de uma concepção de um regime totalitário.

Russell, em sua forma acusativa à teoria de Rousseau, não só julga Rousseau como totalitário, mas faz questão de afirmar que sua teoria busca mascarar uma democracia disfarçada de governo totalitário quando afirma que: “[...] suas doutrinas, embora prestem homenagem, da boca para fora, à democracia, tendem a uma justificação do Estado Totalitário” (RUSSELL, 1977, p. 235).

Um dos pontos primordiais da teoria política de Rousseau é a concepção de liberdade, conceito esse que está ligeiramente ligado à definição de igualdade, tanto que chegam próximos de ser sinônimos, pois, para o pensador genebrino, não há liberdade se não houver igualdade e não há igualdade se não houver liberdade. Russell ataca esses dois conceitos propostos por Rousseau para construir seu ideal de política ao afirmar que: “A liberdade é o objetivo nominal do pensamento de Rousseau, mas, na realidade, é à igualdade que ele dá valor e que procura assegurar mesmo a expensas da liberdade” (RUSSELL, 1977, p. 236).

O ponto de análise de Russell para criticar a concepção de liberdade e igualdade apresentada por Rousseau está na forma como o genebrino propôs as cláusulas do Contrato Social, especialmente, quando propõe “a alienação total de cada associado juntamente com todos os seus direitos, a toda a comunidade” (O.C, III, 1964, p.360/361)⁶. Essa alienação, ressalta Russell, deve ser sem reservas, ou seja, ser uma entrega incondicional na qual o indivíduo não seja mais indivíduo, mas

⁶ Utiliza-se em todo o texto a abreviatura O.C para identificar a Coleção dos livros de Rousseau na obra: *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1964.

somente coletivo. Daí vem a acusação de Russell ao afirmar que: “Isto implica uma completa anulação da liberdade e uma completa rejeição da doutrina dos direitos do homem” (RUSSELL, 1977, p. 237).

A questão certamente está em como conciliar os interesses comuns com os interesses individuais para assegurar a liberdade e a igualdade dos cidadãos. Na verdade, Russell questiona se: é possível seguir os princípios comuns em detrimento dos interesses individuais e ainda assim ser livre. E ao indivíduo, ao ter que se alienar totalmente, onde ficam seus direitos naturais como homem? Por isso, Russell revela que “[...] sua concepção do contrato social parece, análoga à de Locke, mas logo se revela mais afim à de Hobbes” (RUSSELL, 1977, p. 236).

No entender de Russell, no momento em que o homem se dá por meio da alienação total é como o homem social pensado por Hobbes, que abre mão dos seus princípios como a liberdade e o direito e passa esses poderes a um superior, que o governa segundo sua própria vontade. Russell “[...] observa que o “soberano” significa em Rousseau, não o monarca ou governo, mas a comunidade, em sua capacidade coletiva e legislativa” (RUSSELL, 1977, p. 237). Esse método diferenciado de apresentar o sistema de governo entre Hobbes e Rousseau, segundo a avaliação de Russell, não exime o pensador genebrino das críticas do pensador inglês, pois avalia que o problema não está em um governar ou em todos governar, mas na alienação presente em ambos os modelos de governo.

Russell detecta no sistema de governo apresentado por Rousseau um problema, que é a força do corpo político sobre o indivíduo, ou seja, o soberano, que é constituído pelo poder comum, faz com que o indivíduo siga suas determinações e princípios sem possibilidade de resistência. Na avaliação de Russell, “o soberano é o único juiz do que é útil ou inútil para a comunidade. Está claro que só um obstáculo muito débil é oposto, deste modo, à tirania coletiva” (RUSSELL, 1977, p. 237). Na avaliação de Russell o ideal político apresentado no *O Contrato Social* entrega um poder absoluto na mão da soberania popular em detrimento da individualidade, constituindo assim um sistema de governo que exige do indivíduo uma obediência aos princípios constituídos pelo corpo político, o que não foge de uma forma de governo totalitário, ou seja, de uma tirania.

O soberano não sendo um indivíduo que representa o conjunto de cidadãos, mas os próprios membros do corpo político que representa a si mesmo, segundo Russell, faz com que o soberano proposto por Rousseau “não precisa dar garantias a

seus súditos, pois, como é formado pelos indivíduos que o compõem, não pode ter nenhum interesse contrário ao deles” (RUSSELL, 1977, p. 237). O problema para Russell é que “cada cidadão, enquanto cidadão, participa da vontade geral, mas pode também, como indivíduo, ter uma vontade particular contrária à vontade geral. O contrato Social implica que, quem quer que se negue a obedecer à vontade geral, será forçado a fazê-lo” (RUSSELL, 1977, p. 237).

A questão divergente tratada por Russell é a seguinte: como um cidadão pode ser livre se é obrigado, forçado a obedecer a uma vontade? Entende que uma pessoa para ser livre, precisa obedecer gratuitamente a algo proposto e não de maneira forçada, como parece reger um dos princípios no pacto social. Por isso, Russell ajuíza que o conceito de liberdade construído por Rousseau é problemático.⁷

O conceito de liberdade proposto por Rousseau é um dos grandes pontos refletidos por Russell para defender a ideia de que o pensamento do genebrino se constitui com princípios totalitários, pois Russell não aprova, em hipótese alguma o slogan de Rousseau, ao afirmar a ideia de ser “forçado a ser livre”. Acusa essa máxima como metafísica e vazia, sem sentido para uma concepção política democrática.

Russell também ataca a ideia de vontade geral. O pensador britânico entende que o conceito de vontade geral idealizado por Rousseau, ao mesmo tempo em que é um mecanismo político importante que busca uma unidade, é obscuro. Russell entende que:

[...] a vontade geral não é idêntica à vontade da maioria, nem mesmo à vontade de todos, parece ser concebida como vontade pertencente ao corpo político como tal [...], deparamos, então, com a dificuldade de decidir quais são as manifestações visíveis desta vontade, e aqui Rousseau, nos deixa no escuro. (RUSSELL, 1977, p. 239).

Russell destaca que encontra dificuldades para saber de onde vem, quais são as manifestações concretas e como se chega à vontade geral, salientando que Rousseau propôs um conceito central na sua teoria política que traz consigo um vazio de sentido, de entendimento e projeção pragmática. Mesmo que, na sequência de sua

⁷ Russell chega a acusar Hegel de entrar sem cuidado no conceito de liberdade proposto por Rousseau, visto não ter se dado conta deste problema. Para ele “Hegel, que muito devia a Rousseau, adotou o seu mau uso da palavra “liberdade”, e a definiu como o direito de obedecer à política, ou algo não muito diferente” (RUSSELL, 1977, p. 238).

análise, lance um olhar pragmático ao conceito de vontade geral e suponha alguns resultados que essa vontade poderia ocasionar.

Rousseau propõe um modelo de Estado que deve ser orientado pelos princípios da vontade geral, que são as leis instituídas pelos membros do corpo político, que devem ser seguidas pelos cidadãos como se fosse sua própria vontade. Russell traz esse ideal de Rousseau para a dimensão prática e chega à seguinte conclusão:

O Estado teria de proibir as Igrejas (exceto uma Igreja do Estado), os partidos políticos, os sindicatos e todas as outras organizações de homens que tivessem idênticos interesses econômicos. O resultado é, evidente, o Estado corporativo ou totalitário, no qual o indivíduo não tem poder. (RUSSELL, 1977, p. 240).

Vejamos que no entender de Russell a concepção de vontade geral apresentada por Rousseau é avaliada como impossibilidade de haver concepções, ideias e perfis diferentes em uma sociedade, ou seja, ele entende que o povo e as instituições teriam de ser homogêneos, sem possibilidade para a heterogeneidade. Da mesma forma, a partir da compreensão de Russell, não seria possível pensar um sistema de governo idealizado por Rousseau como um estado que fosse capaz de abarcar uma sociedade com pluralidades, mas somente um Estado que garantisse uma unicidade.

Por isso, na avaliação de Russell, esse modelo cumpre as características de uma proposta de totalitarismo⁸, pois o poder é único e exclusivamente do Estado, tirando qualquer possibilidade de o indivíduo, enquanto cidadão, exercer seu poder, ou seja, o poder está na instituição e não no sujeito, fazendo dele um seguidor dos princípios pré-elaborados, o que, no entender de Russell, tira-lhe a autonomia e a liberdade de seguir seus próprios princípios.

Russell entende como negativo o poder que esse estilo de contrato social apresentado por Rousseau dá às instituições, pois percebe que o poder está

⁸ Assim como para Russell, para Soto a concepção de vontade geral também leva ao totalitarismo, pois não possibilita uma pluralidade de vontades, mas uma única, aniquilando assim as vontades particulares dos indivíduos. Soto confirma isso a partir do *Emilio*: “É possível analisar Rousseau com o mesmo critério e comprovar que a sua teoria da vontade geral é totalitária e dogmática, pois cumpre com quase todas as características do modelo de Estado totalitário. Uma destas características, em especial é apresentada na obra *O Emilio: a negação do indivíduo*. Esta é uma característica definidora do totalitarismo: a mistificação e fetichização do todo sobre a parte, do coletivo sobre o indivíduo [...], em todo totalitarismo, que vê um perigo na particularidade” (SOTO, 2014, p. 55).

totalmente centralizado no Estado. Também observa as incertezas de Rousseau quanto a isso, pois escreve que “Rousseau parece perceber que poderá ser difícil proibir todas as associações, e acrescenta, como um pensamento que lhe ocorre posteriormente, que, se *tiver* de haver associações subordinadas, então quanto mais houvesse, melhor, a fim de que uma pudesse neutralizar a outra” (RUSSELL, 1977, p. 240).

Fica evidente, para Russell, que o ideal de pacto social feito por Rousseau tem o poder totalmente centralizado na mão do Estado, única e exclusivamente, pois, como vimos nas citações acima, o poder não está e nem pode estar nas instituições/associações e muito menos nos indivíduos. Na avaliação de Russell, o poder centralizado totalmente nas mãos do Estado leva a um governo de características totalitárias. Até porque, tanto as instituições quanto os indivíduos se tiverem vontade própria, poderão ir contra a vontade geral, motivo pelo qual surgirá o conflito inevitável. Então, no entender de Russell, “apesar da infalibilidade da vontade geral, que ‘é sempre constante, inalterável e pura’, todos os velhos problemas de evitar a tirania permanecem de pé” (RUSSELL, 1977, p. 241).

Russell até concorda que a pretensão de Rousseau foi buscar uma alternativa ao modelo absolutista, mas chega à conclusão que ele não conseguiu, ao afirmar que “os amplos princípios gerais de que ele parte e que apresenta como se resolvessem os problemas políticos, desaparecem quando ele se digna entrar em considerações pormenorizadas, as quais nada contribuem para a solução daqueles” (RUSSELL, 1977, p. 241).

Na avaliação de Russell, os leitores de Rousseau, especialmente de sua obra *O Contrato Social*, que o entenderam como um grande revolucionário capaz de propor uma democracia, equivocaram-se totalmente. Russell inclusive acusa os seguidores de Rousseau de endeusar o contrato social e, por isso, não souberam fazer uma leitura correta dos princípios dessa obra, o que é um grande problema, pois: “O contrato social tornou-se a Bíblia da maioria dos líderes da Revolução Francesa, mas, sem dúvida, como é o destino das Bíblias, não foi lido com cuidado, sendo ainda menos entendido por muitos de seus discípulos” (RUSSELL, 1977, p. 241).

Russel chama a atenção à forma negativa pela qual os seguidores da teoria de Rousseau aderiram à sua obra, pois fizeram a leitura de *O Contrato Social* como se fosse uma verdade absoluta a ser seguida, motivo que, no seu entendimento, foi

limitado, pois buscavam as vantagens da democracia participativa, mas adentraram numa proposta de totalitarismo ditatorial.

Outro aspecto que Russell critica na teoria de Rousseau é a forma como o pacto social propõe a escolha da figura do líder, do governante. Rousseau não adere a nenhuma forma de votação para a escolha do governante, mas, segundo Russell, faz isso sugerindo abstrações metafísicas, criando a figura de um governante com poderes absolutos e detentores de verdades absolutas que devem ser respeitadas e seguidas como únicas⁹. Esse estilo de governo é próprio dos modelos totalitários nos quais o povo idolatra seus governantes, agindo assim, exclusivamente, pela vontade deles e não pela sua:

Reintroduziu o hábito das abstrações metafísicas entre os teóricos da democracia e, com sua doutrina de vontade geral, tornou possível a identificação mística de um chefe com seu povo, a qual não tem necessidade alguma de ser confirmada por um aparelho tão mundano como a urna eleitoral. (RUSSELL, 1977, p. 242).

Russell avalia que a concepção de democracia apresentada por Rousseau não passa de um devaneio idealista que carece de fundamentos sólidos capazes de vir a ser uma alternativa viável como proposta de superação do absolutismo. Sua teoria da vontade geral apenas constrói a figura de um governante arraigado a poderes absolutos e mistificado por seus súditos como suprasumo.

Russell esclarece, ao finalizar sua análise, que a teoria do pensador genebrino foi responsável por influenciar vários governos de cunho totalitário que causaram malefícios para suas sociedades. Russell não fica nisso, pois também se mostra profético ao dizer que a teoria de Rousseau poderá influenciar novos danos às sociedades vindouras. Vejamos a conclusão de Russell:

Seu primeiro fruto, na prática, foi o reinado de Robespierre; as ditaduras da Rússia e da Alemanha (principalmente a última) são em parte resultado dos ensinamentos de Rousseau. Não me aventuro a predizer quais os novos triunfos que o futuro tem a oferecer à sua memória. (RUSSELL, 1977, p. 242).

⁹ Soto da mesma forma que Russell centraliza sua crítica a Rousseau na afirmação de que para o pensador genebrino apenas é concebível uma única verdade, que é a vontade geral: "Rousseau é um teórico do unanimismo político, uma espécie de dogmatismo e fanatismo ideológico que detém em si as máximas qualidades que indicam a verdade. Se poderia dizer, que em Rousseau a comunidade política cria uma ditadura de uma mesma verdade" (SOTO, 2014, p. 54).

Podemos concluir afirmando com segurança que Russell é defensor de que a teoria de Rousseau apresenta bases claras de um governo totalitário, especialmente pela forma com que o autor genebrino impregna sua concepção de vontade geral e o ideal de construção da noção de liberdade.

2.2 POSIÇÃO DE JACOB TALMON

Outro leitor de Rousseau que considera seu pensamento como fundamento para o totalitarismo é Jacob Talmon. Este, como historiador e pesquisador das democracias, ao refletir especialmente sobre os modelos de democracia liberal e democracia totalitária, coloca essa discussão como um dos principais problemas políticos a ser enfrentados pelos pensadores do século XX.

Em sua obra, intitulada *Los Origenes de la demacracia totalitária*, o terceiro capítulo é reservado para fazer uma acusação à teoria política do filósofo genebrino, especialmente ao seu modelo de democracia e à concepção de liberdade apresentada na obra *O Contrato Social*. Já no título do capítulo que Talmon mostra sua intenção e apresenta a leitura que faz dos escritos de Rousseau, ao nominá-lo: *La democracia totalitária (Rousseau)*.

Talmon foi o criador da terminologia *democracia totalitária*. Ele adota esse conceito para se referir especificamente ao modelo de Rousseau para construir sua concepção de democracia. Esse modelo teria sido aceito por diferentes grupos revolucionários que consolidaram a política moderna, especialmente pelos jacobinos. Talmon chega a identificar e a dar um nome a esse ideal de democracia construído por Rousseau e seguido por seus adeptos: chama-o de uma forma de “messianismo político” pela proposta utópica que apresentava.

O ponto central tomado por Talmon para chegar ao conceito de democracia totalitária, está embasado no propósito de que Rousseau defende uma democracia em que os interesses comuns estejam acima dos interesses particulares, sendo que isso, de alguma forma, traduz-se na maneira de propor uma concepção de liberdade e um sistema de governo que privilegia os aspectos comuns, pois esses devem estar acima das liberdades individuais.

Talmon defende que a teoria política do filósofo genebrino pode ser identificada como uma possível escola dos fundamentos de uma democracia totalitária, pela força que ele abona ao aspecto da vontade geral em detrimento das vontades individuais, especialmente no que tange às liberdades individuais.

Numa primeira abordagem, Talmon, apresenta uma leitura a partir dos desarranjos de personalidade de Rousseau, defendendo que seu pensamento é fruto, também, de sua vivência doentia, ao afirmar que:

Rousseau foi uma das naturezas mais desajustadas e egocêntricas que deixaram o testemunho de sua condição. Foi um feixe de contradições: um solitário e um anarquista, suspirando para voltar à natureza, dado aos sonhos, contra todas as convenções sociais, sentimental e lacrimoso, consciência abjeta, em contradição com tudo o que lhe rodeava, por uma parte e, por outra, o admirador de Esparta e de Roma, o pregador da disciplina e da submissão do indivíduo a entidade coletiva. O segredo de sua dupla personalidade estava em que o homem ordenador e disciplinador foi o sonho ansiado de um paranoico atormentado. (TALMON, 1956, p. 42).

O enfoque usado por Talmon para descrever a biografia de Rousseau e de seus conflitos pessoais/psíquicos serve para elucidar duas coisas: primeiro, que deram vazão ao seu estilo e concepção de pensamento; e, segundo, são responsáveis também pela construção de uma escola de seguidores.

Para Talmon, é evidente que as propostas¹⁰ do pensamento de Rousseau produziram adeptos que aderiram a utopias e concepções semelhantes à sua, especialmente ao valorarem em demasia a força comum. Para ele, essa escola traz consigo elementos de uma mesma natureza paranoica contida na teoria de Rousseau. Evidencia outros três pensadores (Robespierre, Saint-Just e Babeuf) como precursores dessa linha de pensamento, que também são trabalhados no livro, como os “representantes do temperamento totalitário messiânico, que [...] apresentam uma linha paranoica semelhantes” (TALMON, 1956, p. 43).

Essa escola de pensamento apresentada por Talmon, constituída por Rousseau e, na sequência, por seus seguidores, tem como fundamento político primordial a defesa da força comum sobre as peculiaridades das vontades individuais, ou seja, o Estado deveria exercer um poder arbitrário sobre os indivíduos, de tal modo

¹⁰ É importante fazer uma distinção entre duas obras de Rousseau quando usamos o termo “proposta”. A obra *O Contrato Social* não pode ser caracterizado como uma proposta, mas, como um ideal político. Já a obra *Projeto de Constituição a Córsega* é iminentemente uma proposta política.

que os interesses comuns e públicos primem por estar em evidência em relação aos interesses de cunho individual. Na visão de Talmon, isso só pode dar numa proposta ditatorial totalitária.¹¹

Talmon elenca vários pontos críticos da biografia de Rousseau, deixando clara que sua personalidade doentia do ponto de vista psicológico, é uma das lacunas responsáveis pela idealização de sua teoria política. Para Talmon, os transtornos psicológicos, tanto individuais como de comunidades sociais em crises ou conflitos extremos, levam, como consequência, a um regime totalitário e isso tem se mostrado no percurso da história, com líderes políticos ditatoriais. Afirma que:

Em tempos recentes tivemos exemplos da estranha combinação de um mal ajuste psicológico e de uma ideologia totalitária. Em alguns casos, a impossibilidade de encontrar uma relação equilibrada com homens de igual natureza, verdadeiros companheiros, levou a buscar a salvação na superioridade solitária do chefe ditatorial. O chefe se identificava ele mesmo com a doutrina absoluta e a negativa dos outros era considerado não como uma diferença de opinião moral, e sim como crime (TALMON, 1956, p. 43).

Ao fazer uma reminiscência histórica dos governos totalitários e ao dar uma importância significativa à condição psíquica doentia dos chefes que idealizam ou governam esses regimes, de alguma forma Talmon busca refletir sobre as condições de governos que têm dificuldades, como a aceitação da diversidade de vontades. Por isso, esse sistema anula totalmente qualquer propósito de liberdades individuais. O que aparece é o problema de como dosar a relação entre o poder e as liberdades coletivas e individuais. Esse conflito não resolvido, segundo Talmon, é o responsável pela criação de regimes totalitários com governantes paranoicos:

É característico do chefe paranoico que, quando ele encontra oposição, perde rapidamente seu equilíbrio precário e se torna vítima de um desejo de autocompaixão, de mania de perseguição e de necessidade de suicídio. O chefe caudilho é a salvação de uns poucos, porém para muitos, inclusive o ser membro de um movimento totalitário e a submissão a uma doutrina exclusiva, pode oferecer uma liberação do egoísmo inadaptado. (TALMON, 1956, p. 43).

¹¹ Assim como Talmon, Soto também identifica características de regimes totalitários na teoria política concebida por Rousseau. No livro intitulado *La civilización unidimensional. Actualidad del pensamiento de Herbert Marcuse*, Soto busca identificar as características do regime totalitário soviético e faz uma comparação com a concepção de Rousseau: A administração da vida, o monopólio dos meios ideológicos, o autoritarismo, a negação do indivíduo, a negação da mentalidade religiosa, a burocracia, a existência de um partido único, etc., materializaram-se todos, sem exceção, no regime soviético, do qual infere-se que esse Estado foi um Estado totalitário (SOTO, 2008, p. 132).

Uma das grandes lacunas identificadas por Talmon nos regimes de governo totalitários é a dificuldade de o líder aceitar as opiniões contrárias e lidar com as consequências das oposições. Essa constatação não deixa de ser uma avaliação negativa sobre a teoria política de Rousseau, especialmente quanto à sua concepção de vontade geral e pela forma com que apresenta sua determinação de liberdade civil. Tendo em vista que Rousseau defende que a liberdade não é agir de qualquer forma, mas conforme a orientação da vontade comum, expressa na vontade geral, não dá vazão às deliberações das vontades individuais.

Talmon finaliza essa parte da apresentação de seu texto sobre os entraves e consequências paranoicas dos governos de regime totalitário, que denomina como “transtorno psicológico”, olhando para a história universal e percebendo que é em momentos específicos de conflito e grandes crises que surgem mentalidades doentias que elaboram concepções totalitárias e que em outros períodos essas mentalidades permanecem improdutivas. Nas palavras do próprio Talmon:

Em períodos de grande tensão, de psicoses de massa e de intensa luta surgem qualidades secundárias que de outro modo permaneceriam adormecidas e colocam na liderança homens de uma mentalidade neurótica peculiar (TALMON, 1956, p. 43).

Esse aspecto abordado por Talmon para descrever as origens do pensamento de uma democracia totalitária tem como base um olhar a partir da dimensão psíquica neurótica, segundo ele, tanto do pensamento de Rousseau como também de seus seguidores e de governos de regimes totalitários constituídos no percurso da história.

Num segundo momento de seu escrito, Talmon reflete sobre dois conceitos centrais da teoria política de Rousseau, que são “a vontade geral e a individualidade”. É a partir desses dois conceitos que Talmon denomina a concepção política rousseauiana, no que se refere à sistematização do Estado, como uma democracia totalitária. Isso, porque, para Talmon, é exatamente por causa desse ajustamento entre a vontade geral, o princípio da soberania popular¹² e a questão da

¹² Soto comunga com a ideia de Talmon de que a concepção de soberania popular idealizada por Rousseau juntamente com a máxima da vontade geral leva a uma concepção de Estado totalitário, que, para Soto, é como do Nazismo comandado por Adolf Hitler: “O fato de que a soberania popular é absoluta leva, na verdade, ao totalitarismo de Estado ou, melhor ainda, daqueles que na prática querem ser o povo mesmo, a própria nação. É o caso de Hitler. Quando o líder se converte no Estado, quando acredita representar os interesses gerais (SOTO, 2014, p. 54).

individualidade, o que dá legitimidade para fazer a leitura de que a democracia apresentada por Rousseau é uma democracia de cunho totalitário.

Na visão de Talmon o grande conflito existente na teoria de Rousseau está na relação confusa - e, portanto, problemática - entre a vontade geral e a vontade individual. Para Talmon, a conciliação entre vontade geral e vontade individual não é possível, resultando no fato de que a vontade individual fica extremamente submissa à vontade geral, não proporcionando ao indivíduo uma ação pelo seu próprio querer, limitando, assim, sua condição de liberdade e também de igualdade.

Talmon considera que Rousseau por almejar salvar a liberdade a todo custo equivocou-se em querer conciliar duas situações difíceis: garantir a liberdade pela disciplina imposta no seguimento da vontade geral, fazendo do cidadão um sujeito obediente e extremamente disciplinado pela entidade governamental. Por isso, Talmon afirma que:

O pensamento de Rousseau está, desse modo, dominado por uma ambiguidade altamente frutífera, porém ao mesmo tempo, perigosa. Por um lado se diz que o indivíduo obedece só a sua própria vontade, e por outro lado que está impulsionado a se adaptar a algum critério objetivo. (TALMON, 1956, p. 44).

A questão problemática na teoria política de Rousseau, detectada por Talmon, também pode ser refletida da seguinte forma: como pode o indivíduo conciliar uma vontade individual que é subjetiva, e, ao mesmo tempo, “ser obrigado” a cumprir uma vontade geral que é objetiva, em forma de lei? Essa questão convida a refletir dois aspectos centrais de qualquer modelo de política, e aqui em específico da teoria de Rousseau, que é sobre a questão da liberdade e do sistema de governo. É ela que Talmon se põe especificamente a refletir e é o que, segundo ele, dá-lhe legitimidade para nominar a democracia apresentada por Rousseau como uma democracia totalitária e por uma liberdade proporcionada pelo seguimento rígido da lei, que é expressão da vontade geral.

Por isso, Talmon afirma que a vontade geral assume o caráter de uma “verdade matemática” de cunho objetivo. Aqueles que se submetem à sua determinação não perdem a liberdade, mas antes a conquistam, pois se libertam da contradição original, que dissocia o dever objetivo (expresso na lei estabelecida e materializada pela vontade geral) das inclinações subjetivas (expressas nos querer egoístas das vontades particulares).

Para Talmon, Rousseau reduz a questão da liberdade à identificação do indivíduo com a vontade geral. Essa última é identificada pelo pesquisador como a representação do substrato comum das consciências, que:

Impôs-se um modelo fixo, austero, universal dos sentimentos e da conduta com o propósito de criar o homem de um só componente, sem contradições, sem força centrífuga nem desejos antissociais. O objetivo era criar cidadãos que quisessem somente o que a vontade geral designasse e, assim, ser livres, em vez de cada homem ser uma entidade em si mesma, atormentado por paixões egoístas e, portanto, escravizado (TALMON, 1956, p. 42).

A vontade geral se reduziria a uma vontade pré-concebida, pronta, similar a uma substância fixa, como uma verdade matemática absoluta, na qual um mais um é igual a dois, sem possibilidade de pensar outra verdade que não seja exclusivamente essa. Para Talmon, o problema é que essa concepção não respeita as nuances e as flexibilidades próprias das vontades particulares dos indivíduos, dessa forma não garantindo os propósitos das liberdades individuais.

A forma com que Rousseau elabora seu conceito de liberdade é interpretada por Talmon como um dever a ser cumprido incondicionalmente, dando um sentido de que o cidadão do pacto social deve seguir a lei, que é expressão da vontade geral de maneira forçada, tirando, assim, o princípio da liberdade. Nas palavras do próprio Talmon:

A liberdade é a capacidade de livrar-se das considerações, interesses, preferências e prejuízos, mesmo pessoais que coletivas, que obscurecem a verdade e o bem objetivo, que se eu sou sincero com minha verdade natural, estou forçado a querer. (TALMON, 1956, p. 45).

A vontade geral é central no pensamento de Rousseau, mas também é a categoria mais problemática, pois foi interpretada de diversas formas pelos seus leitores. Talmon, como um leitor crítico de Rousseau foi extremamente enfático ao afirmar que “a vontade geral chega a ser, em última instância, um problema de instrução e moralidade” (TALMON, 1956, p. 45). Também diz que: “a vontade geral é para Rousseau algo assim como uma verdade matemática ou uma ideia platônica” (TALMON, 1956, p. 45). Dessa forma, para Talmon, a vontade geral é puramente abstrata e que não consegue se efetivar numa vontade que represente a materialidade da vontade do cidadão proposto por Rousseau.

Outra associação que Talmon faz da teoria de Rousseau para justificar seu modelo de democracia totalitária é a relação existente entre a vontade geral e o ideal de um sistema de governo embasado na soberania popular, que na sua reflexão é a responsável direta pela origem desse estilo de democracia:

O Soberano de Rousseau é a vontade geral exteriorizada [...] que corresponde essencialmente à ordem harmônica natural. Unindo este conceito com o princípio da soberania popular e a auto-expressão popular, Rousseau deu origem à democracia totalitária. (TALMON, 1956, p. 46).

É exatamente essa perspectiva apresentada por Rousseau, dando força às experiências comuns acima de individualidade, que, na visão de Talmon, apresenta um novo estilo de governo e de forma de pensar a sociedade. A força comum é tão grande para a teoria de Rousseau que Talmon chega a identificá-la como uma forma de religião na qual seus seguidores são incutidos a seguir como se a vontade geral fosse uma verdade absoluta. Nas palavras de Talmon, “assinalou o nascimento de uma religião secular moderna, não somente como um sistema de ideias mas como fé apaixonada” (TALMON, 1956, p. 47).

Talmon olhando para a concepção de democracia contemporânea, destaca a necessidade de que ela tem de se apresentar com parâmetros que abarquem dimensões de pluralidade, de comungar com diversidades e de aceitar níveis de flexibilidades. Ao contrário desse ideal, Talmon faz um paralelo para mostrar que na concepção idealizada por Rousseau, as características destas são contrárias àquelas, pois o ideal de democracia do pensador genebrino prima pela unidade do corpo político e que a vontade seja regida por uma unanimidade, dando, assim, evidências de uma democracia de cunho totalitário, pois o totalitarismo tem como uma de suas marcas identitárias a homogeneidade de propósitos. Conforme sustenta Talmon:

É de suma importância dar-se conta de que o que hoje é considerado como algo inseparavelmente concomitante da democracia, quer dizer, a diversidade de pontos de vista e interesses, esteve longe de ser considerado como essencial pelos pais da democracia no século XVIII. Seus postulados originais foram a unidade e a unanimidade. A afirmação do princípio da diversidade veio, mais tarde, quando as complicações totalitárias do princípio de homogeneidade fizeram-se patentes na ditadura jacobina. (TALMON, 1956, p. 48).

A concepção de democracia idealizada por Rousseau coloca a unidade e a unanimidade como pilares. Para Talmon, esse propósito nega a possibilidade de

haver qualquer divisão do poder soberano, pois essa unanimidade rechaça a possibilidade de divergência. É por esse motivo que Talmon julga que a vontade geral ofusca totalmente a vontade individual, isso porque todos têm o dever de se guiar pelos propósitos da lei, que é a vontade geral. Olhando por esse viés podemos afirmar, tendo em vista a posição de Talmon, que a vontade geral não é consonante a vontade individual. Ou seja, votando de acordo com a vontade geral, o cidadão de Rousseau não escolhe o que deseja.

Para Talmon, não é possível o cidadão de Rousseau se reconhecer permanentemente na vontade geral como ele idealizava. Desse modo, a vontade geral passa a ser uma vontade totalmente estranha à sua vontade individual, impondo-se assim o governo de características tirânicas.

Fica evidente, para Talmon, que a concepção de vontade geral idealizada por Rousseau, adicionada aos propósitos de uma democracia sem possibilidades de opiniões contrárias, leva a uma unanimidade, ou seja, a um sistema ditatorial. Talmon conclui essa afirmação comprovando que no processo histórico das sociedades isso ficou evidente por diversas vezes. O historiador destaca que:

No fundamento autêntico da democracia indivisível e na esperança da unanimidade está implicada a ditadura como a história tem demonstrado muitas vezes. Se fizermos um constante chamado ao povo, como a um todo e não a um pequeno corpo representativo, e ao mesmo tempo pede-se unanimidade, não há escapatório de um regime ditatorial (TALMON, 1956, p. 50).

Para Talmon, Rousseau é extremamente radical na elaboração de sua concepção política e avalia que um dos seus principais erros está em conceber um sistema que não dá espaço para a diversidade de concepções, quereres e vontades, mas acena unicamente para uma única verdade, um único propósito que é a vontade geral. Desse modo, o cidadão de Rousseau não tem alternativa de escolha ou decisão para agir, pois sua ação deve ser sempre e unicamente condicionada e orientada pela lei que é expressão da vontade geral.

O problema detectado por Talmon nesse sistema de Rousseau é que ele só pode produzir um estilo de sociedade puramente “mecânico” que segue leis elaboradas “matematicamente”, e com cidadãos que vivem condicionalmente voltados para os quereres do Estado em detrimento do querer e da liberdade individuais, características próprias dos governos totalitários:

Todos e cada um pareçam estar aplicados em formar a vontade nacional e o façam com orgulho e com um sentido de dever. Estão, de fato, aceitando e autorizando algo que lhes foi apresentado como única verdade, enquanto eles creem que é sua livre escolha. Isto está realmente, implicado na ideia de Rousseau do povo querendo a vontade geral. O sentimento coletivo de inspiração está sujeito ao cansaço emotivo. Rapidamente dá lugar a uma conduta apática e mecânica. (TALMON, 1956, p. 52).

Talmon constrói suas críticas não apenas em pontos isolados da teoria de Rousseau, mas sim, na maneira como essa forma de pensamento é articulado. Segundo ele, para Rousseau, o não seguimento ou aceitação da vontade geral corresponde a um erro e, se acontecer esse erro, o Estado deve forçar o cidadão a percebê-lo e obrigá-lo a agir conforme os princípios propostos pela vontade geral. Semelhante aos adeptos da democracia totalitária, a não aceitação da “vontade geral” incide num erro de imoralidade e de ignorância. O sistema de Rousseau foi muito bem transferido para as ideologias dos partidários dos modelos de democracia totalitária. Na visão de Talmon, o problema está exatamente que esse sistema busca assegurar a liberdade e os direitos do ser humano, mas, na verdade é precursor da aniquilação dos princípios da liberdade individual e, por conseguinte, viola os direitos próprios dos seres humanos:

O maior perigo está no fato de que este sistema, longe de negar a liberdade e os direitos dos homens, longe de pedir sacrifício e entrega, reafirma solenemente a liberdade, o interesse próprio e os direitos dos homens. Pretende não ter outros propósitos que sua realização. Tal sistema está exposto a converter-se no mais totalitário, precisamente porque de antemão tudo concede, porque aceita *a priori* todas as premissas liberais. (TALMON, 1956, p. 38).

Outro limite apontado por Talmon à concepção de democracia totalitária é que ela não leva em conta as várias facetas próprias do ser humano, incorrendo assim num problema de cunho antropológico, pois, para ele, essa escola toma unicamente como enfoque a questão sociopolítica, o que limita a condição humana. Associada a esse limite também é importante destacar que esse sistema tem de seguir uma verdade única, uma sociedade que beire à perfeição e que faça o cidadão seguir normatizações obrigatórias:

[...] a escola democrática totalitária está baseada na pressuposição de uma verdade política única e exclusiva. Poderia ser chamada de messianismo político, no sentido de que postula esquemas de realidades perfeitas, pré-

ordenadas e harmônicas e as quais estão obrigados a chegar. Por fim, reconhece apenas um só plano de existência, o político. Estende o campo da política até abarcar toda a existência humana. Trata todos os pensamentos e ações humanas como se tivessem unicamente sentido social, e é assim como os faz cair dentro da ação política. (TALMON, 1956, p. 2).

Talmon não se exime de detectar que a teoria de Rousseau tanto tem impregnado nos seus escritos a concepção totalitária, como também no percurso da história teve uma influência grande em governantes de regimes totalitários que se utilizaram de sua teoria para propor tal regime, pois encontraram na teoria uma alternativa que podemos ler hoje também como de regimes totalitários.

2.3 POSIÇÃO DE ISAIAS BERLIN

Primeiramente é importante salientar que a reflexão teórico-política do pensador liberal, Isaias Berlin, está ligada diretamente ao contexto histórico que ele viveu, pois vivenciou o nascimento do regime stalinista e, posteriormente, o surgimento e o declínio do regime totalitário nazista. Esses momentos o instigaram a levantar diferentes questões cruciais sobre esses sistemas de governo autoritários, tais como: quais são as origens teóricas e políticas dos regimes totalitários? Quais as bases conceituais que deram fundamentação teórica para os regimes totalitários? Por que aconteceram essas barbáries humanas? Essas questões são fundamentais para analisar a crítica desse pensador liberal para com os regimes totalitários, também, como para entender as críticas que desferiu ao sistema político construído por Rousseau.

Berlin, ao analisar a teoria dos pensadores do período da modernidade chega à conclusão de que os regimes totalitários, em grande parte, têm suas origens e bases nos filósofos das teorias políticas iluministas. Na verdade, para Berlin, o pensamento do iluminismo é a fonte inspiradora dos regimes totalitários, pois justifica que eles defenderam os propósitos de um estilo de pensamento com bases no monismo político.

Mas qual o problema que Berlin evidencia e critica no monismo político? Berlin é enfático ao responder a essa questão afirmando que o problema é que esse estilo

de pensamento não abarca a possibilidades de um mundo plural, mas centra-se em defender verdades absolutas e únicas.

A razão principal elencada por Berlin para justificar as bases do monismo político está na premissa de que o iluminismo, em meio à revolução científica, que buscava uma verdade única pelo poder da razão, não ficou somente restrito ao mundo da ciência, mas também chegou ao mundo das ciências humanas, especialmente em campos como a moral, a estética e a política. Tudo isso, com a promessa utópica de que essa verdade única do monismo resolveria todos os problemas da humanidade.

Para Berlin, os fundamentos teóricos do pensamento monista defendem e aceitam apenas uma forma de vida, de moral e de política, como que se existisse apenas uma verdade absoluta em cada um desses campos. Por consequência, todas as outras concepções que saem desse parâmetro de verdade absoluta deveriam ser eliminadas, pois, para essa escola de pensamento a verdade não é múltipla, mas única. Nas palavras de Berlin:

Formular as questões em termos que possibilitem uma resposta; e isso só pode fazer-se por meio da razão. Assim como, nas ciências, a solução verdadeira de um cientista será aceite por todos os outros que sejam igualmente razoáveis, na ética e na política uma solução racional é a resposta correta: a verdade é uma só, apenas o erro é múltiplo. (BERLIN, 2005, p. 51).

Para o estilo de pensamento monista, segundo Berlin, só é possível aceitar uma forma de vida, de moral e de concepção política, pois uma aceitável multiplicidade de visões atrapalharia a revelação de apenas uma verdade, e, por conseguinte, não se avançaria no progresso.

Para o pensamento monista, não é aceita em hipótese alguma a pluralidade e a multiplicidade, pois isso significaria que não se chegou à verdade única. Para Berlin, essa busca enfática pela verdade única realizada pelo pensamento monista converteu-se nas barbáries no século XX. Por isso, a base da teoria de Berlin está na tese de que o totalitarismo está embasado na teoria iluminista que, em toda sua escola de pensamento assim advoga, ou seja, daí porque, todos os males das sociedades pós-iluministas têm suas bases no pensamento iluminista.

Para Berlin, a filosofia iluminista foi a responsável por pensar os indivíduos a partir de uma única perspectiva, de um universo moral único, vinculados diretamente à obediência de leis civis, que os fazia seres racionais e morais. Para demonstrar isso,

Berlin apresenta os princípios básicos da ética newtoniana. Ele entende que esses propósitos têm conexão com a concepção política de Rousseau, ao relacionar com uma das máximas do *O Contrato Social*, quando o pensador genebrino defende que: “Aquele que recusar obedecer à vontade geral deve ser obrigado a fazê-lo por todo o corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre” (O.C, III, 1964, p.364). Nas palavras de Berlin:

[...] primeiro que todos os homens tenham um verdadeiro propósito, e um somente, o de “auto-direção racional”, em segundo, que todos os seres racionais devam necessariamente se encaixam em um único padrão harmonioso universal, que alguns homens podem ser capazes de discernir mais claramente do que outros; em terceiro lugar, que todo o conflito e, conseqüentemente, a tragédia é unicamente devido ao embate da razão com o irracional ou a insuficiência racional [...] Finalmente, quanto a todos os homens que são racionais, eles devem obedecer às leis racionais de suas próprias naturezas, que são uma e a mesma em todos eles, e assim estar de uma vez totalmente obediente à lei e de forma gratuita. (BERLIN, 1970, p. 154).

Berlin diz que é a partir da concepção iluminista que se acredita que se tem uma ordem única no universo. O que vinda do mundo físico, pelo método científico, deveria passa a ser pensado como possibilidade de haver uma única verdade no universo moral, ético, estético e político. A perspectiva de uma verdade única também no campo político leva a uma espécie de criação de uma utopia política, pois se acreditava chegar à possibilidade de resolver todos os problemas políticos.

Como percebemos, o pensamento de Berlin faz uma crítica ferrenha às concepções teóricas do iluminismo. Dentre outros pensadores atacados, aqui nos interessa a leitura que esse autor fez do pensamento político de Rousseau, especialmente por denominá-lo como proponente de um regime totalitário.

Berlin ataca a teoria política de Rousseau por julgar que nela existe um monismo político. Para isso, centra-se na análise de *O Contrato Social* e principalmente nos conceitos centrais desse texto, ou seja, na concepção de vontade geral e na categoria de liberdade civil.

Para Berlin, a teoria de Rousseau sempre foi problemática, ou seja, apresenta Rousseau não só como um pensador iluminista, mas como um pensador problemático e julga que é a partir das ideias de Rousseau que todos os defeitos do pensamento do Iluminismo florescem. Para ilustrar a leitura que faz de Rousseau, no início do escrito, no qual faz a crítica à obra *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*, Berlin cita dois pareceres. Primeiro, o de Lord Acton, que mostra o alcance e as conseqüências da teoria do pensador genebrino: “Rousseau produziu um maior efeito

com sua pena do que Aristóteles, Cícero, Santo Agostinho, Santo Tomas de Aquino ou qualquer outro homem que alguma vez tenha vivido” (BERLIN, 2005, p. 49); segundo, o de Madame de Staël ao declarar que: “Rousseau nada disse de novo, mas incendiou tudo” (BERLIN, 2005, p. 49).

De fato, a filosofia de Rousseau influenciou diferentes escolas de pensamento que o atrelam a múltiplas interpretações, desde ser considerado o pai da democracia moderna a ser um influenciador dos regimes totalitários. Berlin vincula o pensamento de Rousseau ao de Hitler e Mussolini e, de igual forma, ao comunismo, por considerá-lo um anti-intelectual e também por ler Rousseau como um pensador que cria um monismo político:

Rousseau é o maior militante anti-intelectual da História, um género de miúdo de rua de génio, e figuras como Carlyle, em certa medida Nietzsche, e seguramente D. H. Lawrence e d’ Annunzio, assim como ditadores *révoltés*, *petits bourgeois* como Hitler e Mussolini, são seus herdeiros. (BERLIN, 2005, p. 65).

Na verdade, a discussão que Berlin está propondo ao chamar Rousseau de anti-intelectual é sobre sua perspectiva de pensamento vinculado ao romantismo, como um crítico ao racionalismo iluminista. Mesmo que Berlin classifique o pensamento de Rousseau em dois pontos, destaca que o Rousseau romântico se mostra em *Os Discursos* e em *O Emílio* e o Rousseau racionalista se mostra especialmente em *O Contrato Social*, mesmo que apresente um racionalismo utópico. Na visão de Berlin, Rousseau não se distancia em quase nada da teoria dos enciclopedistas, com quem, no início, Rousseau se relacionava, mas de quem depois se distanciou por não comungar com essa escola.

Berlin detecta um problema em *O Contrato Social* de Rousseau, o qual busca reconciliar todos os valores e é responsável por defender verdades universais e eternas, principalmente centrado no seu conceito de vontade geral, o que resulta numa teoria política monista. Em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, a busca pela natureza humana por “descrever” o “homem natural” também apresenta diversos equívocos.

A concepção de homem natural edificada por Rousseau é resultado das vivências do próprio pensador, pelo fato de que o genebrino viveu uma juventude calcada na pobreza, sofrendo sintomas do complexo de inferioridade, motivos que,

segundo Berlin, fizeram-no odiar e condenar os ricos e, por conseguinte, os grupos restritos e de intelectuais.

Para Berlin, a hipótese de “homem natural”, centrada em uma forma de sabedoria instintiva e profunda, é totalmente diferente da que se mostrava entre os costumes e sofisticções das cidades, o que, para Rousseau, revelava a figura do homem corrompido e degenerado. É nisso que está centrada a concepção anti-intelectualista adotada por Rousseau, que acabou fazendo herdeiros totalitários como Hitler e Mussolini, como argumentou Berlin.

O monismo político construído no iluminismo, especialmente na teoria política de Rousseau, chega ao século XX como uma verdade única, como uma vontade geral, e, dela, aos regimes totalitários. A questão justificadora da concepção política apresentada por Rousseau é que ela não abarca todas as dimensões plurais do ser humano e que não é possível ler a história, a vida e a política de uma forma única, pois, para Berlin, muitas questões fundamentais devem ser apreciadas como gerais e têm respostas plurais e não únicas. Alguns exemplos delas: qual é o objetivo da vida? Qual o significado da história? Qual a melhor forma de vida? Essas questões não têm uma resposta única, por isso, Berlin defende que sobre esses aspectos é necessária uma pluralidade de respostas, não concordando assim com todo tipo de teoria monista. Mesmo que Berlin traga essa reflexão entre o monismo e o pluralismo para o âmbito histórico existencial, seu foco principal está em refletir a concepção política do ser humano.

Outro ponto relevante de ataque de Berlin para a teoria política de Rousseau está embasada em uma das máximas de *O Contrato Social*, ou seja, quando o pensador genebrino defende que em alguns momentos é necessário “forçar um homem a ser livre”, pelo seguimento à vontade geral. De alguma forma, essa exigência do pacto com seus contratantes pede que os cidadãos ajam em consonância com a vontade geral que, para Rousseau, é a vontade comum, pois agindo conforme as orientações da vontade geral, estará agindo de forma orientada e de forma racional. Mas, Berlin identifica a vontade geral como uma verdade única e absoluta. A outra máxima criticada por Berlin na obra *O Contrato Social* é quando Rousseau apresenta sua concepção de legislador¹³, nestes termos o genebrino expõe:

¹³ O pensador colombiano Botero constrói um conceito chamado “hombre-pueblo” para se assemelhar ao papel do legislador adotado por Rousseau no *O Contrato Social*. Ele conclui que a figura do

Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si mesmo nem sempre o encontra. (O.C, III, 1964, p. 380).

Para Berlin, essas máximas defendidas por Rousseau são problemáticas, sendo que é delas que derivam justificativas de diversos governos de regimes totalitários, pois “no âmago da sua famosa doutrina e não há um ditador no Ocidente que depois de Rousseau não tenha utilizado esse monstruoso paradoxo para justificar o seu comportamento” (BERLIN, 2005, p. 72).

Berlin justifica que tais máximas trazem consigo diferentes problemas do ponto de vista da liberdade e da pluralidade de concepções de diferentes perspectivas, mas fundamentam um propósito de regime de governo totalitário adotado por diversos protagonistas e líderes desse estilo de governo. Por isso Berlin destaca que:

Os Jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini, os Comunistas, utilizam todos esse mesmo método argumentativo, de afirmar que os homens não sabem o que querem – e, assim, ao querê-lo por eles, ao desejá-lo em seu nome, damos-lhes o que num sentido oculto, sem que eles próprios saibam, desejam realmente. (BERLIN, 2005, p. 72).

No entender de Berlin a afirmação de Rousseau de que o povo nem sempre sabe o que quer, e que alguém precisa saber por ele, é o argumento mais forte que dá sustentabilidade para a defesa de que o sistema político do pensador genebrino justifica um regime de governo totalitário, pois o povo não sabendo o que quer, o superior ou governante precisa querer por ele, ou seja, a vontade do governante vai prevalecer e deve ser acatada pelos súditos.

Berlin também empreende uma crítica contundente à concepção de liberdade civil apresentada por Rousseau. Todo esse ataque está no propósito de que a

legislador de Rousseau se transformou num modelo utilizado por diversos regimes autoritários. Em suas próprias palavras: “os jacobinos na Revolução Francesa – Robespierre- e os bolcheviques na Revolução de Outubro – Lenin e Stalin – representam o homem povo, uma translação semântica desde o sujeito coletivo ao sujeito individual. Somente quando se absolutiza ao povo, o líder é o povo, o sujeito coletivo é negado, não é consultado. Essa transmutação de sentido do indivíduo à coletividade e da coletividade ao indivíduo, por estranho que possa parecer, é o jogo no mundo político” (BOTERO, 2001, p. 158).

liberdade idealizada por Rousseau apresenta uma conotação de a liberdade absoluta. Nas palavras de Berlin:

Para Rousseau, a ideia em si mesma de se fazer concessões à liberdade, de se dizer. Bem, não podemos ter total liberdade porque isso conduziria à anarquia e ao caos; não podemos ter autoridade absoluta, porque isso conduziria à subjugação total dos indivíduos, ao despotismo e à tirania; temos, por conseguinte, de traçar a linha algures entre elas, de chegar a um compromisso. – este tipo de raciocínio é totalmente inaceitável. A liberdade é para Rousseau um valor absoluto. Encara a liberdade como uma espécie de conceito religioso. Para si, a liberdade é inerente ao próprio ser humano. Afirmar que um homem é um homem e afirmar que ele é livre é praticamente afirmar a mesma coisa. (BERLIN, 2005, p. 54).

Berlin avalia que a teoria da liberdade de Rousseau é particularmente perigosa. Para ele, Rousseau equiparou a liberdade a uma qualidade natural ao ser humano, uma dimensão extrema e absoluta. Critica e não aceita a máxima de Rousseau quando afirma que: “Renunciar à liberdade, é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade” (O.C, III, 1964, p. 356). Para Berlin, esse entendimento de Rousseau não pode ser aceito como uma premissa que abarca todas as dimensões plurais que fazem parte do ser humano e, por isso, é limitada, pois reduz exclusivamente o homem à sua condição de liberdade.

Do ponto de vista político a concepção de liberdade civil e individual somente é obtida pela obediência à vontade geral, um conjunto de leis fundamentais que o Estado tem total poder para impor. Por isso, Berlin critica essa concepção de liberdade, que para ele resultou nos regimes totalitários, pois acredita que, se o Estado tem o controle total sobre os indivíduos, o despotismo é inevitável.

Berlin, um pensador liberal e que defende uma concepção política plural, ataca a concepção de política de Rousseau afirmando que o conceito de liberdade apresentado por ele tem um problema que não é resolvido, ou seja: como é possível um cidadão tornar-se livre à medida que está compactuando com outros, devendo seguir apenas uma vontade, impedido de fazer tudo o que desejar?

A grande justificativa na qual Berlin sustenta sua crítica sobre a concepção de liberdade civil, apresentada por Rousseau, é que a substituição de uma liberdade natural (própria do homem natural) por outra de cunho artificial e político (própria do homem civil), mesmo que tornasse o homem livre, aos moldes proposto pelo genebrino, resulta, na opinião de Berlin, na fundamentação de estrutura estatal perigosa. O perigo centra-se no fato de Rousseau propor uma única vontade a ser

seguida, ou seja, a proposta de o corpo político seguir uma única direção, um único ideal. Por isso, Berlin, avaliando as características dos regimes totalitários, chega à conclusão de que a concepção de liberdade apresentada por Rousseau influenciou figuras totalitárias, tais como os Jacobinos, os nazistas, os fascistas e até os comunistas: “[...] foi um dos mais funestos e formidáveis inimigos da liberdade em toda a história do pensamento moderno” (BERLIN, 2005, p. 74).

Um dos problemas da concepção de liberdade apresentada por Rousseau está relacionado, segundo Berlin, ao sistema de governo, ou seja, à possibilidade do cidadão propor leis para si próprio, constituindo-se, assim, numa forma de autogoverno. Isso tudo é possível pela indicação da criação de uma vontade geral que é a vontade comum de todo o corpo político, sendo que é a partir da obediência a essa vontade única que o cidadão chega à liberdade civil.

O limite da vontade geral é que ela muitas vezes pode estar em desacordo com as vontades individuais, alerta Berlin. Por isso, os membros do corpo político vivem o conflito entre a vontade pública, que é a vontade geral, e as vontades particulares. A dificuldade levantada por Berlin é: como é possível conciliar as vontades particulares com a vontade pública?

A vontade geral apresentada por Rousseau não é possível de ser concretizada numa perspectiva democrática, segundo Berlin. Ela só é possível de ser viabilizada em regimes que seguem uma vontade única, em que os membros desse sistema político obedecem apenas à vontade erigida pelo Estado, característica própria dos regimes totalitários. É desse problema entre a conciliação da vontade geral e as vontades particulares que se encontra o dilema da liberdade civil concebida por Rousseau, na visão de Berlin.

Em nenhum momento de seus textos Berlin foi descrente de que Rousseau não tinha a verdadeira intenção de apresentar um pacto social fundado na liberdade. Entretanto, é categórico na desconstrução do ideal do pensador genebrino, discordando de seu alcance e atribuindo-lhe resultados autoritários. Berlin perguntaria a Rousseau: “como conciliar o desejo de liberdade dos homens com a necessidade de autoridade?” (BERLIN, 2005, p. 51). Ou ainda: “quanta liberdade e quanta autoridade? Quanta coerção e quanta liberdade individual? (BERLIN, 2005, p. 53).

Para Berlin, Rousseau segue as mesmas concepções dos pensadores que o antecederam nas propostas políticas, não apresentando nada de inovador ao discutir

as proposições de fronteira existentes entre a liberdade e a autoridade. Berlin entende que Rousseau apresenta apenas raciocínio dedutivo de forma convincente:

O seu conceito de liberdade e o seu conceito de autoridade são muito diferentes dos pensadores anteriores e, embora empregue as mesmas palavras, atribui-lhes um conteúdo muito distinto. Isto, na realidade, poderá constituir um dos grandes segredos da sua eloquência e da sua tremenda eficácia, ou seja, embora pareça dizer coisas não muito diferentes das dos seus antecessores, utilizando o mesmo tipo de frases e, aparentemente, os mesmos conceitos de forma tal que produzem um efeito eletrizante no leitor. (BERLIN, 2005, p. 53).

A grande questão levantada por Berlin e que coloca em xeque a concepção de liberdade de Rousseau é a forma como o pensador genebrino valora a dimensão da liberdade. Para Berlin, a forma obsessiva com que Rousseau trata a liberdade, colocando-a numa condição extrema em relação a outros valores humanos e políticos resulta num processo inverso daquele desejado por Rousseau, pois uma liberdade apresentada sob condições extremas está condicionada a sugerir uma perspectiva autoritária. Para ele, Rousseau defende uma liberdade que é intensa a ponto de não aceitar, em hipótese alguma, que se faça qualquer tipo de concessões ou ajustes. É por este extremismo, por Rousseau afirmar que a liberdade “é assim” e, se “não for assim” não é liberdade, que Berlin julga como inaceitável esse modo de pensamento. Diz:

Para Rousseau, a ideia em si mesma de fazer concessões à liberdade, de se dizer “bem, não podemos ter liberdade total porque isso conduziria à anarquia e ao caos; não podemos ter autoridade absoluta, porque isso conduziria à subjugação total dos indivíduos, ao despotismo e a tirania; temos por conseguinte, de traçar a linha algures entre elas, de chegar a um raciocínio” – este tipo de raciocínio é totalmente inaceitável. (BERLIN, 2005, p. 54).

A conclusão de Berlin é que a perspectiva apresentada por Rousseau para tratar a liberdade de forma tão rígida e, por consequência, autoritária, só pode acabar numa situação de criação de um sistema político de características despóticas. Isso porque, no entender de Berlin, Rousseau chega perto de dar um valor religioso, sagrado, que até mesmo beira ao fanatismo, ao tratar da liberdade. Por isso, para Berlin, a forma de contrato idealizada por Rousseau é problemática pois, propor que os associados no estado civil estão em situação de liberdade como nunca estiveram antes, no estado de natureza, é problemático. Berlin considera esse raciocínio como um paradoxo e se demonstra incrédulo em relação a essa forma de autoridade para

ter em vista a garantia da liberdade civil apresentada pelo pacto social. Segundo Berlin:

Isto seguramente confere um paradoxo, uma forma apropriadamente paradoxal. Como podemos simultaneamente unirmos a outras pessoas, fundando uma forma de associação que tem de exercer um certo grau de autoridade, de coerção, muito diferente de ser inteiramente livre ou solitário num estado de natureza – e, ainda assim, continuarem livres, ou seja, não obedecermos a essas mesmas pessoas? (BERLIN, 2005, p. 59).

Na verdade, Berlin critica Rousseau por entender que ele não soube apresentar o equilíbrio entre a liberdade e a autoridade, e para sair desse problema encontrou soluções ineficazes e simplistas, como a máxima de vontade geral e a figura do legislador, bem como apelou para questões como o “amor de si” e para a virtude. Esses conceitos, na avaliação de Berlin, são obscuros e limitados sem fundamentações para garantir os ideais propostos por Rousseau. Na avaliação de Berlin, nem um e nem o outro apresentam elementos qualificados para assegurar um sistema político que dê conta de garantir a liberdade e muito menos pode ser considerado um sistema de governo democrático. Por isso, defende que a concepção política idealizada por Rousseau não passa de um sistema autoritário que se constitui num sistema político com características de natureza totalitária.

3 DEMOCRACIA E ESTADO DE NATUREZA

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

Para abordar o tema da democracia direta em Rousseau faz-se necessário, preliminarmente, recorrer a vários aspectos singulares de sua teoria, especialmente a compreensão de homem natural, tendo em vista sua antropologia. Isso porque todo o ideal político desse pensador está embasada e toma como fundamento os elementos da natureza humana. O objetivo deste capítulo é apresentar as características constitutivas do homem natural que embasaram o ideal de democracia direta em Rousseau, bem como as tensões existentes entre o amor-de-si e a piedade com o amor-próprio, entre a liberdade e a igualdade natural com a dependência social, entre o homem natural e o homem degenerado.

Para tanto, aborda-se a concepção de estado de natureza e de homem natural em Rousseau, buscando explicitar a descrição de homem natural mediante o recurso hipotético de estado de natureza com o propósito de evidenciar suas paixões e capacidades. Igualmente, neste capítulo, vamos abordar o que Rousseau denomina de “Pacto dos Ricos”, apresentando o que o antecedeu e quais são as consequências desse ideal. Para isso, a análise sobre a dimensão de sociabilidade do homem é fundamental, pois é um aspecto central na teoria política de Rousseau, por apresentar os elementos responsáveis que se somaram para a degeneração da natureza humana. Por fim, investiga-se o teor da análise crítica de Rousseau à sociedade civil, em especial ao pacto dos ricos, porque, para ele, o modelo representativo, no qual os interesses individuais e egoístas estão acima dos interesses comuns não assegura a defesa da democracia direta e, por conseguinte, a liberdade e a igualdade, primordiais para a garantia da natureza humana. Explorar esses pontos destacados acima possibilitará, posteriormente, a explicitação, de maneira abrangente, da concepção de democracia direta defendida por Rousseau embasada na liberdade, igualdade e participação. Esses argumentos nos servirão de base para desconstruir as interpretações de leitores críticos do genebrino, que o acusaram de que sua teoria

política apresentaria uma concepção de governo totalitário, que é o objetivo desta tese.

3.1 O ESTADO DE NATUREZA E O HOMEM NATURAL

Para criticar as estruturas políticas e jurídicas das sociedades modernas, que segundo Rousseau, degeneraram o homem, ele recorre à noção especulativa de estado de natureza, assim como fizeram Hobbes e Locke, com o propósito de considerar o homem em “sua natureza”, ou seja, para servir de parâmetro para o exame do “homem do homem”. Da mesma forma que Locke, ao construir sua concepção de estado de natureza e sociedade civil, diferencia-se da concepção de Hobbes, Rousseau “inova” em relação às teorias de Hobbes e Locke, apresentando outra concepção de homem natural e de sociedade civil.

Existiam diferentes interpretações e posições entre os pensadores jusnaturalistas sobre a concepção de estado de natureza e concepção de sociedade civil na elaboração de suas teorias políticas. Os predecessores de Rousseau, especialmente Hobbes e Locke foram veementemente criticados pelo pensador genebrino, pois, segundo ele, os dois pensadores ingleses não souberam fazer a leitura correta nem do estado de natureza e muito menos do homem natural. Essa leitura distorcida, na avaliação de Rousseau, limitou suas concepções de estado civil. Nas palavras do próprio Rousseau:

[...] os filósofos [...] sentiram a necessidade de voltar até ao estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá [...] Enfim, todos, falando incessantemente de necessidades, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. (O.C, III, 1964, p. 132).

A avaliação de Rousseau é que tanto Hobbes como Locke não foram satisfatoriamente profundos e ficaram a meio caminho na tentativa de reconstruir a condição pré-social. Seus erros consistem principalmente no descuido de considerarem e transportarem para o homem natural qualidades próprias do homem em sociedade. Desse modo, tanto Hobbes como Locke, sem perceber, no intuito de

descrever o homem natural, pintavam seu autorretrato, ou seja, o homem civil. Por isso, Rousseau chega à conclusão de que:

[...] nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco. (O.C, III, 1964, p. 132).

A primeira crítica sobre o “justo e o injusto” Rousseau desferre contra a concepção hobbesiana. Já a segunda crítica sobre a questão do “pertencer”, ou, mais precisamente, sobre a propriedade, é contra a concepção Lockean. Com essas críticas sobre as teorias, tanto de Hobbes como de Locke, o autor genebrino evidencia que é preciso mudar o procedimento para descrever o estado de natureza e, mais que isso, para conhecer como o homem natural é em sua natureza. Por isso, a posição e a metodologia de Rousseau diferenciam-se daqueles dos dois filósofos ingleses, não deixando de serem um pouco mais complexas em relação à tradição dos pensadores jusnaturalistas. De acordo com Norberto Bobbio, a concepção de Rousseau,

[...] do desenvolvimento histórico da humanidade não é diádica – estado de natureza ou estado civil -, como no caso dos escritores precedentes, onde o primeiro momento é negativo e o segundo é positivo, mas triádica – estado de natureza, sociedade civil, república (fundada no Contrato Social) –, onde o momento negativo, que é o segundo, aparece colocado entre dois momentos positivos. (BOBBIO, 1996, p. 55).

O ponto de partida de Rousseau sobre o estado de natureza é que esse é um estado a-histórico, ou seja, alheio à própria história. Ele o constrói através de raciocínios hipotéticos e não pelo recuo histórico factual, visando, antes, a desvendar a natureza das coisas muito mais que chegar à sua origem (GRIMSLEY, 1988). Por isso, Rousseau não se importa que seus relatos sobre o homem natural e sobre o estado de natureza sejam somente conjecturas. Já, no prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, aliás, ele admite suas dificuldades de reencontrar o curso evolutivo da história do homem por meio de hipóteses racionais, conforme expressa:

Que meus leitores não pensem que ousou iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas [...] não constitui empreendimento trivial separar o que há de

original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente. (O.C, III, 1964, p. 123).

Essa metodologia adotada por Rousseau – de recorrer ao estado de natureza – é estabelecida em tensão com o estado presente, ou seja, o homem em sociedade, no qual o autor encontra o homem degenerado, afastado de sua natureza humana, isto é, que o homem encontra-se “a ferros”, sem liberdade e desigual. É a partir dessa constatação que Rousseau elabora sua crítica ao estado de sociedade, pois encontra nele o homem desfigurado de sua natureza. Por isso, o homem natural, tal como foi apresentado em uma situação de hipotético isolamento, no estado de natureza, passa a ser parâmetro para sua crítica do estado presente.

O homem degenerou-se pelo uso “incorreto” de sua perfectibilidade, ou seja, por ativar seus vícios. Afastando-se, assim, de sua própria natureza humana que o caracterizava por algumas virtudes e qualidades basilares como a liberdade e a igualdade, qualidades das quais o homem não pode abrir mão em hipótese alguma. Diante disso Rousseau idealiza uma ideia de pacto social, cujas condições políticas são de que a troca das qualidades próprias do homem natural sejam ressignificadas em direitos civis e vantajosas para todos.

Ao apresentar o homem natural sob o ponto de vista de sua constituição original e não de suas depravações e desfigurações sociais, Rousseau faz um alerta aos seus leitores para perceberem o que está em questão em suas considerações:

Oh! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. (O.C, III, 1964, p. 133).

Rousseau é um pensador eminentemente contrário e desconfiado das supostas verdades exibidas pelas histórias apresentadas nos livros com relatos e fatos da humanidade. Para ele, essa história apresentada nos livros não passa de uma máscara usada pelo homem que o impede de conhecer sua natureza original. Por isso, para chegar ao entendimento de quem é realmente o homem e qual é a sua verdadeira natureza, Rousseau apresenta sua concepção de reconstrução do homem natural a partir de explicações hipotéticas. Rejeita, desse modo, os livros históricos,

pretensamente científicos, e os fatos pretensamente estabelecidos, e propõe um voltar-se sobre a natureza humana em si, sobre o homem em sua constituição originária:

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àqueles que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. (O.C, III, 1964, p. 132-133).

O autor genebrino refere-se aos fatos reais difíceis de serem verificados como verdades, porque os vestígios deixados pelos homens são insuficientes, não dão conta, para que se tenha uma prova segura e precisa de toda a sua história¹⁴. Por isso, Rousseau não adere a qualquer investigação ou abordagem que não consiga detectar a diferença aquilo que é natural em cada indivíduo do que é produto das alterações adquiridas como consequência da evolução da espécie humana.

Em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* Rousseau deixa claras as razões pelas quais descarta os relatos da história na busca da verificação da verdadeira natureza humana ao esclarecer que esse estado de natureza é: “[...] um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá” (O.C, III, 1964, p.123). Da mesma forma como rejeitou os relatos históricos, elucida que, em hipótese alguma, propõe uma volta ao estado de natureza, como imaginavam muitos¹⁵. Isso nem poderia acontecer, pois seria impossível o retorno a tal estado, por ser algo totalmente hipotético e alheio à própria história. Sendo assim, Rousseau deixa manifesta sua despreocupação quanto à existência concreta/histórica do estado de natureza.

O fato é que, como observa Starobinski:

O estado de natureza é, pois, tão-somente o postulado especulativo que uma ‘história hipotética’ se confere, principalmente sobre o qual a dedução poderá apoiar-se, em busca de uma série de causas e de efeitos bem encadeados,

¹⁴ É importante salientar que no século XVIII as ciências especializadas apenas iniciavam seu desenvolvimento. Não havia dados científicos da etnologia e da paleontologia por exemplo.

¹⁵ Destacamos aqui uma resposta que Voltaire deu a Rousseau depois de ter lido a obra: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Assim Voltaire escreve: “Recebi, senhor, vosso novo livro contra a espécie humana, e agradeço-vos a remessa... Ninguém foi tão espirituoso como vós ao tentar nos transformar em animais; ler o vosso livro faz com que sintamos vontade de andar de quatro. No entanto, como abandonei essa prática há cerca de sessenta anos, acho que me é infelizmente impossível voltar a adotá-la”.

para construir a explicação genérica do mundo tal como ele se oferece aos nossos olhos. (STAROBINSKI, 1991, p. 25).

O conhecimento do homem natural, assegura Rousseau, tal qual o fez a natureza, é exigente; contudo, é condição necessária para se adquirir ideias justas, a fim de julgar o estado presente. Esse conhecimento é indispensável para mostrar que, no estado inicial as desigualdades não eram características próprias do homem natural e que a liberdade lhe era um traço distintivo, já que o homem nasceu com ela e a mesma faz parte de sua natureza original. Portanto, a dependência e a servidão do homem são consequências da sociabilidade humana e surgem a partir do seu convívio em sociedade. Assim, o estado de natureza é necessário para compreender os vínculos que unem essa hipótese à teoria contratual do estado civil e, por consequência, oferece elementos expressivos para esclarecer os mecanismos que deram sustentação para que o homem se afastasse de sua natureza, tal qual a natureza o fez.

Rousseau, ao constatar o grande problema da dissonância entre o homem natural em relação ao “homem do homem” busca, veementemente, conciliar o conhecimento do homem natural com um modo de vida social para “resolver” o problema da natureza humana. Desse modo, Rousseau escreve:

[...] enquanto, porém, não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição. Quanto podemos apreender bem claramente sobre o objeto dessa lei é que não somente é preciso, para ser lei, que a vontade daquele a que obriga possa submeter-se a ela com conhecimento, como, também, para ser natural, é preciso que se exprima imediatamente pela voz da natureza. (O.C, III, 1964, p. 125).

A busca pela natureza humana a partir do recurso do estado de natureza permite a Rousseau, apresentar as faculdades e paixões humanas originárias do homem; julgar, a partir das mesmas, seu desenvolvimento social, suas desfigurações e alterações; bem como, apresentar as condições de um pacto social que garanta a defesa da natureza humana. O homem em sua natureza é, por isso, referência central à exposição de Rousseau do conflito entre natureza e sociedade, a igualdade natural e igualdade civil, ou entre liberdade natural e liberdade civil. No julgamento das faculdades e das paixões humanas, Rousseau acentua sua crítica aos processos de sociabilidade, os quais, segundo ele, mais agravaram do que resolveram o conflito entre natureza e sociedade. Desse modo, pode-se perguntar: por que é tão importante

e necessária a análise da concepção de homem natural construída pelos jusnaturalistas? Quais são mesmo as características do homem natural para Rousseau? Qual a importância dessa apreciação para a defesa da democracia direta em Rousseau?

A categoria de homem natural na concepção teórica dos pensadores contratualistas tem uma importância decisiva, pois é a partir das características a ele designadas que será determinado o teor das teorias construídas no modelo interpretativo de sociedade civil e de concepções específicas de estilos e formas de governos. A forma de poder, o conceito de lei, o modelo de governo, a gênese da sociedade civil e a noção de corpo político serão consequências que terão embasamento da concepção de homem natural, pois os teóricos do estado moderno buscam assegurar na sociedade civil os princípios próprios da natureza humana.

Assim como Hobbes e Locke buscaram saber a natureza humana para construir seu modelo de estado civil ideal, Rousseau também percorreu esse caminho; mesmo que diverjam sobre muitos pontos, o método foi o mesmo.

A investigação de Rousseau para saber das características do homem no estado pré-social oferece subsídios necessários e fundamentais para se compreender qual é a verdadeira natureza do homem. É dessa investigação, sobre a verdadeira natureza do homem natural, que Rousseau dará legitimidade às suas máximas, para afirmar, por exemplo, que por natureza o homem é livre e igual, além de lhe dar parâmetros para propor um sistema de governo como a democracia direta.

Fortes apresenta o objetivo que leva Rousseau a recorrer ao homem natural¹⁶:

[...] imaginar como seria o homem antes da passagem para a vida em sociedade, para saber distinguir entre aquilo que ele deve a seu próprio mundo primitivo e natural, e aquilo que ele recebeu artificialmente ou deve ao livre – e, portanto, falível – uso das faculdades. (FORTES, 1989, p. 39).

Tal investigação tem exclusivamente um único objetivo, que é encontrar a maneira ideal de dar legitimidade ao pacto social, tendo em vista a realização humana por meio da defesa e garantia da liberdade e da igualdade.

¹⁶ Sobre o tema recorrente ao homem natural, se recomenda uma leitura do artigo/texto de: GARCIA, Cláudio Boeira. Rousseau: homem natural, crítica à sociabilidade e passeios pelas florestas. In: *Filosofia e racionalidade: Festschrift em homenagem aos 45 anos da Universidade de Passo Fundo*. Passo Fundo: UPF, 2002. p. 67-81.

O método adotado por Rousseau para se chegar à natureza do homem é o fundamento necessário para se avaliar sua condição de homem degenerado. Na verdade, o pensador genebrino está propondo que “voltemo-nos sobre nós mesmos”, e faz isso indo além dos dados históricos, por via de um estado hipotético. Com isso, fica claro por que Rousseau não recorre aos dados históricos para chegar ao homem natural, pelo simples fato de que os fatos históricos não dão conta de apresentar a natureza humana, tendo em vista que ela se encontra “dentro” do próprio homem.

Diante disso, há que se perguntar, para saber, sobre quais são as características do homem natural afirmadas por Rousseau? É no início do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que o filósofo as apresenta:

Eu suporei conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre os dois pés, utilizando suas mãos como fazemos com as nossas, levando o seu olhar a toda natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu [...]. Vejo-o saciando-se sob um carvalho, refrescando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim satisfazendo todas as suas necessidades. (O.C, III, 1964, p. 134-135).

No estado de natureza, afirma Rousseau, o princípio da igualdade natural está estabelecido pelo fato de que os homens possuem a mesma natureza. Nesse estado existem apenas as diferenças oriundas da própria natureza humana, e essas não podem ser tidas como maléficas, pois não criam diferenças que tornam o homem natural dependente uns dos outros. Dependência essa que é própria da condição do homem degenerado pela sociabilidade. Ou seja, as desigualdades naturais são físicas estabelecidas pela natureza, tais como diferença de idade, saúde e talentos, não são do mesmo tipo das desigualdades produzidas pela vida em sociedade: “Embora as desigualdades estejam presentes nas características físicas e mentais dos homens, elas não *desigualam*, porque a condição que descreve o homem natural apenas o considera em si mesmo ou em relação genérica com a espécie” (GARCIA, 1999a, p. 102). Com isso, pode-se assegurar que Rousseau, ao defender a existência de uma igualdade real e indestrutível, justifica que as desigualdades físicas não condicionam os homens a se fazerem dependentes uns dos outros.

O homem descrito no estado de natureza por Rousseau é dotado da paixão básico de preservação, que pode ser facilmente satisfeito num entorno físico favorável à sua sobrevivência; pelo sentimento de piedade, que consiste numa aversão

espontânea ao sofrimento próprio e ao de seus semelhantes: sentimento que o dispõe a compadecer-se por seus semelhantes e ajudá-los com a mesma espontaneidade e prontidão com que procura aliviar-se de sua própria dor.

O homem natural também é dotado de uma qualidade fundamental para seu desenvolvimento gradual. A essa qualidade Rousseau chama de perfectibilidade, ou seja, qualidade que ativa na vida em sociedade todas as faculdades e paixões, das quais a natureza dotou o homem.

Como no estado de natureza o homem era desprovido de sociabilidade, ele também não tinha necessidades de seguir ou obedecer a normas morais, até porque a única lei era a da natureza. Assim, as ações humanas não eram limitadas por prescrições legais ou morais de qualquer ordem, caracterizando-se como uma condição na qual, noções de: bem, mal, virtude, vício, inferioridade ou superioridade não fazem sentido.

Descrito sob essa perspectiva, o homem no estado de natureza de Rousseau, está, segundo o autor:

Só, desocupado e sempre próximo do perigo, [...] deve gostar de dormir e ter o sono leve, como os animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando. Constituindo a própria conservação, as faculdades mais exercitadas deverão ser aquelas cujo objetivo principal seja o ataque e a defesa. (O.C, III, 1964, p. 140).

Sob essa concepção do estado de natureza, o homem natural é um ser que é desprovido de razão ativa¹⁷, pacífico e vive isolado, não se compara com os outros, nem entra em disputas ou rivalidades. Ele não tem projeção de futuro, por isso não se preocupa com o amanhã, mas com a sua satisfação momentânea, pois não sente necessidade de acumular, nem precisa lutar pela alimentação, pois o alimento abundante lhe está à disposição, fornecido pela própria natureza. Observa-se que Rousseau caracteriza o homem natural como um ser que age sem projeção de futuro, porque suas necessidades estão voltadas à satisfação do que lhe é momentâneo:

¹⁷ Ulhôa faz um comentário esclarecedor: “A razão, tão cara aos filósofos das luzes, é desnecessária ao homem natural e sendo ela, neste estado, supérflua, nele permanece como faculdade virtual apenas [...] Os desejos do homem natural são simples e de ordem física, embora exista em potência” (ULHÔA, 1996, p. 83). Contudo, ele não é um ser “desprovido” de faculdades, apenas elas se desenvolvem pouco a pouco na medida das necessidades, ou seja, a razão existe a medida do homem natural. Por isso, ele é perfectível e livre desde seu primeiro momento – ainda que neste momento estas faculdades sejam pouco ativas.

Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia. (O.C, III, 1964, p. 144).

Outro aspecto a ser destacado sobre o homem natural de Rousseau é quanto à perpetuação da espécie, que acontece de maneira puramente instintiva. A aproximação entre macho e fêmea acontece pelo encontro puramente casual e depois da relação, se distanciam-se com a mesma facilidade com que se aproximaram, sem criação de laços relacionais permanentes. Da mesma forma dá-se a relação filial, pois segundo Rousseau, a mãe cuida do filho até o momento em que ele alcança condições de sobreviver sozinho, depois da cisão não se reconhecem mais como mãe e filho:

Habitados, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, experimentados na fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou a elas escapar correndo, os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável; os filhos, trazendo para o mundo a excelente constituição de seus pais e fortificando-a pelas mesmas atividades que a produziam, adquirem, desse modo, todo o vigor de que a espécie humana é capaz. (O.C, III, 1964, p. 135).

É a partir dessas descrições de independência do homem natural em relação a outrem que Rousseau justifica que o homem, considerado do ponto de vista de sua natureza, é livre, autônomo e governa-se a partir de seu instinto. Tal é o sentido da afirmação na obra do *Emilio*: “[...] o homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante” (ROUSSEAU, 2004, p. 11).

Portanto, Rousseau recorre ao estado de natureza para descrever o homem como um ser cuja *natureza* é dotada de liberdade e igualdade¹⁸. Em decorrência de ele possuir a “liberdade natural” e a “igualdade natural”, na perspectiva de sua “humanidade”, ele é livre e igual porque assim o constituiu sua própria “natureza”. Livres para “recompor-se por si mesmo e para defender-se” (O.C, I, 1964, p. 141), e por não estar submisso a ninguém a não ser à sua própria natureza, e iguais, por todos os homens serem frutos de uma mesma natureza. Por isso, Rousseau justifica o significado principal da afirmação: *todos os homens nascem livres e iguais*.

¹⁸ É importante destacar que esta igualdade não pode ser considerada uma característica individual, mas relacional. Portanto, não está no indivíduo, mas na relação entre eles.

O homem natural rousseauiano é um ser desprovido de razão ativa, pois age pelo instituto que a natureza lhe dotou, ou seja, “o homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza” (O.C, I, 1964, p. 152). Mas por estar com a ausência da razão, o que lhe move são suas paixões nominadas por Rousseau de: conservação ou amor-de-si e piedade.

3.2 AMOR-DE-SI, PIEDADE E AMOR-PRÓPRIO

Para Rousseau, a maior preocupação do homem natural é sua conservação, cujo cuidado se expressa no amor de si¹⁹ (sentimento da própria existência), que faz com que ele se volte para si próprio.

O amor de si é uma paixão conferida ao homem natural que busca o zelo pela conservação da vida, conforme Rousseau esclarece em *Emilio*:

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 de que todas as outras não passam, em certo sentido de modificações. (ROUSSEAU, 2004, p. 288).

A conservação do homem natural depende exclusivamente dele próprio. Por isso, esse amor de si lhe é inato e original, fruto da própria natureza humana que se manifesta no cuidado de sua preservação e, por conseguinte, de sua existência.

É importante salientar que, para Rousseau, a paixão de conservação ou amor de si é algo benéfico e salutar ao homem natural, diferente da percepção hobbesiana, que entendia o homem natural como um indivíduo egoísta e, por isso, ele deve ser visto como amoral. O elemento definidor de Rousseau ao não estabelecer um estado de guerra é que o homem natural vive sozinho e por não haver a necessidade de dependência de um para com o outro. Esse motivo é determinante para afirmar a necessidade individual de conservação do homem natural.

¹⁹ O amor de si é a única paixão natural no homem, ela é em si útil e boa e não pode ser confundida com o amor próprio, pois são duas paixões diferentes e distintas pela sua natureza e pelo seu efeito. “O amor de si é um sentimento natural que leva todo e qualquer animal a cuidar de sua própria preservação e que, guiado no homem pela razão e modificado pela compaixão, cria humanidade e virtude” (DENT, 1996, p. 37).

Rousseau faz uma distinção entre a concepção de amor-de-si com o que ele chama de amor-próprio, conceito este que tem seu tom na filosofia hobbesiana. Para o pensador genebrino:

O amor-de-si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação (...). O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. (O.C, III, 1964, p. 219).

Por essa diferenciação, fica evidente que a concepção antropológica de Rousseau é totalmente diferente daquela apresentada por Hobbes. Tais evidências irão se mostrar posteriormente em suas concepções políticas. Hobbes delinea uma concepção política absolutista e Rousseau um ideal de democracia direta.

Além do sentimento do *amor de si*, o homem natural também está dotado de uma outra paixão que lhe é natural, denominada por Rousseau de piedade²⁰. A piedade é, para o pensador genebrino a capacidade que o leva a ter compaixão e identificar-se sensivelmente com seu semelhante, distanciando-se de tudo o que não lhe faz bem. Em sociedade, esse sentimento natural será a fonte do sentimento altruísta:

Decorrem somente esta qualidade (a piedade) as virtudes sociais (...). Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral? Até a benquerença e a amizade são, bem entendidas, produções de uma piedade constante fixadas num objetivo especial. (O.C, III, 1964, p. 155).

As qualidades apresentadas pelo sentimento de piedade são fundamentais para o ideal de pacto social apresentada por Rousseau, pois é a partir delas que se constituirão as características fundamentais para a democracia.

Os sentimentos da piedade e do amor de si são ambos inatos, contudo distintos. O amor de si leva o homem a preocupar-se apenas consigo mesmo, a piedade, a identificar-se com o outro que sofre, evitando que, egoisticamente uns destruam os outros. Portanto, a piedade é expansiva e capaz de conduzir o homem para fora de si, e o amor de si visa exclusivamente à sua auto-conservação.

²⁰ Sobre o amor de si, a piedade e o amor-próprio se recomenda ler: SILVA, Genildo Ferreira. Moral e sentimentos em J. J. Rousseau. In: ALMEIDA MARQUES, J. O. de (Org.). *Reflexões de Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2007. p. 47- 68.

Para Rousseau, a piedade tem uma valoração dupla. Primeiro, porque é capaz de fazer com que o homem conserve a si próprio. Segundo, porque é capaz de fazer com que o homem natural socorra seu semelhante:

A piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude. (O.C, III, 1964, p. 156).

Essa característica, chamada por Rousseau de piedade, que é própria do homem natural, distingue-o dos outros seres e tem por finalidade a conservação da espécie. É por ela que o homem se sensibiliza com o sofrimento do seu semelhante. Por isso, Rousseau toma por conclusão que o homem natural não é egoísta e nem propenso à guerra.

A piedade propicia certa forma de relação; a partir dela, o homem reconhece a existência do outro homem. Amor de si e piedade são paixões que propiciam a socialização do homem, ou seja, são dois sentimentos naturais que colaboram para que o homem reconheça no outro o início de um relacionamento. Assim, a possibilidade da sociabilidade em Rousseau é possível dentro de uma realidade positiva, dependendo da forma com que ela é construída, ou seja, num sistema político no qual não haja, de forma alguma, dependências entre sujeitos que compactuam entre si. Essa é uma das garantias que se encontram no pensamento político de Rousseau que dá legitimidade para se defender que seu ideal de política está embasado numa democracia direta.

3.3 LIBERDADE E IGUALDADE NATURAL

O homem natural descrito por Rousseau apresenta características específicas que o distinguem de outros seres. Nessa pesquisa interessa evidenciar duas características da natureza humana: a liberdade e a igualdade, fundamentos basilares para a construção do pacto social e, por conseguinte, do ideal de democracia direta avalizada por Rousseau.

No estado de natureza a liberdade e a igualdade sustentam-se na independência de seus semelhantes, portanto de não estarem submetidos a relações constantes de nenhuma espécie, senão àquelas necessárias para satisfazer seus sentimentos, instintos e querer imediatos necessários à sua conservação.

O que possibilita ao homem natural manter sua independência e usufruir de sua liberdade e igualdade é o fato de ele entregar-se somente aos seus sentimentos mais simples e considerados como necessidades apenas para suprir às exigências que lhe são realmente vitais.

O homem natural é livre por estar sujeito aos desígnios da lei natural que é comum a todos. Essa lei é proveniente da própria natureza que determina todos como iguais, ou seja, de uma mesma natureza humana. A lei natural não é fruto de nenhuma convenção ou acordo, que faz com que suas ações sejam instintivas, mas é fruto da própria natureza humana. É essa ação que lhe permite viver de forma independente, constituindo-se dono de seus atos instintivos. Consequentemente, os homens nascem livres e iguais. Livres porque não estão submissos a ninguém (só à sua própria natureza), e iguais por constituírem a mesma natureza - de tal forma que nenhum tem poder sobre o outro.

Rousseau deixa claro em suas obras que o que torna o homem natural livre é a característica da dependência calcada sobre sua auto-suficiência, atributos que distinguem o homem natural dos outros seres. Essa liberdade consiste em cada homem ser unicamente responsável por si mesmo e diretor de suas próprias ações, pois, o homem é livre para fazer tudo o que está ao alcance de suas capacidades inatas.

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau, faz questão de apresentar a diferenciação da liberdade do homem natural em relação aos outros seres, para provar que aquele é diferente destes, e que a liberdade lhe é uma característica própria e da qual o homem não pode abrir mão em hipótese alguma:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se [...] Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe seria vantajoso fazê-lo, e o

homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela. (O.C, III, 1964, p. 141).

Para o pensador genebrino, a liberdade é o elemento substancial que diferencia o homem dos outros seres, pelo fato de ser a natureza própria do homem. Por consequência, pode-se afirmar que o homem escolhe suas ações livremente, já os outros seres seguem regras que lhes são impostas pela natureza e não têm capacidade de reger livremente suas ações. É essa liberdade que dá ao homem o poder de deliberar seus impulsos imediatos.

Rousseau, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, é prolixo na tentativa de diferenciação entre o homem e o animal, conforme afirma:

A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma. (O.C, III, 1964, p. 141-142).

A busca veemente de Rousseau para diferenciar o homem natural dos outros seres tem apenas um objetivo específico: afirmar que o homem é dotado de liberdade natural e que esta faz parte de sua natureza. Com isso, ele tem a capacidade livre de escolher, já que não há nada que lhe impeça de agir de uma determinada maneira.

Em sua construção hipotética do estado de natureza, Rousseau apresenta o homem natural limitado às ações instintivas, as quais visam a garantir sua vida e a perpetuação da espécie, mas também nomeia aquelas capacidades e sentimentos que só poderão ser plenamente desenvolvidos na vida em sociedade. Entre elas a faculdade da perfectibilidade, que o faculta a desenvolver suas potencialidades:

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussões sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se. (O.C, III, 1964, p. 142).

O surgimento das dificuldades apresentadas pela própria natureza, exigiu do homem natural a busca pelo enfrentamento das mesmas. Para enfrentá-las, aos poucos, o homem teve que acionar sua perfectibilidade: capacidade de aperfeiçoar-se; desenvolver suas faculdades, como a inteligência, que lhe propicia empreender

um processo de alteração de sua condição puramente instintiva para outra caracterizada por relações de associação com seus semelhantes.

O homem natural que antes vivia isolado agora percebe, que tem necessidade de associar-se. Isso passa a ser uma forma de relação que facilita o enfrentamento dos desafios que os acasos e circunstâncias impõem à sua sobrevivência.

O associar-se também desperta uma qualidade inata que tinha no estado de natureza somente em potencialidade, que é sua perfectibilidade. Essa faculdade lhe propicia aprender novas artes em vista da utilização mais vantajosa de seu ambiente:

[...] faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. (O.C, III, 1964, p. 142).

A faculdade da perfectibilidade não é condição apenas de modificação salutar, pois tanto pode levar ao progresso quanto para a decadência, dependendo de como o homem a usa em seu meio, pois ela é responsável por atizar tanto suas virtudes quanto seus vícios. Segundo Rousseau, foi do mau uso da liberdade e da perfectibilidade que resultaram a degeneração e a infelicidade do homem civil. Por isso, se por um lado ela é responsável pelo desenvolvimento das potencialidades e virtudes dos homens, por outro, a perfectibilidade também pode resultar no desvirtuamento das qualidades do homem natural, produzindo relações que depravam e desfiguram a natureza humana.

O item que segue, sobre o pacto dos ricos com seus antecedentes e suas consequências, é um tema central para a pesquisa sobre teoria política de Rousseau. Primeiro, porque é pelo processo da sociabilidade que o homem, por sua própria conta, ativa ou desperta suas qualidades inatas, como outras que são ativadas na vida em sociedade. Depois, porque essas são potencialidades que estão impregnadas, tanto de virtudes como de vícios, pois se mostraram tanto no Pacto Injusto, proposto pelos ricos, como no pacto social que visa a garantir a liberdade e a igualdade civil, categorias basilares para o ideal da democracia direta em Rousseau.

3.4 PACTO DOS RICOS: ANTECEDENTES E CONSEQUÊNCIAS

No primeiro parágrafo do Livro I do *Emílio*, Rousseau escreve: “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (ROUSSEAU, 2004, p. 7). Conexa a essa afirmação do pensador genebrino, há outra que mostra sua inquietação escrita na obra *O Contrato Social*, em que lemos: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros” (O.C, III, 1964, p. 352). É a partir dessas duas afirmações de Rousseau que surge o questionamento: o que propiciou o afastamento do homem de sua natureza?

É importante salientar que o homem sentiu necessidade de progresso, e este trouxe consigo mudanças cruciais na natureza humana. Decorrente das dificuldades de resolver os problemas criados pela própria natureza e os resultantes de sua associação, os quais levaram o homem à necessidade de progresso. A partir disso entra em atividade o que Rousseau chama de perfectibilidade. Acionando sua perfectibilidade, o homem incute uma nova forma de relacionar-se com seu meio natural, e especialmente, com seus semelhantes com os quais se associa.

A saída do estado de natureza não se deu por motivos opcionais, mas sim foram necessários acidentes, de modo que “[...] surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las”. A saída do estado de natureza aconteceu por causas externas ao próprio homem.

Foi a necessidade de progresso para enfrentar as causas externas apresentadas pela própria natureza que obrigou o homem a desenvolver inovações e certas aptidões, pois foi necessário, com o despertar da perfectibilidade ampliar as habilidades com seu meio, tais como:

[...] à margem do mar e do rio inventou a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias, cobriram-se com as peles dos animais que tinham matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz, fez com que conhecessem o fogo, novo recurso contra os rigores do inverno; aprenderam a conservar esse elemento, depois a reproduzi-lo e, por fim, a preparar as carnes que antes devoravam cruas. (O.C, III, 1964, p. 165).

Com o progresso e as novas conquistas foi inevitável que, aos poucos, o homem iniciasse o processo de associação, formando, assim, a criação das primeiras sociedades a partir da instituição do que Rousseau chama de família. Com isso,

homem, mulher e filhos começaram a reunir-se em uma habitação comum. “O hábito de viver juntos fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paternal” (O.C, III, 1964, p. 167).

Com o desenvolvimento da sociabilidade do homem e o despertar de suas potencialidades – mais salientes em alguns e menos em outros – começa a surgir um grande e central problema, que pelas suas causas, é responsável direto pelo surgimento de conflitos entre os homens, Rousseau acusa as comparações entre eles.

O processo de associação, que causa o desejo de comparação entre si, faz surgir outra característica no homem, que é o amor-próprio²¹. Essa característica peculiar do homem em sociedade se expressa na vontade de competir com seu semelhante para ser superior a ele, sem importar-se com os males que poderia causar. Na obra *Do Emílio* Rousseau apresenta a diferença entre o amor de si e o amor-próprio e salienta seus efeitos:

O amor de si, que só a nós mesmo considera, fica contente quando nossas verdades e necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-se aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. (ROUSSEAU, 2004, p. 289).

O progresso e o processo de comparação fizeram com que o amor-próprio ficasse na lembrança os sentimentos naturais e benéficos como: a benevolência, a piedade e, especialmente o amor de si que o homem natural possuía no estado de natureza. Eis mais uma arguição que dá legitimidade à afirmação de Rousseau de que o homem é bom por natureza, mas a sociedade o corrompe, afastando-o assim de sua natureza humana.

Rousseau, no texto *Rousseau juge de Jean Jacques* destaca: “O amor-próprio não é senão um sentimento relativo, artificial, nascido na sociedade, que conduz a cada um cuidar mais de si que dos outros, que inspira nos homens todos os males que se fazem mutuamente e é a verdadeira fonte da honra” (O.C, I, 1964, p. 669). O

²¹ Pissarra esclarece o conceito de amor-próprio opondo-o ao amor de si: “Enquanto o amor de si é próprio do estado de natureza, o amor-próprio é o oposto dele, é um sentimento artificial resultante da vida em sociedade e se manifesta quando nos habituamos a nos compararmos aos outros, e a opinião destes se torna muito mais importante” (PISSARRA, 2008, p. 367).

amor-próprio é um sentimento prejudicial porque, abalizado nas comparações, produz um desejo direcionado somente para si mesmo, produzindo no homem a busca apenas pelo benefício próprio em detrimento do outro. Sobre o despertar das paixões maléficas, especialmente do amor-próprio, Bobbio indica o momento certo: “[...] o estado de corrupção em que o homem cai após a institucionalização da propriedade privada, que estimula, agudiza e perverte os instintos egoístas” (BOBBIO, 2003, p. 48).

Com o processo de associação, tornou-se possível perceber as diferenças entre os homens e, com elas, surgiram as primeiras ideias de beleza, mérito e, conseqüentemente, preferência. “Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço” (O.C, III, 1964, p.169). O isolamento do homem no estado de natureza começa a dar lugar aos agrupamentos, e essa nova forma de relação traz consigo o desejo maléfico da comparação, no qual a busca é a de “olhar e ser olhado”. Com isso, surge a possibilidade de um apelar pela ajuda do outro. O problema disso é que alguns percebem que podem ser melhores que outros, destacam-se mais em algumas atividades, fazendo que assim surjam rapidamente as desigualdades, intrigas, injustiças e, principalmente, a dependência coerciva. Para Rousseau:

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música – em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente. (O.C, III, 1964, p. 171).

Com o progresso da “nova” sociedade, distinta ao estado de natureza, começaram também a surgir as diligências morais nas ações sociais, mesmo que ainda cada homem fosse o juiz das próprias afrontas recebidas. “A bondade que convinha ao estado puro de natureza não era mais a que convinha à sociedade nascente” (O.C, III, 1964, p. 170). Desde o momento em que o homem deixou de se satisfazer com a forma em que vivia, que era a do estado de natureza, no qual o homem natural buscava apenas prover sua sobrevivência e desenvolver o trabalho de

forma individual, dependendo apenas de suas próprias mãos, vivia livre e igual, sadio e bom. Porém:

[...] desde o instante em que um homem sentiu necessidade de socorro do outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com previsões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas. (O.C, III, 1964, p. 171).

Rousseau conjectura que com o domínio do homem sobre a natureza e a confecção de ferramentas para tais fins, que quando se alimenta com alimentos preparados por suas próprias mãos, que quando habita por muito tempo num mesmo lugar, enfim, quando o homem usa a natureza para a sua satisfação e necessidade, ocorre a introdução da tecnologia/ciência tão criticada pelo pensador genebrino. É com esse progresso produzido pelas mãos humanas que surge o desejo de reproduzi-lo para suprir as necessidades primordiais, como a moradia e a alimentação, e surgem também as primeiras artes que são a agricultura e a metalurgia.

A agricultura e a metalurgia são, para Rousseau, as causas de outra evolução. Isso porque, o trigo e o ferro, se, por um lado, colocaram o homem em outro patamar de civilização, por outro, foram os grandes responsáveis pela degeneração da natureza humana. Esses dois elementos deram vazão à divisão do trabalho e à implantação da propriedade, com a nefasta distinção entre “o meu” e “o teu”, fator que marcou profundamente a história da subsistência e da sociabilidade humana. A partir da divisão do trabalho inúmeras outras divisões são introduzidas. Com isso, as atividades humanas tornaram-se cada vez mais fragmentadas, e o trabalho perdeu a sua integridade. Dessa forma, foi inevitável o surgimento do cultivo e da divisão das terras, em que cada um passou a ter direito sobre a parte da terra cultivada pelo trabalho. Como salienta Rousseau:

Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade. (O.C, III, 1964, p.173).

A diferenciação de potenciais entre os homens e o desequilíbrio entre o emprego do consumo do alimento e do ferro, produziram o que Rousseau chamou de desigualdade. A evolução dessas diferenças levou a relações desequilibradas de

modo que ninguém conseguia viver sem a dependência de outros. O problema é que os mais fortes e habilidosos se sobressaíram aos mais fracos, estes passaram a ter mais dificuldade para viver, produzindo um conflito permanente entre os homens. Nas palavras de Rousseau:

Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolveu junto com a desigualdade de combinações, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares. (O.C, III, 1964, p.174).

Com a legitimação da propriedade privada, os mais fortes e hábeis buscaram a todo custo alargar suas riquezas, convergindo seus empenhos para a obtenção de mais e mais riquezas. Simultaneamente essa busca pelo “ter”, resultado das evoluções especialmente da metalurgia e da agricultura, colaborou para o desenvolvimento acelerado de diversas capacidades humanas, como: a memória, a imaginação, a razão e o orgulho. Essas capacidades, porém, segundo Rousseau, em vez de tornarem o homem livre e igual, tornaram a vida mais difícil e complexa e o homem dependente de seu semelhante.

Tais progressos, acima mencionados, levaram o homem a uma nova forma de relação, pois:

Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganosa e todos os vícios que lhe formam o cortejo. (O.C, III, 1964, p. 174).

Devido às consequências da desigualdade, a servidão substituiu a liberdade e a igualdade características da natureza humana. Essa substituição de princípios resultou no homem degenerado, produzindo nele a insegurança e o conflito, já que cada homem lutava para ser tão rico e poderoso quanto possível, para que pudesse se impor sobre os demais. Com isso, gradativamente, a dependência e a desigualdade foram aumentando, conforme destaca Rousseau:

[...] o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles. (O.C, III, 1964, p. 174-175).

A dependência e a desigualdade, segundo Rousseau, foram responsáveis para que os interesses particulares e egoístas estivessem acima dos desígnios comuns e naturais. Fizeram do homem em sociedade um sujeito ávido pelo lucro à custa de seu semelhante. Essas características da sociedade nascente foram responsáveis pelo surgimento da propriedade privada e o “cortejo inseparável da desigualdade nascente”.

A anulação da liberdade e da igualdade foi inevitável e, teve como consequência a criação do “mais tremendo estado de guerra”, pois o poder se impôs pela força, em que a “guerra” entre pobres e ricos era permanente. Parafraseando Hobbes pode-se afirmar que este homem descrito por Rousseau é “lobo do próprio homem”.

Nesse meio, os ricos, movidos pelas circunstâncias desse estado de guerra, acabaram concebendo o mais excogitado projeto que já passara pela cabeça de um homem, porque eles eram os mais prejudicados com esse conflito. Na verdade, com esse projeto procuraram converter inadvertidamente seus inimigos em seus defensores.

Nesse projeto, o que vale é a lei do mais forte. Mas o direito apoiado na força já não era mais capaz de garantir a ordem e a propriedade. Rousseau diz que o momento imediatamente anterior ao “pacto injusto” revelava-se como “o mais horrível estado de guerra” e desigualdade. Nos termos de Ulhôa:

A desigualdade brota daí, quando os mais poderosos transformaram suas forças ou necessidades numa espécie de direito sobre os mais fracos. A noção de ‘estado de guerra’ coincide, em Rousseau, com a ‘desordem’, de ‘usurpação’, de imposição da força do poderoso sobre o fraco [...]. (ULHÔA, 1996, p. 88-89).

Rousseau denuncia que no último instante desse processo de implementação do “pacto dos ricos” introduz-se a instituição do governo representativo, principal crítica do genebrino ao pacto estabelecido. Isso porque pela forma com que o pacto foi estabelecido, os governantes assumem o poder e a vontade de seus governados. O problema disso está em que os governados têm o dever de respeitar as deliberações impostas pelos seus governantes. Rousseau critica veementemente essa forma de governabilidade porque, em hipótese alguma, aceita que o povo se dê representantes, já que ninguém pode representar a vontade do povo.

Rousseau é o tipo de pensador, que visto a partir da história da filosofia, se enquadra no grupo dos críticos. O elemento crítico da teoria do filósofo genebrino está direcionado para a sociedade civil, pois foi a responsável pela emergência do homem degenerado e dependente, que em sociedade perdeu a natureza de seu ser, isto é, a igualdade e a liberdade²², resultado da forma de como aconteceu o processo da sociabilidade.

Rousseau não é apenas um autor crítico, mas também apresenta uma teoria político normativa. Ele apresenta elementos de vantagens e desvantagens do estreitamento dos laços sociais, conforme apresentado pela sua concepção de estado de natureza hipotético. Por um lado, a vida em sociedade é condição para o desabrochar de muitas potencialidades humanas; por outro, tornou o homem dependente do próprio homem.

A dependência, que é um dos pontos cruciais da crítica de Rousseau, está embasada na forma como acontece a sociabilidade, pois a ordem social se apresenta marcada pelo conflito entre as relações estabelecidas e a natureza do homem, com isso, a ordem social, em todos os sentidos, contrária à natureza, tiraniza-a continuamente e sem cessar a faz clamar seus direitos.

O problema denunciado por Rousseau está nas relações estabelecidas entre a sociedade e a natureza do homem, calcado na conclusão de que o homem se encontra degenerado em sua natureza original, pois a sociedade em que vive é contrária à sua própria natureza. Eis o motivo responsável por nascerem os vícios e os males no homem em sociedade, o que lhe mantém em constante conflito com a sociedade civil e com seu semelhante.

Starobinski, ocupando-se com o enfoque de Rousseau sobre a questão das paixões naturais humanas que foram sufocadas e distorcidas pela civilização, assim escreve:

²² De acordo com Santillán: "O estado de natureza puro (momento positivo), para Rousseau, é o estado no qual o homem é capaz de viver por si só, satisfazendo suas poucas necessidades, sem ter que entrar em relações permanentes. O processo de civilização (momento negativo) é localizado no estágio histórico durante o qual o homem sofreu uma transformação radical. Ao final de tal processo veio a institucionalização da sociedade civil (que também é avaliada negativamente). Neste processo o homem tornou-se dependente e sua pureza foi corrompida pelos vícios, pelas paixões e pelas necessidades insatisfeitas. [...]. Pouco a pouco, conforme foi se aprofundando sua dependência, por um lado, aumentaram as desigualdades e a opressão, por outro, desapareceu a liberdade natural. Entre o homem natural e o homem civil aparece uma diferença radical: o primeiro vive na paz, na independência e na liberdade; o segundo, na discórdia, na dependência e na opressão" (SANTILLÁN, 1992, p. 71).

As “falsas luzes” da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa. (STAROBINSKI, 1991, p. 35).

É importante salientar com veemência que Rousseau critica as relações sociais, não pelo fato de que os homens tenham estabelecido relações mútuas, mas sim, por elas terem sido estabelecidas sobre os moldes da escravidão, da rivalidade e da dominação de alguns sobre os outros.

A forma com que esses laços sociais foram estabelecidos ampliaram gradualmente a oposição entre o homem e sua natureza, fazendo com que ele não mais se reconhecesse a si mesmo e passasse a buscar no exterior, entre as coisas, sua realização. Por isso, segundo Rousseau, o homem passa a viver fora de si mesmo, identificando-se com o que possui e almeja ser proprietário. De acordo com Baczko:

Esta situação ‘de se transportar para fora de si, longe de si’, deforma toda a personalidade [...] As necessidades artificiais, as paixões factícias, criam disposições psíquicas que impelem cada um a procurar sua felicidade seja dentro disto que foi, seja dentro disto que será, impedindo-o de viver o momento presente, de se abandonar a sensações e ao prazer imediato. (BACZKO, 1974, p. 22).

O homem por uma série de acasos e que por sua própria escolha foi o responsável pela degeneração do seu ser, é tomado pelo desejo de possuir, de tal forma que os meios utilizados para conseguir as posses se tornam seu fim, iniciando assim o verdadeiro estado de guerra. Esse estado de guerra, com o surgimento da propriedade privada, trouxe consigo o crescimento gradual da dependência de uns para com os outros. Com ela, obviamente, ampliam-se as necessidades sob vários sentidos e, por isso, se criam relações de egoísmo desenfreado, escravidão, rivalidades e poder de mando de uns sobre outros, chegando a uma situação calamitosa:

Há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros às expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente [...] tendo se tornado pobres sem nada ter perdido, porque, tudo mudando à sua volta, somente eles não mudaram, viram-se obrigados a receber ou roubar sua subsistência da mão dos ricos.

Daí começaram a nascer, segundo os vários caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e o roubo. (O.C, III, 1964, p. 175).

Portanto, o homem acabou, por suas próprias escolhas²³, desagregando-se de sua natureza, fruto de sua própria natureza. Na sociedade, ele aparece diferente de si mesmo, não somente porque ela mascarou e escondeu sua natureza, mas porque o amor-próprio camuflou o sentimento original de benevolência, colocando em seu lugar a situação maléfica da dependência e da desigualdade entre os homens.

A desigualdade civil que Rousseau tanto critica, tem sua raiz e é fruto de uma convenção injusta e enganosa, proposta pelos ricos. As formas políticas e jurídicas sob as quais se constituíram as primeiras sociedades são criticadas por Rousseau, porque não levaram em consideração os princípios da natureza humana como a liberdade e a igualdade, mas implantaram a desigualdade e instituíram a propriedade privada.

O homem em sociedade, definitivamente, introduz dentro de si a lógica perversa da propriedade privada e, com ela, todos os males civis que dela decorrem, como atesta Rousseau:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupariam ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”. (O.C, III, 1964, p. 164).

Até chegar-se ao estágio da propriedade privada houve um avanço lento e progressivo no pensamento humano. Com a instituição da propriedade privada inaugurou-se uma sociedade com características contrárias às do estado de natureza. Essa sociedade é colocada no estado de guerra; a espécie humana, aviltada e desolada, não mais pode retroceder, nem renunciar às aquisições que fez (O.C, III, 1964, p. 175).

Pela necessidade de assegurar seus interesses e bens os ricos propuseram o projeto de maior contrassenso já feito pelos homens, principalmente porque

²³ De acordo com Reis: “O indivíduo na situação social é levado, pela própria lógica que reside no funcionamento da sociedade, a contrair relações não só conflitantes, mas destrutivas, com seu semelhante. A situação, ou o estado social, é má porque força o indivíduo a se tornar cruel, injusto e egoísta” (REIS, 2005, p. 206).

ludibriaram aos pobres, empregando a seu favor as forças daqueles que os atacavam. A desigualdade originada com o surgimento “do meu e do teu”, fortalecida com a propriedade privada, expressa o principal problema da organização política da sociedade, marcada pela dominação dos mais fortes sobre os mais fracos.

Essa desigualdade tão criticada por Rousseau é mais precisamente a desigualdade convencional, ou seja, fruto de uma convenção realizada pelo homem que define sua forma de organização política. O problema dessa desigualdade citada acima é que ela tem como fim o enriquecimento de alguns e potencializa o empobrecimento de outros, fazendo com que os últimos se tornem dependentes dos primeiros. Este tipo de desigualdades de riqueza e poder degenera o gênero humano e se acentua à medida que os homens sobrepõem os interesses particulares aos interesses comuns, ao ponto de, segundo Dent:

[...] ganhar odiosa ascendência, eles buscam estabelecer e manter tanta desigualdade de muitas espécies diferentes quanto puderem entre elas próprias e as demais, a fim de adquirir um sentido de superioridade sobre os insignificantes ou desprezíveis outros. (DENT, 1996, p. 142).

Esse processo construído pelo próprio homem gradualmente faz com que ele tende a se diferenciar para se tornar superior, detendo poder e mais propriedade, instituindo assim uma sociedade de opressores e oprimidos. Rousseau se preocupa com “os fundamentos e a origem da desigualdade entre os homens” e identifica a propriedade privada como a principal causadora dessa desigualdade. De acordo com Santillán:

A crítica de fundo que Rousseau lança contra a propriedade é que esta dá lugar a uma determinada forma de desigualdade entre proprietários e não proprietários, quer dizer entre ricos e pobres. A propriedade é o reconhecimento público das desigualdades e, por outro lado, do domínio que vai em detrimento da liberdade. (SANTILLÁN, 1992, p. 75).

A instituição da propriedade privada traz consigo a intensificação da divisão do trabalho, outro fator que agrega o aumento da desigualdade e da dependência. Cabe salientar que a crítica de Rousseau não recai sobre o fato de o homem ser dependente dos outros para satisfazer suas necessidades, mas sim, sobre o modo peculiar pelo qual ocorre essa dependência, calcado na propriedade privada e na respectiva divisão do trabalho.

Para Rousseau, a propriedade privada não pode ser vista como um direito natural. Ao contrário, a posse é um apoderar-se de um em detrimento dos demais que deixam de possuir algo em comum. A natureza, que pertencia a todos como um direito natural, passa a ser arbitrariamente dividida e apropriada pelos mais fortes, inclusive, legitimada juridicamente pelo pacto injusto. Com isso, pode-se afirmar que esse estágio é o último do estado de natureza no qual o homem natural já tem algumas características sociais com conotações jurídicas.

O homem inicia a se mover por princípios jurídicos, segundo Rousseau, estatuídos pelo pacto dos ricos:

[...] concebendo o projeto mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistia em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural. (O.C, III, 1964, p.177).

A nova ordem com seus pressupostos não pode ter outro fim a não ser de atrocidades e de guerra permanente entre si. Tudo isso, legitimada pelo pacto proposto pelos ricos para garantir juridicamente seus bens e vantagens - para assegurar a ordem, a segurança e os bens. A sociedade civil surge quando os ricos apresentam sua proposta de pacto, nesses termos:

Unamo-nos, para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituímos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna. (O.C, III, 1964, p. 177).

Com tal pacto está finalmente instituída a sociedade civil que deveria visar à ordem, à segurança, aos bens, à igualdade e à liberdade de todos, mas por ser enganoso e priorizar apenas os interesses particulares, não consegue garantir os interesses comuns. Por tais motivos, torna-se um pacto ilegítimo.

Rousseau avalia esse pacto dos ricos como ilegítimo porque o modelo de sociedade e o poder daí constituídos, ao invés de garantir a liberdade e a igualdade

dos associados, pelo contrário, deu legitimidade às desigualdades e tornou-se um instrumento de opressão dos ricos sobre os pobres.

É na obra do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que Rousseau reflete sobre os desdobramentos do pacto dos ricos e observa que ele é enganoso porque beneficia apenas uma parcela do corpo político, legitimando assim a desigualdade:

Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, [...] Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade [...] Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixando para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. (O.C, III, 1964, p. 177-178).

Para Rousseau, a associação resultante desse pacto, ao invés de garantir a liberdade e a igualdade dos associados com a superação dos conflitos e da dependência, passou a ser um instrumento jurídico de legitimação das desigualdades e da opressão dos ricos sobre os pobres. Sendo assim, o contrato do impostor (rico) é perfeitamente válido e produz o mesmo efeito jurídico do pacto social, ou seja, transforma a usurpação em direito (GOLDSCHMIDT, 1983).

As leis instituídas na sociedade civil apresentavam apenas interesses particulares, privilegiando poucos. A promessa dos ricos era de elaborar leis que regulamentassem a justiça e a paz, sem abrir exceção para ninguém. Mas, na realidade, deu-se de forma totalmente contrária, ou seja, o problema deste pacto, na avaliação de Rousseau, está na forma como as leis são estatuídas e suas finalidades. Na verdade, garantiam apenas os interesses dos ricos ao objetivar somente os interesses particulares e egoístas. Por isso, tinham como objetivo favorecer o forte contra o fraco e o que tem muito contra o que nada tem.

Os ricos e os poderosos fizeram da lei um instrumento de legitimação de seus domínios. Desde então, não foi mais preciso recorrer à força para dominar os fracos, os pobres, pois tinham as leis a seu favor.

Os ricos, a partir do pacto, usaram a lei para legitimar sua vontade particular, submetendo todos aos seus interesses. Por essa razão, Rousseau afirma: “É em vão que aspiramos à liberdade sob a salvaguarda das leis. Leis! Onde elas existem e onde são respeitadas? Em toda parte só viste reinar sob esse nome o interesse particular

e as paixões dos homens” (ROUSSEAU, 2004, p. 700). Estando subordinado às leis que defendem somente o interesse particular é evidente que o homem civil não encontra garantias para a liberdade e a igualdade, pois obedece a uma vontade estranha à sua, tendo de agir a partir da vontade de outro, sendo submisso e dependente dele.

Rousseau faz uma distinção clara do conceito dependência, dando-lhe dois sentidos: primeiro, não considera problema o homem ter dependência das coisas, segundo, o problema é o homem ter dependência do seu semelhante. Isso é inaceitável em hipótese alguma. No Livro II do *Emílio*, Rousseau afirma:

Existem dois tipos de dependência: a das coisas, que é da natureza, e a dos homens, que é da sociedade. Não tendo nenhuma moralidade, a dependência das coisas não prejudica a liberdade e não gera vícios; a dependência dos homens, sendo desordenada, gera todos os vícios, e é por ela que o senhor e o escravo depravam-se mutuamente. (ROUSSEAU, 2004, p. 82).

Observa-se que a dependência que Rousseau critica é a dependência de homem para homem, deixando claro que essa é uma forma de dependência desordenada, que é prejudicial tanto para os ricos como para os pobres, ou seja, para ambos. O problema disso tudo está na incidência de que o homem obedece a uma vontade estranha e alheia à sua própria vontade, destruindo assim, o princípio da liberdade que é uma das características da sua natureza humana das quais ele não pode abrir mão em hipótese alguma. Também destrói toda e qualquer possibilidade de igualdade convencional entre os homens. Em *Emílio* Rousseau faz uma comparação entre a igualdade no estado de natureza e como ela é apresentada na sociedade civil:

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. (ROUSSEAU, 2004, p. 326).

Nos moldes nos quais a sociedade civil foi constituída não há igualdade de direito entre os homens, porque os meios propostos para mantê-la – as leis e o

governo instituído – são os responsáveis pela sua aniquilação. Em decorrência disso, as desigualdades cada vez tornam-se mais visíveis, as dependências continuam e os conflitos tornam-se inevitáveis.

A forma como Rousseau avalia a natureza humana se posiciona contrariamente aos outros contratualistas, como é o caso de Hobbes e Locke, que viam o mal na natureza humana. Para o pensador genebrino, o mal não está na natureza humana, mas sim, na estrutura da sociedade à medida que a liberdade e a igualdade natural sucumbiram com a nova ordem social. Conforme Fortes, Rousseau esclarece a origem dos males da humanidade no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*:

[...] no domínio da Natureza predomina a igualdade, no plano da sociedade reina a desigualdade. Mais ainda: a desigualdade de fato que caracteriza este estado atual se apresenta necessariamente dissimulada sob a máscara de uma igualdade de direito. E é daí, acrescenta ainda no texto, que decorrem todas as “contradições” observáveis entre o ser e o parecer. É dessa *desigualdade*, por conseguinte, que não é apenas desigualdades *entre* os homens, mas oposição entre a aparência e a realidade, que os vícios também se alimentam, é em virtude dela que a “polidez” e a “arte de agradar” do primeiro *Discurso* transformam-se numa espécie de segunda natureza, que não se ousa mais “parecer aquilo que é”, que já não é mais possível conhecer o íntimo dos outros, que cada face é necessariamente mentirosa e que a vida em sociedade é o reino da hipocrisia. (FORTES, 1997, p. 39).

No plano social os homens se distanciaram da ordem igualitária e da liberdade porque esse sistema foi gerado sob um ambiente de corrupção, cujo governo se utiliza dela para fazer valer seus interesses particulares, sem espaço para a manifestação da natureza originária dos homens. Para Rousseau:

Estando, então, todos os interesses particulares reunidos contra o interesse geral, que não é mais o de ninguém, os vícios públicos têm mais força para enfraquecer as leis, do que as leis, para reprimir os vícios; a corrupção do povo e dos chefes estende-se (ROUSSEAU, 1958, p. 294).

Pelo fato de não existir interesse comum que una os associados, as leis que se originam pelo interesse particular não podem, evidentemente, assegurar os princípios da liberdade e da igualdade de direito entre os homens, porque, ao invés de uni-los, distanciam-nos. Rousseau deixa claro em sua teoria que não pode haver liberdade sem igualdade e vice-versa, de modo que as leis que se fundam num contexto de desigualdade só servem para manter a opressão. Na obra *O Contrato Social* Rousseau afirma que “[...] sob os maus governos a igualdade é ilusória e

aparente, e não serve senão para manter o pobre na miséria e o rico na usurpação” (O.C, III, 1964, p.367). Esse modelo de sociedade estabelecida está em dissonância com a ordem natural, já que nela a desigualdade e a dependência não surgem da natureza, mas são fundadas em convenções humanas. Segundo Rousseau:

A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam. (O.C, III, 1964, p. 176).

Na sociedade marcada pela desigualdade e a dependência se desenvolvem o amor-próprio, as paixões desordenadas, a inveja, a ganância e todos os demais vícios que degradam a natureza humana. Ao refletir sobre as paixões humanas, Rousseau entende que essas influenciam o homem de duas formas: de maneira positiva, quando são bem ordenadas e ajudam em sua conservação; de maneira negativa, quando se tornam instrumentos de dominação, como ocorreu no processo de sociabilidade do homem, contrária à sua natureza. Portanto, ao se deixar dominar pelas paixões desordenadas, tornou-se um homem debilitado. Nas palavras de Rousseau:

Todas [as paixões] são boas quando permanecemos senhores delas, e todas são más quando nos deixamos subjugar por elas. O que nos é proibido por 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 ter ou não ter paixões, mas depende de nós reinar sobre elas. Todos os sentimentos que dominamos são legítimos; todos os que nos dominam são criminosos. (ROUSSEAU, 2004, p. 657).

Rousseau não se posiciona contra as paixões humanas, por isso, em momento algum propõe eliminá-las, pois elas fazem parte do humano. Ulhôa (1996) ao refletir sobre a posição de Rousseau em relação às paixões, afirma que ele buscou reabilitá-las como algo inscrito na natureza humana, como movedoras da perfectibilidade. A princípio, para o autor, todas as paixões são boas. O que faz com que se tornem más é a falta de deliberação e de autocontrole do próprio homem sobre as mesmas. Desde o instante em que se deixa dominar pelas paixões, o homem torna-se um ser debilitado.

Com base em Rousseau, pode-se assegurar que na sociedade civil o homem deixou-se subjugar pelas más paixões, ou seja, pelas paixões desordenadas e caiu na condição de dependência. Derathé destaca que “se ‘a sociedade deprava e perverte os homens’, é por que ela subsistiu a independência natural por uma dependência mútua e põe todos ‘sob ferros’” (DERATHÉ, 1992, p. 150). Pois, as múltiplas necessidades artificiais criadas na sociedade civil assediaram o homem causando assim uma dependência excessiva.

Essas paixões desordenadas do homem civil foram as responsáveis pelo seu desencantamento e o estranhamento com seu próprio mundo e consigo mesmo, pois com essas mudanças que auxiliaram na degeneração humano, conforme afirma o autor:

O que vejo são nações infelizes gemendo sob grilhões de ferro, a raça humana esmagada por um grupo de opressores, uma multidão esfaimada vencida pela dor e pela fome, cujo sangue e cujas lágrimas os ricos bebem em paz, e em toda parte vejo fortes armaduras contra os fracos com o formidável poder da Lei. (ROUSSEAU, 2003, p. 55).

Aos moldes com que foi empregado o pacto dos ricos Rousseau avalia o resultado desse dispendioso acordo, o qual foi responsável pelo surgimento de um tipo de progresso no qual as paixões artificiais e desordenadas intensificam-se e degeneram a natureza humana. Esse homem civilizado e imbuído de racionalidade, ao contrário do homem natural, é vítima de paixões desordenadas e desejos artificiais que o tornam continuamente dependente do prestígio de seus semelhantes.

O homem apresenta-se diferente do que na verdade é, pois fez surgir os mais negativos vícios e paixões. Segundo Rousseau:

[...] o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles. (O.C, III, 1964, p. 174-175).

As relações de dependência recíproca entre os homens e os desejos artificiais criados em sociedade são maléficis ao homem civil, não somente por tornarem o outro absolutamente necessário, mas também porque o corrompem à medida que se transformam em coisas imprescindíveis. A desigualdade torna todos, tanto o rico quanto os pobres, dependentes, pois ambos necessitam um do outro. O primeiro, por

precisar da força de trabalho de seu semelhante; e o segundo, por ter que entregar sua força de trabalho em vista de sua subsistência. Nesse sentido, para Dent,

[...] até mesmo a pessoa “superior” é prejudicada, afirma ele, uma vez que, dependendo do que faça baseada na boa opinião de outros a fim de preservar qualquer senso de seu próprio valor, essa pessoa perde o seu autodomínio e torna-se um brinquedo das avaliações dos outros a seu respeito. (DENT, 1996, p. 142).

O problema que Rousseau critica veementemente está no fato de, além de ricos e pobres serem desiguais, ao mesmo tempo são dependentes. Essas são as duas principais fontes da infelicidade e da degeneração humana, pois torna o homem totalmente alienado, por buscar uma distinção odiosa e de superioridade para garantir seus interesses particulares.

O homem em sociedade aniquila os princípios da natureza humana, visto que, “[...] o eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas [...] o homem inteiro se torna coisa ou escravo das coisas” (STAROBINSKI, 1991, p. 36). Essa forma de progresso adotada pelo homem nega a sua própria natureza humana e faz com que ele deixe de seguir a natureza, perca sua autonomia e independência, tornando-se um ser artificial.

A sociedade civil projeta-se ao contrário do estado de natureza, pois alguns homens têm a finalidade de governar os outros por sua ascendência. Isso calcado pela jurisdição da lei civil, é o que dá legitimidade aos objetivos egoístas e particulares, produzindo a desigualdade, a dependência e a opressão, pois o homem obedece à vontade do outro que lhe é estranha, e não à sua própria vontade.

O homem descrito por Rousseau no estado de natureza aparece na integridade de suas faculdades e paixões ainda não ativadas. O homem presente na sociedade civil é o homem degenerado²⁴, devido às alterações de seu ser original. Sobre esse aspecto escreve:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de

²⁴ Grimsley faz uma apreciação da depreciação do homem degenerado de Rousseau: “A aparência não nos mostra o que é o homem, só encobre sua natureza original. O processo social reforça a contradição entre aparência e realidade, impedindo-nos o conhecimento do verdadeiro homem. [...] Além disso, a situação se complica porque o coberto pela máscara não é a autêntica natureza humana, mas o ser que tem sido corrompido e desfigurado pelo desenvolvimento social” (GRIMSLEY, 1988, p. 29).

causas sempre renovadas pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível. (O.C, III, 1964, p. 122).

A partir dessa comparação feita por Rousseau pode-se perguntar: o homem teria se afastado tanto de sua natureza a ponto de destruí-la para sempre? Ou sua natureza humana teria sido apenas ocultada pelas paixões adquiridas ao longo do processo histórico e seria possível restabelecê-la? Ou seja, o homem está destruído? Starobinski faz uma apreciação precisa sobre essas indagações em relação à natureza humana:

O pessimismo histórico do Discurso é contrabalanceado pelo otimismo antropológico que é uma das constantes do pensamento de Rousseau. 'O homem é naturalmente bom'. A bondade natural está perdida para sempre? Sim, se se consideram as sociedades. Não, se se considera o homem singular. O mal não reside na natureza humana, mas nas estruturas sociais. (STAROBINSKI, 1991, p. 300-301).

O ponto crucial da teoria de Rousseau que permite uma alternativa para a situação do homem degenerado é que a natureza humana não se destruiu, apenas se alterou negativamente. Por isso, há possibilidade de se recorrer ao ideal de política rousseauiano apresentado na obra *O Contrato Social*. Porque não há como voltar ao estado de natureza, por ser hipotético, nem à proposta do Pacto dos Ricos, por ser a causadora da degeneração da natureza humana, nem tampouco destruir a sociedade depravada. O próprio Rousseau, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* deixou clara sua posição ao se interrogar: "Pois então será preciso destruir as sociedades, suprimir o teu e o meu, e voltar a viver nas florestas com os ursos?" (O.C, III, 1964, p. 207).

Para o autor, se os homens foram responsáveis pela degradação da sociedade, eles também podem conceber um novo modo de associação que permita adquirir, com ganhos como da igualdade civil e da liberdade civil conveniada, associada ao princípio da participação efetiva em vista de uma democracia direta, características que estejam em consonância com sua natureza humana, mesmo sob outra roupagem.

Se na crítica à sociedade civil Rousseau fez passar a figura do homem degenerado, no pacto do *O Contrato Social* ele apresenta as condições que asseguram a liberdade e a igualdade livremente conveniadas, agregadas à

construção de um homem efetivo, chamado cidadão, que é responsável pela legitimação das vontades comuns, a partir de uma concepção de governo embasado numa democracia participativa e, por conseguinte, direta.

4 DEMOCRACIA DIRETA E PACTO SOCIAL

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.
J.-J. Rousseau

Conforme observado no capítulo anterior, para Rousseau a sociedade instituída pelo “pacto dos ricos” é fruto da esperteza dos poderosos que estabeleceram a desigualdade e a escravidão entre os homens. Além de detectar tais características na sociedade civil, Rousseau apresenta um ideal de associação capaz de garantir a união dos cidadãos, regido por um sistema de governo próprio, a democracia. Esse modelo traz consigo três princípios (liberdade, igualdade e participação) que são os pilares do pacto social, o qual tem em vista assegurar os interesses comuns, expressos no bem comum do corpo político.

Este capítulo dedica-se a esclarecer, processualmente, como Rousseau apresenta sua concepção de governo, portanto, uma possibilidade de associação distinta daquela resultante do pacto dos ricos, fundamentada num pacto social. Para isso, analisam-se os principais meios construídos por Rousseau para chegar ao ideal de democracia direta, tais como: a formulação das bases do pacto social, o governo centrada na soberania popular, a vontade geral como um princípio que visa ao bem comum dos cidadãos do corpo político, a lei como expressão da vontade geral que cumpre os desígnios jurídicos e legais no estado e a figura especial do legislador que desempenha o papel de ajudar o corpo político a chegar à vontade geral. Também se busca elucidar o processo de institucionalização da liberdade convencional, a partir da noção de vontade geral e da livre obediência à lei, bem como a garantia da igualdade convencional que assegura uma condição de igualdade entre os membros do corpo político diante da lei, fazendo deles sujeitos independentes por não seguirem uma vontade estranha à sua, constituindo assim uma sociedade de cidadãos politicamente ativos em um sistema de governo como a democracia direta.

Trata-se, no essencial, de verificar como, no *Contrato*, Rousseau responde às seguintes questões: quais são os fundamentos/princípios garantidores que dão legitimidade para justificar a democracia direta? Qual a relação da liberdade e da

igualdade com a democracia direta? Que democracia é esta? Como deve ser a participação do cidadão nesse Estado?

Esses elementos elucidados da obra de Rousseau servirão de base argumentativa para desconstruir a leitura de que o filósofo genebrino apresenta em seus escritos propósitos totalitaristas, mostrando que essa interpretação é uma leitura equivocada.

4.1 O PACTO SOCIAL

O pacto social²⁵, tal como concebido por Rousseau estabelece as diretrizes e condições necessárias para dar legitimidade a uma sociedade que assegure a liberdade, a igualdade e a participação dos cidadãos. Liberdade entendida como inalienável e exigência da natureza do homem, pois: renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres “[...] destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações” (O.C, III, 1964, p. 356). Igualdade entendida como membros de um mesmo corpo político e iguais diante da lei, a qual é expressão da vontade geral. Participação entendida como cidadãos que são sujeitos ativos responsáveis pelas deliberações legislativas do Estado, que seguiram como princípios orientadores da independência individual e comum.

O pacto concebido pelo filósofo genebrino vincula-se diretamente ao problema do soberano, visto que o pacto social apresenta os fundamentos legítimos de uma associação que preserve a liberdade, a igualdade e a participação. Segundo Santillán, a participação, a igualdade e a liberdade, para o pensador de Genebra, são os valores fundamentais que induzem os homens a construir uma verdadeira associação política (SANTILLÁN, 1992, p. 83).

É na obra *O Contrato Social* que Rousseau estabelece os princípios de uma sociedade política fundamentada em diretrizes de uma democracia direta capaz de assegurar a liberdade, a igualdade e a participação dos cidadãos. Em escritos

²⁵ Segundo Maruyama: “[...] o papel do pacto social é fundamental na formação de um *homo novo*, de um homem cujas faculdades intelectuais e morais agem em favor do bem comum e não somente em função das necessidades e dos desejos físicos e individuais” (MARUYAMA, 2005, p. 416).

anteriores, e mesmo nesse, a tendência à associação entre os homens é resultado do processo da perfectibilidade. Rousseau não hesita em imaginar, mesmo que hipoteticamente, diferentes fatores e necessidades, razões que levaram os homens a se associarem:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. (O.C, III, 1964, p. 360).

Para Rousseau, uma forma de associação faz-se necessária para garantir os princípios próprios da natureza humana, agora sob outras bases, que são convencionais. A busca pela proposta de mudança a partir da união de forças individuais mostra o propósito do governo idealizado por Rousseau, um sistema no qual não haja dependência e que possa primar pela liberdade, igualdade e participação. Por isso, é logo no início da obra que são firmadas as concepções de uma democracia direta. O caso é que os homens não poderiam, isoladamente, fazer frente a tudo que foi desencadeado pela ativação de suas faculdades e paixões sociais desordenadas. As diferentes formas de associação são resultado de longo processo de socialização e de alteração da espécie humana. E, segundo Rousseau, também o pacto social se inicia, necessariamente, com a aglutinação das forças existentes entre os homens que compactuam:

[...] 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 [...] Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; sendo, porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos de sua conservação. (O.C, III, 1964, p. 360).

Na verdade, os sujeitos da associação são os próprios homens, que vinculam suas forças para garantir que, na ordem civil, seja assegurada a liberdade, a igualdade e a participação. Nesse propósito, não se apresenta qualquer espécie de representação ou delegação de poder a qualquer outro ser, seja divino ou humano, mas o poder está centralizado única e exclusivamente no povo em associação pelo pacto social.

A base do pacto social está vinculada a dois elementos primordiais: que é a relação entre o homem e a lei. A questão que Rousseau busca desvendar é saber:

“[...] se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser”, pois o seu propósito de associação é “[...] unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade” (O.C, III, 1964, p. 351). Trata-se de buscar para a organização geral da sociedade um sistema de governo democrático que torne os cidadãos sujeitos do seu processo decisório, a partir das leis que o legitimam.

Ao defender que para o pacto social justificar sua função é necessário considerar os homens como eles são e as leis como podem ser, Rousseau revela que está preocupado em distinguir entre o que são as leis e o que elas poderiam ser; as quais devem corresponder às vicissitudes individuais e comuns dos homens como são pela sua natureza, ou seja, a lei passa a ser o instrumento a serviço do homem em sociedade para garantir princípios que estão em sua natureza. Dessa forma, Rousseau leva em consideração a relação necessária entre homem e sociedade, política e moral, defendendo que “[...] é preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas” (ROUSSEAU, 2004, p. 325). Assim, o pacto social apresenta uma conotação política interligada com princípios de moralidade.

A busca de Rousseau pelas leis como podem ser, implica, por um lado, em alertar que os interesses comuns estejam acima dos interesses individuais, erro cometido por aquelas leis impostas pelo pacto injusto as quais fizeram dos homens escravos e desiguais. Por outro lado, apresentar aquelas que garantam, na vida civil, a liberdade, a igualdade e a participação, pois a lei é fruto da assembleia do corpo político que a determina e aquilo que deve ser seguido.

A construção por um ideal de governo que seja capaz de garantir os princípios naturais do homem é a preocupação preliminar de Rousseau no início do *O Contrato Social*. Ele destaca a qualidade da liberdade, mostra o problema do homem degenerado e busca apresentar a solução política ao fazer a seguinte afirmação: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. [...] Como veio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão” (O.C, III, 1964, p. 351).

Rousseau adverte que o processo de saída do estado de natureza é fruto da sociabilidade, que deixou o homem civil em situação de dependência e, ao mesmo tempo, mostra que o afastamento do homem de sua natureza humana o

descaracteriza. Por isso, é necessário encontrar as possíveis causas que o puseram em tal situação e, mais que isso, encontrar um sistema de governo que seja compatível com uma concepção capaz de assegurar a liberdade e a igualdade, por meio da participação na sociedade civil.

A característica natural a ser recuperada é a liberdade, mas não aos moldes do estado de natureza, como já foi observado no início desta pesquisa, e sim, uma liberdade convencional, fruto de um sistema de governo com princípios democráticos. Esse sistema de governo vincula uma forte relação entre a liberdade e a vontade geral²⁶, pois a democracia idealizada por Rousseau a partir de um pacto social, coloca os cidadãos numa situação de liberdade, por seguirem uma vontade geral que emana de sua própria vontade. Dessa forma, o pacto com bases democráticas, tal qual apresentado por Rousseau não aliena a liberdade dos indivíduos a qualquer força política estranha. Pelo contrário, tem como principal objetivo garantir e preservar a liberdade, a igualdade e fazer do cidadão um sujeito ativo no corpo político. Isso porque o pacto é estabelecido entre cada um e o corpo coletivo e não entre eles e alguém que lhes é estranho ou superior.

A democracia apresentada por Rousseau requer a participação ativa do cidadão junto ao corpo político, de tal forma que o contrato se justifica a partir do momento em que cada membro da sociedade, à medida que já é membro do corpo social em formação e do todo que, enquanto cidadão, já é parte, contrata consigo mesmo. Por isso, essa associação, fundamentalmente precisa ser regida por uma vontade que seja única e comum a todos. Para Rousseau, destaca Baczko, “[...] fazer uma escolha política é fazer um ato de autodeterminação moral, é confrontar seu ‘eu’ com a ‘vontade geral’, confirmar e intensificar sua unidade moral com o povo, com a totalidade social” (BACZKO, 1974, p. 376).

²⁶ Tomazeli observa a ligação existente entre a vontade geral e a liberdade: “Para Rousseau, a vontade geral é aquela que, por definição, é livre e orientada para o bem da comunidade, e nunca falha em sua missão porque é o próprio exercício da liberdade. Não há vontade geral quando a sociedade civil perde sua autonomia para fundar as leis da comunidade, determinando assim o seu destino. A liberdade é, em essência, a força motriz da vontade geral, que se determina pela preservação da autonomia do seu agir, ou seja, a vontade geral procura sempre a liberdade como estado de igualdade entre os homens, defendendo o princípio da equidade, contra as desigualdades a que tendem as organizações sociais, em seu desenvolvimento. A liberdade se realiza pela soberania da vontade geral no corpo político, e só existe através da unidade moral, por ele representado na comunidade. O mandato da vontade geral é sua autodeterminação, porque é livre para buscar o interesse público pelo recolhimento e pela representatividade da totalidade do corpo político” (TOMAZELI, 1999, p. 34).

Uma das inovações de Rousseau em relação à tradição se situa na sua reflexão sobre os princípios morais, pois vincula a moral e a política, destacando especialmente na obra *O Emilio*, que não se pode em hipótese alguma tratar separadamente política e moral, ou seja, que o desígnio político do cidadão, a busca de cada um para elevar-se acima de si mesmo, deve ser uma atitude moral. Para Rousseau isso se explica ao justificar que o ajustamento do homem à sociedade é resultado de uma convenção e não de uma ordem social natural. Dessa forma, o pacto social é para os contratualistas um instrumento político puramente artificial, fruto exclusivamente do querer humano. É por essa natureza artificial do pacto social que a sociedade se coloca como livre, e o cidadão se torna parte integrante do todo maior, por isso a ordem moral deve predominar. É o Estado civil que faz com que o cidadão, enquanto cidadãos, consideram-se “[...] como um só corpo terão uma única vontade. O que todos querem, cada um quer, a obra social então é perfeita: a vontade geral torna-se a vontade de todos” (GROETHUYSEN, 1983, p. 122). Nisso encontra-se a força da vontade geral, que expressa o interesse comum, formando assim a coesão social que garante a unidade do corpo político.

O Estado civil orientado pela eficácia da vontade geral é a condição que Rousseau apresenta como condição adversa da situação de dependência construída pelo “pacto injusto”, no qual os interesses particulares estavam acima dos interesses comuns. Já na sociedade civil, a liberdade consiste em obedecer às leis que os homens entre si se dão, bem como, na condição do cidadão fazer as leis, com a diferença de que, nesse nível de associação os interesses particulares estão subordinados aos interesses comuns, pois os associados asseguraram a independência em relação à vontade estranha. Segundo Derathé:

No seio da sociedade esta garantia só pode ser procurada na força do Estado, na autoridade absoluta do soberano sobre todos os membros, na subordinação das vontades particulares à vontade geral. Para permanecerem independentes uns dos outros os cidadãos devem necessariamente colocar-se sob a dependência do soberano, o qual, não fazendo nenhuma diferença entre eles, saberá mantê-los numa igualdade. (DERATHÉ, 1992, p. 229-230).

A teoria que dá fundamentação ao pacto social, regula com cuidado o confronto entre as vontades particular e geral, de tal forma que a vontade do cidadão, que é a vontade geral, se sobressai à vontade particular que é egoísta e não visa nem

à liberdade e nem à igualdade, por isso, a igualdade de direitos²⁷ e deveres passa a ser condição necessária da teoria de Rousseau para garantir os princípios de um sistema de governo calcado na democracia direta.

Outro aspecto determinante da teoria de democracia em Rousseau é a forma de adesão dos associados ao pacto social. A exigência peculiar é que o pacto social seja um ato voluntário e de consentimento unânime, de modo que, todo associado ao aderir à concepção contratual já esteja operando com liberdade e de igual forma com seus pares contratantes, pois é um acordo de todos e entre todos. Para Rousseau:

Existe uma única lei que, pela sua natureza, exige consentimento unânime – é o pacto social, por ser a associação civil o mais voluntário dos atos desse mundo. Todo homem, tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, a qualquer pretexto imaginável, sujeitá-lo sem o seu consentimento. Afirmar que o filho de um escravo nasce escravo, é afirmar que não nasce homem. Se, quando surge o pacto social, aparecer, pois opositores, sua oposição não invalida o contrato, apenas impede que se compreendam nele: são estrangeiros entre os cidadãos. Quando o Estado se institui, o consentimento encontra-se no fato de residir; habitar o território é submeter-se à soberania. (O.C, III, 1964, p. 440).

Para estabelecer uma associação capaz de garantir um sistema de governo embasado na democracia direta, nos moldes apresentados por Rousseau, faz-se necessário o consentimento dos associados, para que todos se sintam sujeitos dos processos decisórios, eminentemente das demandas do poder legislativo, proponente das leis que são expressão da vontade geral, ou seja, suas vontades comuns materializadas na lei garantidora da liberdade do cidadão.

Rousseau, ao idealizar um sistema de governo fundamentado na liberdade, na igualdade e na participação, antes de apresentar os termos do pacto, rejeita as teorias que legitimavam a origem do poder político na autoridade paterna e no direito do mais forte sobre o mais fraco. Ao partir da opção de defender princípios participativos e igualitários, ele critica outras formas de governo que legitimavam que a desigualdade é natural e que o poder político seria uma extensão da autoridade do pai sobre os filhos.

²⁷ Podemos afirmar que com a institucionalização do pacto social a igualdade natural ganha uma nova conotação ao se transformar em igualdade moral legítima. Polin observa que: “Acima e além da relativa igualdade natural e da relativa desigualdade natural dos homens, o pacto social estabelece uma nova ordem de relações humanas regidas por uma igualdade de direitos” (POLIN, 1964, p. 149).

O ponto de partida para Rousseau fazer a defesa de que é limitada a compreensão de que o poder político é uma extensão do poder do pai sobre os filhos é a família. O autor observa que na família os filhos só permanecem ligados aos pais por necessidade e, à medida que “[...] tal necessidade cessa, desfaz-se o liame natural” (O.C, III, 1964, p. 352). Mesmo assim se a união perdurar, não será por um condicionamento natural, mas por uma decisão voluntária. Para Derathé,

[...] a autoridade paterna é fundada sobre a natureza enquanto as crianças têm necessidade da proteção de seus pais para se conservar, mas além deste limite, quando se tornam homens, ela não subsiste, exceto pelo consentimento e por meio de um pacto. (DERATHÉ, 1992, p. 192).

Esse posicionamento de Rousseau é de suma importância para delinear seu sistema de governo, primeiro porque assim refuta a teoria do poder político da autoridade paterna e também a do direito do mais forte sobre o mais fraco e, segundo, porque constrói as bases de um governo calcado numa concepção de democracia. Desse modo, ele salvaguarda as duas principais bases de sua concepção de governo, ou seja, a liberdade e a igualdade. Ao mesmo tempo mostra que as teorias que defendem o poder político da autoridade paterna e o direito do mais forte sobre o mais fraco não levam em conta o princípio da liberdade e da igualdade e que, de modo algum, justificam que é natural um homem estar submisso ao outro.

O único caminho possível apresentado por Rousseau para se chegar a um pacto social legítimo e viável é por meio de uma convenção, na qual os sujeitos fazem isso de forma livre e igualitária, tornando-se sujeitos autônomos e participantes do processo político. Em conformidade com Rousseau: “Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima entre os homens” (O.C, III, 1964, p. 355). Portanto, todo tipo de submissão, seja pela força ou por qualquer outro meio semelhante, é contrária à natureza do homem.

De alguma forma, o pensador genebrino busca assegurar a liberdade convencional e a igualdade civil do homem, tendo em vista a garantia de um poder político embasado na soberania do povo em detrimento da soberania representativa do legislativo, pois é especialmente pela democracia direta que o cidadão se certifica que não abre mão da sua liberdade.

Ao apresentar seu sistema de governo, que abona o exercício da soberania pelo povo, Rousseau garante um dos princípios da natureza humana, que é a liberdade, até porque para o genebrino:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula a autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites. (O.C, III, 1964, p. 356).

Essa afirmação evidencia as condições fundamentais que Rousseau estabelece para garantir exclusivamente duas questões necessárias: primeiro, a necessidade de salvaguardar a liberdade civil; segundo, que isso só é possível garantindo um sistema no qual o povo assuma o exercício da soberania. Dessa forma o povo pode seguir sua própria vontade e não cumprir uma vontade que lhe seja estranha.

O pacto social demonstrado no *Contrato* tem como objetivo proporcionar que os cidadãos sejam capazes de reger-se pelas suas próprias forças, em que as deliberações comuns expressas na lei os determinem como sujeitos que asseguram sua participação efetiva e decisória nas deliberações do poder legislativo. Por isso, a forma de democracia idealizado por Rousseau faz do homem, na República, um cidadão de decisões, protagonista de suas perspectivas políticas. Também salvaguarda o homem de vender-se à escravidão, pois uma vez escravo, deixa de ser homem e, por conseguinte, não possui direitos, somente deveres.

A ideia de democracia apresentada por Rousseau exige do homem diversas mudanças políticas, pois o pacto social visa a criar as condições jurídicas para tal sistema de governo. A mais importante é a mudança da legítima da liberdade natural à liberdade convencional. Ele concebe uma efetiva transformação do homem, que abandona o estado de natureza, e adentra no estado artificial, movido pela razão, politicamente articulado. Essa mudança do estado de natureza para o estado civil é o passo determinante para a ideia de governo construído por Rousseau:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava [...]. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza ganha outras de igual monta [...]. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural [...] o que ele ganha é a liberdade civil. (O.C, III, 1964, p. 364).

Em seu sistema de governo, Rousseau é enfático e direto ao apresentar os fundamentos do pacto social. Propõe um pacto constituído por princípios e leis que permitam a cada cidadão reconhecer as exigências da liberdade e da igualdade. Sua concepção de democracia traz consigo a segurança da garantia da liberdade e da igualdade: “Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, e qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade” (O.C, III, 1964, p.391).

As ligações necessárias entre a democracia e os fundamentos do pacto social, que são a liberdade e a igualdade, são necessárias para garantir os princípios da natureza humana, que por “natureza” os homens estão dotados, mesmo assumindo princípios de organização política num estado civil. Para tanto, o caminho apresentado é encontrar uma concepção de pacto social, concebido de tal modo que os homens possam se unir em sociedade, sem abdicarem de suas vontades comuns. Ou seja, Rousseau pensa sobre as condições jurídicas e políticas de um pacto no qual os homens possam, ao mesmo tempo, manter sua autonomia e garantir sua liberdade e igualdade.

É no início do *O Contrato Social* que Rousseau evidencia que a grande questão a ser enfrentada é a contradição que a sociedade estabeleceu entre a liberdade original e a condição de escravidão em que se encontra, fruto de um pacto injusto no qual os interesses particulares estavam acima dos interesses comuns, estabelecendo uma forma de governo que degenera a natureza humana, autoritário, produtor de escravidão e guerra.

Na construção do pacto social Rousseau apresenta uma formulação diferente daquela que criticou no pacto injusto, pois busca a conjugação de esforços que potencializem um sistema de governo democrático. Para tal intento busca encontrar: “[...] uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só

obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (O.C, III, 1964, p. 360).

O que acontece nessa forma de associação apresentada por Rousseau é que sua configuração concentra as forças disponíveis, tendo em vista que os homens não podem criar outras forças para além daquelas que eles próprios possuem. À medida que os cidadãos constituem livremente o pacto social e transferem seus direitos à comunidade, eles garantem a plena realização de seus direitos e deveres,²⁸ bem como asseguram sua liberdade, igualdade e a participação efetiva no corpo político.

O pacto social é de natureza particular, dado que se fundamenta e se estabelece a partir de uma convenção que deve ser efetivada entre os particulares e o público, que resulta na composição do corpo político, constituído pelos particulares associados. Ao apresentar essa concepção de pacto social, Rousseau está atento ao problema da submissão da vontade a terceiros/outrem, criticado por ele na sociedade civil, que acarretou numa forma de governo calcado na submissão de uns para com outros. Sobre esse problema particular, no *Emílio*, Rousseau chama atenção:

[...] teremos o cuidado de sempre lembrar que o pacto social é de uma natureza particular e própria somente a ele mesmo, na medida em que o povo só contrata consigo mesmo, isto é, o povo em bloco como soberano com os particulares como súditos. Essa condição é causa de todo o engenho e de todo o funcionamento da máquina política e sozinha torna legítimos, razoáveis e inofensivos compromissos que, sem isso, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos mais enormes abusos. (ROUSSEAU, 2004, p. 682).

O contrato é de tal modo constituído que aquele que descumpre as suas cláusulas fundamentais não prejudica a não ser a si mesmo, pois cada um, dando-se completamente a toda comunidade, participa em condição de igualdade, não interessando a ninguém tornar-se oneroso aos demais membros do corpo político. A concepção de pacto social idealizado por Rousseau ganha legitimidade com uma única cláusula, que não deixa de ser o fundamento necessário às bases de sua concepção de sistema de governo democrático, apresentada nos seguintes termos:

[...] a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais. (O.C, III, 1964, p. 360/361).

²⁸ De acordo com Audi: “Implica que o cidadão substitua o “eu quero” pelo “eu preciso”, que se desdobra num “eu devo”, expresso no assentimento à vontade geral” (AUDI, 2006, p. 823).

O ideal de pacto social apresentada no *O Contrato Social* exige um tipo de alienação que deve ser “horizontal”, ou seja, que se constitua em um corpo político que prime pela igualdade entres seus membros, além de ser uma concessão voluntária dos direitos pessoais para o bem comum: “[...] a cláusula fundamental é a alienação dos direitos de cada associado em favor da comunidade, alienação que por ser total estabelece a igualdade formal para todos e assegura a liberdade de cada um ao ser protegida pela força da comunidade” (SÁNCHEZ, 1994, p. 46).

O propósito da alienação total²⁹ incorre na condição de que cada membro do corpo político se dá a todos, ao mesmo tempo em que não se dá a ninguém de forma particular. Dessa forma o autor salvaguarda a força comum, pois cada um se oferece livremente a essa força comum que não deixa de ser uma segurança de todos. A isso ele agrega todos numa condição de igualdade, de tal forma que as normas do pacto social só podem ser válidas se todos os associados se encontrarem sob as mesmas condições. À medida que todos aceitam as condições impostas pelo pacto ninguém pode rezingar sobre o cumprimento das leis pactuadas, não podendo ser seu próprio juiz em caso de conflitos (MARUYAMA, 2005, p. 450).

Uma vez que a tese da alienação total exige que cada cidadão se dê totalmente à associação constituída pelo pacto social, pode-se levantar a seguinte questão: como é possível ao cidadão ser livre se precisa alienar totalmente seus direitos individuais? Esse problema se resolve assegurando uma associação que acoberte tanto a individualidade como a associação, nas palavras do próprio Rousseau:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o Contrato Social oferece. (O.C, III, 1964, p. 360).

A perspectiva da alienação apresentada por Rousseau é a base de sustentabilidade para sua concepção de governo, pois é só assim que o cidadão não

²⁹ Sobre o significado da alienação total e suas tendências Silva escreve: “A perspectiva da alienação proposta por Rousseau, a partir do pacto social, é a de suspender toda possibilidade de dependência entre os indivíduos, assegurando a cada um, em sua união com todos, que obedeça somente a si próprio. Isto aponta para uma dinâmica que tenta conciliar duas tendências antagônicas: a dependência da vida social com a independência da vida natural” (SILVA, 2005, p. 321).

será sujeitado a cumprir vontades alheias à sua própria vontade. Nos termos em que o pacto social é feito e a alienação total é apresentada, é assegurada a cada associado a participação efetiva nas decisões legislativas, tendo em vista o interesse comum de todos. O não estar sujeito à vontade de estranhos, mas unicamente à sua própria vontade, faz com que, “[...] cada um dando-se a todos não se dá a ninguém”³⁰ (O.C, III, 1964, p. 360). Com isso, Rousseau, anula qualquer tipo de representação no poder legislativo e o povo passa a ser seu próprio representante direto. Em hipótese alguma o povo pode abrir mão do poder comum e delegá-lo a terceiros. Eis a justificativa para que o Pacto seja estabelecido entre o público e o particular.

É com a teoria da alienação total que Rousseau garante que o cidadão aliene seus direitos a si mesmo e não em favor de terceiros. A alienação não significa a renúncia dos direitos porque o cidadão ganha o equivalente a tudo o que perde, além de adquirir mais força para conservar o que já tem (O.C, III, 1964, p. 361). A questão posta não está em destruir os princípios naturais, mas em convertê-lo em direitos convencionais, em decorrência da participação ativa do cidadão no processo político.

Como já foi observado, a concepção de democracia direta em Rousseau volta-se, principalmente, para um dos princípios naturais e fundamentais para o homem que é a liberdade. Por isso, o pacto social tem a diligência de fazer a mudança da liberdade natural para a liberdade convencional, conforme ele esclarece na obra *Do Contrato Social*: “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 ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui” (O.C, III, 1964, p. 364).

O ideal de pacto social que apresenta o sistema de governo democrático é garantidor da liberdade civil na qual o cidadão torna-se autônomo e pode instituir para si mesmo as leis que na condição de súdito ou particular deverá obedecer: “[...] quando se respeita este contrato, o homem adquire mais do que tinha, incluindo a garantia de sua própria liberdade. Dado que o principal direito natural do homem é a liberdade” (SÁNCHEZ, 1994, p. 47-48).

O pacto social, sendo um mecanismo de cunho político, construído de forma racional e aderido por unanimidade por seus membros, apresenta efetivamente a

³⁰ A frase: “dando-se a todos, não se dá a ninguém”, fez suscitar inúmeras críticas de vários comentaristas de Rousseau, por exemplo, Isaiah Berlin no seu livro intitulado: *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*, chega a afirmar que “Esta fórmula célebre, embora evocativa, é tão obscura e misteriosa hoje como no passado” (BERLIN, 2005, p. 69).

garantia e a legitimidade dos direitos dos contratantes. Antes dele não há assegurado nada de maneira formal, motivo esse que permite a concretização de uma troca vantajosa:

[...] é falso que no Contrato Social haja por parte dos particulares qualquer verdadeira renúncia, que sua situação, por efeito desse contrato, se torna realmente preferível à que antes dele exista, e, em vez de uma alienação, não fizeram senão uma troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por um outro melhor e mais seguro, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar a outrem pela segurança própria, e de sua força, que outras podiam dominar, por um direito que a união social torna invencível. (O.C, III, 1964, p. 375).

O pacto social assegura, como consequência dessa troca, os direitos políticos que garantem ao cidadão a obediência à vontade geral, sendo, dessa forma, o precursor de suas próprias vontades comuns. O pacto social também é responsável por livrar o homem da obediência à vontade de outrem. Rousseau estabelece a seguinte fórmula para que o pacto social demonstre suas concepções de um sistema de governo fundamentado numa democracia direta, fazendo do cidadão sujeito das deliberações políticas: “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” (O.C, III, 1964, p. 361).

Uma das exigências imprescindíveis do pacto social é que cada súdito se deixe guiar pela vontade geral que é sua vontade, como é a mesma vontade de qualquer outro membro da associação. Por isso, a obediência à vontade geral não depende do livre-arbítrio, mas de seguir uma vontade orientada que visa ao bem comum de todos. Diante disso surge um questionamento: Quem é responsável pela vigilância do cumprimento dos preceitos da vontade geral? Rousseau é enfático sobre esse problema e delega ao governo³¹ a vigilância da aplicação da lei que é a expressão da vontade geral:

³¹ No Livro III de *O Contrato Social*, Rousseau, define o que entende por governo: “Que será, pois, o governo? É um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para suas mútuas correspondências, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil quanto política. Os membros desse corpo chamam-se magistrados ou *reis*, isto é, governantes, e o corpo em seu todo recebe o nome de *príncipe*. (O.C, III, 1964, p. 396). Ou ainda, o governo é “pura e simplesmente uma comissão...na qual, como meros funcionários do soberano, os governantes exercem em seu nome o poder de que eles os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver”. (O.C, III, 1964, p. 396).

A fim de que o pacto social não represente um formulário vazio, compreende e tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo o corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. (O.C, III, 1964, p. 364).

Esse é mais um procedimento apresentado no pacto que mostra as características de governo idealizado por Rousseau, colocando a força no bem comum, numa vontade comum que seja capaz de assegurar o não seguimento de um poder arbitrário, mas um poder que emana da soberania popular. Portanto, o pacto faz dos cidadãos sujeitos ativos nos procedimentos político-legislativos, pois escolhem, pelo seguimento da lei, aderir a uma vontade que não é alheia a sua vontade, mas que se expressa no interesse comum de todos que a cumprem como forma de regular suas ações. Assim,

Esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. (O.C, III, 1964, p. 361).

A concepção de um governo democrático estabelecido por Rousseau está embasada numa forma de associação em que o eu particular é infundido no todo, sem perder a característica da individualidade que é assegurado pelo pacto social. Esse sistema de governo, tendo a força comum como centro, passa a ser a unidade que segue a própria vontade expressa no eu comum. Para isso, é fundamental que todos coloquem sua pessoa e todo seu poder sob a “suprema direção da vontade geral”. No lugar da pessoa particular de cada contratante nasce um corpo moral e coletivo, composto por seus membros, que adquire sua unidade, ou “seu eu comum, sua vida e sua vontade”. Para isso, assim Rousseau constitui a distinção dos desígnios do Estado civil:

A pessoa pública que aparece da união de todos os cidadãos é denominada por Rousseau de República: Estado quando passivo; Soberano quando ativo; Potência em relação a outros corpos políticos. Já, os contratantes coletivamente ganham o nome de povo, em particular chamam-se cidadão, enquanto participantes da autoridade soberana, e súditos enquanto subordinados às leis do Estado. (O.C, III, 1964, p. 362).

Rousseau constrói de tal forma sua concepção de democracia que o ato de associação oriundo do pacto social, incide para que cada cidadão assumam um

compromisso recíproco entre “o público e os particulares”, sendo que cada indivíduo, por esse compromisso, estabelece uma relação que acontece em duas vias: “[...] como membro do soberano em relação aos particulares e como membro do Estado em relação ao soberano” (O.C, III, 1964, p. 362).

A principal questão atacada por Rousseau ao construir essa forma de corpo político é de ele não dar margem para a existência de um governo que tenha suas bases num modelo de representação política, pois, no momento em que o povo se dá representante, este deixa de ser povo e não consegue garantir as suas vontades. Uma vontade não se representa. “Ninguém pode querer por um outro” (NASCIMENTO, 2006, p. 198). Por isso, Rousseau busca garantir um sistema de governo embasado na democracia direta, no qual o poder soberano é constituído pelos contratantes que o compõem e, com isso, garantem a diligência de seguir apenas seus objetivos e vontades comuns, não sendo submissos a vontades estranhas às suas próprias.

O pacto social, proponente de uma democracia direta, tal qual apresentado por Rousseau, constitui o cidadão como sua própria autoridade, construtor de sua própria lei e seguidor de sua própria vontade que é a vontade geral. Além do mais, coloca-lhe na situação de um cidadão participativo e que assegura sua liberdade, além de lhe garantir uma característica essencial que é a condição de igualdade perante a lei entre os cidadãos:

[...] o pacto social estabelece entre os cidadãos tal igualdade, que eles se comprometem todos às mesmas condições e deveres todos gozam dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de modo que o soberano conhece unicamente o corpo da nação e não distingue nenhum dos que a compõe. (O.C, III, 1964, p. 374).

A garantia da democracia direta está ligada à garantia da liberdade convencional, depende da igualdade entre os cidadãos e é movida pela participação ativa dos membros do corpo político na tomada de decisões. Para isso, é necessário apresentar os meios idealizados por Rousseau que dão sustentabilidade à concepção de democracia direta, tais como: constituição e forma do poder soberano, a vontade geral que é expressão da vontade do corpo político constituído, a lei a ser seguida por ser determinada pela vontade geral que é a vontade comum e o papel fundamental do legislador que colabora com o povo para se chegar à vontade geral que transparece nas leis.

4.2 A SOBERANIA POPULAR, A VONTADE GERAL, A LEI E O LEGISLADOR

O pacto social levou os homens a se unirem para constituir um governo comum de auto regência – que os coloca na qualidade de cidadãos que encontram no interior da associação civil um governo na qual seguem sua própria vontade, expressa na vontade geral que é a lei constituída. Na sequência, há a necessidade de se esclarecer as condições de legitimidade dessa forma de associação convencional produzida pela construção do pacto social que se rege por um sistema de governo democrático.

A concepção do pacto social imprime uma relação muito próxima entre duas instâncias, que é a relação necessária entre o homem e a lei. Essa relação expressa a ordenação das vontades de forma institucional. Mas, essa forma de associação traz consigo alguns problemas a serem enfrentados, tais como: É possível constituir um governo comum que se auto rege por meio das leis? A quem se deve obedecer? Quem são os sujeitos responsáveis pela formulação das leis? Afinal, o que é e como se chega a uma lei? Essas são as dúvidas que se busca esclarecer no decorrer da pesquisa.

No *Tratado sobre a economia política*, Rousseau problematiza a relação entre a constituição de um sistema de governo democrático com sua concepção de liberdade a partir de uma obediência orientada:

Por que arte inconcebível é possível encontrar um meio de submeter os homens para os tornar livres; como se pode fazer que eles obedeçam e que ninguém comanda; que eles sirvam sem terem senhor; que sejam tanto mais livres, com efeito, que, sob uma aparente sujeição, ninguém nada perca de sua liberdade senão de não prejudicar a um outro. (O.C, III, 1964, p. 248).

A concepção de democracia direta apresentada por Rousseau traz consigo o elemento forte da lei constituída. Ela passa a ser a garantia que assegura ao indivíduo a possibilidade da vivência política que assegure a participação direta dos membros do corpo político no seguimento de uma vontade geral e comum e não de uma vontade estranha. Igualmente, possibilita a conciliação da obediência à lei como meio para

assegurar a liberdade e a igualdade do indivíduo. Tudo isso, acontece a partir da noção de soberania, legitimada pela vontade geral, que não deixa de ser um acordo feito entre indivíduos.

A noção principal que sustenta a concepção de democracia direta em Rousseau é a de soberano. Além de ela ser fundamental para entender o pacto social, constitui-se a partir da união do povo enquanto ativo. Sua importância consiste no fato de que a legitimidade do poder instituído depende, exclusivamente, desse conceito de soberania. No *O Contrato Social*, Rousseau concebe o sistema político de tal forma que o povo é o seu próprio soberano, ou seja, o poder fica assim garantido para o povo e pelo povo.

A figura do soberano emerge da união do povo enquanto ativo, que objetiva salvaguardar o poder nas mãos do corpo político constituído, sem submeter-se a qualquer poder alheio. Com isso, Rousseau rechaça qualquer possibilidade de uma forma política que crie dependência³² pessoal e que o povo se dê representante, pois a vontade não se pode representar em hipótese alguma. Isso só é assegurado a partir do momento em que o indivíduo se submete às leis e não à obediência de algum homem ou à vontade alheia à sua, pois precisa obedecer à vontade pública que se expressa na própria vontade. Dessa forma, ao se representar a si próprio o cidadão garante seu poder de governo, já que dar-se em representação é o mesmo que anular sua própria vontade e delegar a outrem o poder de se autorreger.

Ao apresentar esse estilo de soberania popular Rousseau está convicto de que a participação do cidadão à soberania não é uma submissão a uma vontade estranha, muito menos se constitui em dependência de um poder estranho. Dessa forma, o poder comum constituído não corre o risco de ser representativo. Ele somente correria tal risco se viesse a “abrir mão” de sua vontade, tornando-se submisso a uma vontade estranha a sua. Para Rousseau o soberano é a união dos cidadãos engajados no pacto social - só pode agir em consonância com a vontade geral, impedindo que haja entre os membros do corpo político qualquer tipo de dependência pessoal. Desse modo, o interesse do soberano nunca poderá ser contrário ao dos súditos porque o ato de associação produz um “corpo moral e coletivo”.

³² De acordo com Vinh-De, Rousseau afirma que para levar uma vida livre, é preciso que o homem esteja livre de toda dependência. Entretanto, Rousseau especifica: é preciso que se esteja livre de toda dependência dos homens (VINH-DE, 1991).

O resultado dessa forma de associação, que culmina no ideal de democracia direta em Rousseau, assegura ao cidadão os princípios da liberdade e da igualdade convencional, conforme Fortes:

A ordem política é, na sua essência, uma ordem moral e convencional caracterizada pela liberdade e igualdade de cada um dos membros que a compõe. Entre os fatores que compõem esta totalidade – a parte e o todo – prevalece uma certa ordem, uma certa hierarquia necessária que é a melhor possível: para que a liberdade de cada parte e a sua igualdade sejam garantidas é necessário que as partes se subordinem ao todo, que as pessoas físicas estejam subordinadas à pessoa moral. O corpo político é, assim, a totalidade na qual pessoas físicas estão submetidas à pessoa moral. (FORTES, 1976, p. 90).

Rousseau constrói de tal forma seu sistema de governo democrático que a relação entre as partes e o todo seja harmoniosa, desde que as partes (constituída por cada cidadão na sua unidade enquanto tal) entregue-se espontaneamente ao todo (constituído pelo corpo político enquanto poder comum constituído). Por isso, o pensador genebrino salvaguarda a força da vontade geral que é a força do todo sobre as partes, mesmo que deliberada pelas partes que se representam na vontade comum, de modo que os associados possuam e sigam uma única vontade, garantindo a liberdade vinculada à igualdade³³.

A vontade única é a vontade geral, que tem uma importância singular na teoria do genebrino porque é algo que adentra no mais profundo da concepção política do cidadão e se relaciona, não menos, com suas ações do que com sua vontade. Isso sinaliza o sistema de governo democrático escolhido pelo genebrino, no qual vários cidadãos reunidos numa assembleia consideram-se um só corpo, tendo uma única vontade comum que expressa a vontade constante de todos os membros do Estado.

O conceito de vontade geral em Rousseau sempre foi questionado por diversos de seus leitores críticos e interpretado de diferentes maneiras. Cabe perguntar o que é essa vontade geral e quais são os meios que o autor apresenta para alcançá-la? Além disso, esclarecer sua relação com o sistema de governo - democracia direta.

O ponto de partida para essa análise é que a vontade geral não pode ser confundida com a vontade da maioria, pois Rousseau esclarece isso na obra do O

³³ Sobre a importância da igualdade jurídica diante da lei no pacto social de Rousseau, escreve Gruppi: “A afirmação da igualdade é fundamental para Rousseau. O homem só pode ser livre se for igual: assim que surgir uma desigualdade entre os homens acaba-se a liberdade” (GRUPPI, 1980, p. 18).

Contrato Social ao fazer a distinção entre as diferentes vontades. Para o autor: “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” (O.C, III, 1964, p. 371). Dessa forma, só é possível chegar à vontade geral quando houver um consenso estabelecido entre as vontades particulares dos cidadãos que assegure que o corpo político constituído chegue ao bem comum. Contudo, é importante salientar que a vontade geral em hipótese alguma anula a vontade particular, ou seja, enquanto sujeito ele tem a vontade para consigo mesmo e, enquanto cidadão, segue a vontade geral como ponto em comum das vontades dos cidadãos, está em vista do bem comum.

Outra exigência para se chegar à vontade geral, segundo Coletti, é que é indispensável que: “[...] ao deliberar, o povo esteja suficientemente informado e que não haja, entre os cidadãos, qualquer forma de comunicação. A união entre entendimento e vontade resulta das ‘luzes públicas’” (COLETTI, 2006, p. 143). Uma das preocupações essenciais de Rousseau para chegar à vontade geral é a busca por silenciar as paixões desordenadas que visam aos interesses egoístas e particulares. Nesse sentido, o exercício que deve ser feito pelo cidadão ao fazer sua deliberação, deve ser pelo seu voto/voz na assembleia, para atingir a vontade geral que seria de acordo com o bem comum: “[...] só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme a vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo” (O.C, III, 1964, p. 383). A voz e o sufrágio são as únicas formas que os cidadãos têm para proclamar suas decisões, dando ao povo constituído o poder de ser seu próprio soberano, pois é ele o definidor e legitimador último da lei ao ser o único constituinte do poder legislativo, poder que em hipótese alguma pode pertencer a outrem, senão ao povo. Mas quais são as características desse soberano?

No *O Contrato Social* Rousseau caracteriza o soberano como sendo:

[...] formado tão-só pelos participantes que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles, e, conseqüentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os membros, e veremos, logo a seguir, que não pode também prejudicar a nenhum deles em particular. (O.C, III, 1964, p. 363).

O pacto social é de tal forma articulado, que suas cláusulas fazem com que o interesse do soberano não possa ser contrário ao dos súditos, até porque a

associação constituída politicamente produz um “corpo moral e coletivo”. É exatamente essa relação entre o poder soberano e os súditos que garante que os indivíduos sejam orientados e obedeçam apenas à vontade única, que é a vontade geral.

O soberano, por orientar-se e deliberar somente a partir de vontades comuns e gerais e os súditos por se reconhecerem na vontade geral como sua própria vontade, devem submeter-se à vontade geral. Rousseau, no *Emílio*, destaca:

[...] o soberano só pode agir através das vontades comuns e gerais, seus atos só devem igualmente ser objetos gerais e comuns; daí se segue que um particular não poderia ser lesado diretamente pelo soberano sem que todos o fossem, o que seria impossível, já que seria querer fazer mal a si mesmo. Assim, o Contrato Social não tem outro fiador da força pública. (ROUSSEAU, 2004, p. 681).

Para Rousseau o soberano só pode agir levando em conta as vontades comuns e gerais, essa deliberação do pacto social impede que o soberano possa prejudicar um indivíduo enquanto tal, pois suas ações devem levar em conta objetos gerais e comuns. O que lhe garante esse desígnio é o que ela representa e sua finalidade, que é sempre a expressão da vontade geral que visa ao bem comum. Por isso, a missão do soberano é criar as leis.

A partir da ligação existente entre a lei com o soberano e o súdito mostra-se a forma de concepção de Estado apresentado por Rousseau, a democracia direta. Essa ligação garante que o poder esteja sempre na mão de um corpo constituído, que é o povo, e não nas mãos de um poder estranho que lhe seja alheio.

Rousseau pensa a soberania de tal forma que ela só tenha legitimidade no corpo dos associados, dotada de duas características imprescindíveis: a indivisibilidade e a inalienabilidade. Para Derathé: “Rousseau não se contenta em afirmar, como tantos outros antes dele, que a soberania tem sua origem no povo, ele sustentava, além disso [...] que o povo deve conservar para si o exercício da soberania. É um direito inalienável” (DERATHÉ, 1978, p. 117).

Tanto a indivisibilidade como a inalienabilidade da soberania apresentam a mesma finalidade para a concepção de democracia em Rousseau: o povo não pode transferir e nem abdicar de sua soberania. Mas quais são as razões que exigem que a soberania tenha as características de indivisível e inalienável? A resposta está nas palavras do próprio Rousseau, porque: “[...] a soberania, não sendo senão o exercício

da vontade geral, jamais pode alienar-se, e o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode ser transmitido, a vontade não pode” (O.C, III, 1964, p. 368). E prossegue o autor: “A soberania é indivisível pela mesma razão que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte” (O.C, III, 1964, p. 369). Eis as razões pelas quais o povo, em hipótese alguma, poderá abdicar de sua soberania.

Na visão de Coletti, Rousseau constrói um sistema de governo democrático cuja relação existente entre a soberania com a vontade geral e a lei deve ser muito estreita:

Soberania é, então, o poder ou a força legislativa. Como ela consiste no exercício da vontade geral e a vontade geral se expressa nas leis, conclui-se que o povo é soberano quando faz as leis. É no exercício da soberania que o povo realmente é livre porque exerce sua vontade legislativa. (COLETTI, 2006, p. 111).

A democracia para Rousseau funde-se na estreita relação entre a soberania e o exercício da elaboração das leis. Essa relação proporciona que a soberania seja assegurada pelo e para o povo, pois é só desse modo que o povo segue sua própria vontade expressa na lei. Caso contrário, o povo sem sua soberania, ou perdendo-a o Estado extingue-se. Sobre isso, Rousseau é bem direto: “Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político” (O.C, III, 1964, p. 369).

A relação estreita entre a soberania com a vontade geral e a lei nada mais é que o exercício do legislativo. Isso garante com que o soberano só possa agir orientado pela lei que resulta da expressão livre do corpo político que chega a origem da vontade geral. O exercício legislativo assegura que a lei vise o bem comum em benefício de todos, sem conceder vantagens a particulares. Sobre isso, Bobbio destaca que,

[...] a soberania exprime uma racionalidade substancial, ou, melhor, exprime a moralidade, por pertencer à vontade geral que opõe à vontade particular, por ser a expressão direta da vontade dos cidadãos, quando estes buscam o interesse geral e não o particular, isto é, quando atuam moralmente e não de forma utilitarista. (BOBBIO, 2007, p. 1183).

O que faz com que o sistema de governo de Rousseau seja democrático é que a soberania é expressão do corpo político constituído, ou seja, o povo. O próprio povo é a máxima autoridade que faz suas leis, se autodetermina, ele é sua própria autoridade/soberano. Por isso, para o pensador genebrino a construção da soberania se completa com a lei, que é a expressão da vontade geral. Como expressão dessa vontade geral que visa ao bem comum, a lei passa a ter um papel fundamental na dinamização do sistema de governo democrático. Mas afinal, o que é a lei? O próprio Rousseau põe-se essa questão e apresenta sua definição:

Mas que será, finalmente, uma lei? [...] quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que se estatui. A esse ato dou o nome de lei. (O.C, III, 1964, p. 378).

A lei do pacto social apresentado por Rousseau traz consigo dois atributos essenciais que dão sustentabilidade ao Estado de governo democrático. O primeiro mostra que a lei deve visar ao bem comum, ou seja, as vontades comuns devem estar eminentemente acima das vontades particulares; o segundo é que a lei deve ter um caráter universal e tratar todos de forma igual perante a normatização do legislativo. Na sexta *Carta Escrita da Montanha*, Rousseau afirma que a lei é como “[...] uma declaração pública e solene da vontade geral, acerca um objetivo de interesse comum” (ROUSSEAU, 2006, p. 320). Já, no *Discurso sobre a economia política* Rousseau a define como aquela “[...] voz celestial que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, ensinando-o a agir de acordo com as regras do seu próprio julgamento, e a não se conduzir de forma inconsciente consigo mesmo” (ROUSSEAU, 2003, p. 11). Fica evidente que para Rousseau deve haver uma relação muito estreita entre a lei com cada membro do corpo político, de tal sorte que ela guie as ações individuais e comuns.

A relação de dependência comum à lei é a única razão legal para toda a dependência social. Entretanto, quando existir alguma obediência de outro tipo é sinal de que todos estão corrompidos ao submeter-se à vontade de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos que nada mais é do que uma união de indivíduos (CASSIRER, 1999, p. 58).

O único poder imbuído de legitimidade para Rousseau é aquele que exerce o princípio da vontade geral e comum, que visa ao bem comum, sobre as vontades individual. Para que isso se efetive é necessário que cada indivíduo seja um membro ativo e participante do corpo político no exercício da vontade geral. Eis aí mais uma característica forte da forma de um governo democrático em Rousseau. É por isso que uma lei não pode privilegiar nem prestigiar a nenhum indivíduo e o papel do Estado, ao invés de legitimar a desigualdade física entre os homens, estabelece a igualdade moral e legítima entre eles (O.C, III, 1964, p. 367).

A lei caracteriza-se como promotora da liberdade e da igualdade, que visa ao bem comum e exige do cidadão a participação efetiva no corpo político. Esses atributos diferenciam a lei do pacto social da lei apresentada pelo pacto dos ricos. A lei no pacto social apresenta um objetivo comum, cujos beneficiados e os deveres são iguais perante a mesma; já, a lei do pacto dos ricos visa à satisfação dos interesses egoístas e particulares e, beneficia uma parte da sociedade em detrimento dos demais. Por isso, a lei enquanto lei é um ato da vontade geral e se apresenta a todos os cidadãos: “[...] do mesmo modo que uma vontade particular não pode representar a vontade geral, esta, por sua vez, muda de natureza ao ter objetivo particular e não pode, como geral, pronunciar-se nem sobre um homem, nem sobre um fato” (O.C, III, 1964, p. 374).

Pela via da participação, com o objetivo de assegurar a liberdade e a igualdade, a lei no pacto social visa a ser a expressão da vontade conjunta dos cidadãos para o exercício da democracia direta, salvaguardando o interesse público. Desse modo, somente àqueles que se associam compete regulamentar as condições que os regem. Por isso, a liberdade não se dá apenas pela obediência da lei, mas também apresenta um outro elemento fundamental que é a necessidade do cidadão fazer as leis, que se expressão numa condição de autonomia.

Diante disso, surge um problema para ser esclarecido: Como se chega ao entendimento da vontade no corpo político? Qual o discernimento necessário para se chegar à vontade geral? Quem é o sujeito mediador para se chegar à vontade geral? Para responder tais questões, recorre-se ao que Rousseau institui como legislador, a quem compete expressar a vontade do corpo político, constituindo-se, assim, numa espécie de guia para a elaboração da lei. Rousseau sentiu a necessidade de instituir um legislador para resolver o problema da relação entre a lei e a vontade geral, tendo em vista que:

Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si mesmo nem sempre o encontra. (O.C, III, 1964, p. 380).

O legislador se apresenta como um colaborador do povo que facilita ao mesmo chegar à vontade geral. Na verdade, a preocupação de Rousseau ao instituir um legislador como guia do povo é para resolver a problemática decorrente do desejo de dar legitimidade à vontade geral ao invés da vontade particular. Diante disso, cabe ao legislador ajudar o povo a buscar o bem comum, mesmo que ele nem sempre seja perceptível pelo povo.

Rousseau apresenta um legislador que seja capaz de detectar a vontade geral do corpo político instituído e esteja atento para perceber a vontade comum que surge da assembleia do povo. Dessa forma, a figura do legislador é uma pessoa “divinamente inspirada”. Na obra *O Contrato Social*, Rousseau apresenta as características do legislador, como sendo uma pessoa:

[...] de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós. (O.C, III, 1964, p. 381).

Os leitores de Rousseau interpretaram de diversas formas a figura do legislador, pela complexidade com que é apresentada sua função na obra *O Contrato Social*.

O legislador é caracterizado como um ser superior, que tem o dom de perceber a vontade geral do corpo político constituído, um homem quase extraordinário no Estado. No entanto, ele não é governante ou representante do povo, pois Rousseau é taxativo em não admitir a representação ao nível da soberania e no legislativo, porque no “[...] momento que um povo se dá representantes, não é mais livre, não existe mais” (O.C, III, 1964, p. 431).

A não representação no poder legislativo está extremamente vinculada à garantia da liberdade, da igualdade e da participação dos cidadãos. A tarefa do legislador, que não é o soberano nem representante do povo, é de ajudar a levar os cidadãos a uma vontade geral, que se concretize na lei, que somente pode ser legitimada por quem a obedece. Dessa forma, aquele que obedece à lei, o faz por livre e espontânea vontade, pois cumpre algo que ele mesmo se propôs, tornando-se um cidadão livre.

O papel do legislador no sistema político de democracia apresentado por Rousseau é unicamente vinculado à elaboração de leis. Mas não é sua função, em hipótese alguma, autorizar e/ou promulgar as leis, papel exclusivo do povo em assembleia. Com isso, o legislador é apenas um facilitador para que o povo chegue à vontade geral. Uma vez cumprida sua função, o mesmo deve se retirar ou voltar à condição de cidadão, cumprindo apenas uma função momentânea e particular, mas não de decisão final, pois é o povo o detentor exclusivo do poder de proclamar o meio que pretende seguir. Por isso:

O legislador não tem, ou não deve ter, nenhum direito legislativo e o povo mesmo não pode, ainda quando o quisesse, despojar-se desse direito incommunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral pode obrigar os particulares e não podemos nunca nos assegurar de que uma vontade particular é conforme à vontade geral senão depois de tê-la submetido aos sufrágios livres do povo. (O.C, III, 1964, p. 383).

É por esse motivo, que o poder legislativo pertence, exclusivamente, ao povo e a função do legislador não pode ser vista como permanente, de igual forma não pode se colocar em nível superior ou inferior ao dos cidadãos, mas em condições de igualdade diante das cláusulas e exigências apresentadas pelo pacto social.

Uma das exigências postas por Rousseau ao legislador é a de ele fazer com que o eu particular e absoluto se modifique em uma unidade comum: o legislador é aquele que ousa empreender, com capacidade, mudar a natureza humana, transformando cada indivíduo, por si mesmo, de um todo perfeito e solidário em parte de um todo maior do qual, de certo modo, este indivíduo recebe sua vida e seu ser. Por isso, ao legislador compete também proporcionar que todos os membros do corpo político cheguem a uma vontade e um interesse comuns, que se concretizam na elaboração e na obediência da lei proposta por eles mesmos. A tarefa do legislador é, em essência, a de criar um sentimento de lealdade e destino comum, para unir essas pessoas não-relacionadas, de modo que o “jugo da felicidade pública” seja sentido por cada um como condição de sua felicidade pessoal (DENT, 1996, p. 153).

Rousseau delega ao legislador duas tarefas a serem cumpridas: a primeira delas estabelece ao legislador ser uma espécie de guia³⁴ do povo; na segunda, é apresentado como uma criatura quase divina, mas o pensador genebrino tem o

³⁴ A denominação de *guia* ao legislador de Rousseau é apresentada por Salinas Fortes, por defender que o povo: “Necessita, de guias, de líderes, verdadeiros parceiros capazes de assisti-lo na tarefa de dar à luz sua própria vontade, de traduzi-la por um sistema de leis” (FORTES, 1989, p. 88).

cuidado de deixar claro que mesmo tendo essas duas dimensões o legislador não pode se diferenciar dos demais membros do corpo político. Com isso, Rousseau assegura as garantias de um sistema de governo de cunho democrático que garante o princípio da soberania popular.

A figura do legislador empreendida por Rousseau em hipótese alguma coloca em risco a concepção de democracia direta, pois é privado de soberania, a qual não pode pertencer senão ao povo constituído. Mesmo reconhecendo a necessidade da figura do legislador como um guia e mediador para se chegar à vontade geral, o povo não renuncia e nem perde sua soberania.

Um dos aspectos enfatizado por Rousseau para assegurar o princípio da soberania popular está na forma como ele constrói as divisões de poder do seu ideal de governo. O ponto de partida que assegura sua concepção de governo democrático é que o poder legislativo cabe exclusivamente ao povo: “[...] o poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele” (O.C, III, 1964, p. 424). Dessa forma, o povo constituído tem a função de formular leis, que necessariamente está em vista da vontade geral. Mas, não é função do povo pôr em execução as leis, tarefa essa que cabe ao poder executivo. Santillán apresenta a diferenciação entre as funções dos poderes executivo e legislativo apresentados por Rousseau, destacando que o legislativo exerce uma função de cunho geral e o executivo, por sua vez, exerce uma função de cunho particular.

A diferença essencial entre o legislativo e o executivo na República reside no fato de que enquanto o legislativo é o poder soberano que se ocupa de objetivos gerais, o executivo, em troca, é um órgão subordinado que dá conta dos mandatos do poder soberano e os transforma em atos particulares. (SANTILLÁN, 1992, p. 100).

O funcionamento do corpo do Estado depende efetivamente da sincronia ordenada entre os poderes legislativo e executivo. O primeiro na elaboração das leis segundo a vontade geral e o segundo na garantia de que cada cidadão as ponha em prática: “O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes” (O.C, III, 1964, p. 424). O poder soberano para Rousseau centra-se no poder legislativo ao qual está subordinado o poder executivo.

É importante destacar que para Rousseau não é cabível a noção de representação no legislativo, mas no executivo se faz necessário: “Não sendo a Lei mais do que a declaração da vontade geral, claro que é, no poder legislativo, o povo

não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada à Lei” (O.C, III, 1964, p. 430). A representação no poder executivo não é um problema para o sistema de governo democrático, tendo em vista que ele somente tem a incumbência de dar efetividade à lei como expressão da vontade geral promulgada pelo corpo político que não deixa de ser o poder legislativo instituído.

4.3 LIBERDADE E IGUALDADE CIVIL

Os temas da liberdade e da igualdade são centrais na teoria política de Rousseau, contudo foram interpretados e criticados de formas diversas e contraditórias por diferentes escolas filosóficas. O pensador polonês Ernst Cassirer observa que a disputa de quase dois séculos travada em torno dos conceitos de liberdade e igualdade em Rousseau fez com que eles perdessem quase toda sua determinação. Esses conceitos foram puxados, ora para cá, ora para lá, pelas escolas do ódio e da benevolência, tornando-se mera propaganda política colocada a serviço dos mais diversos e diferentes objetivos da luta política (CASSIRER, 1999, p. 55).

O objetivo aqui não é de fazer análise das disputas interpretativas entre esse e outros temas, mas apresentar a ligação existente entre os conceitos de liberdade e igualdade para a teoria política de Rousseau, além de investigar a relação desses dois conceitos centrais com sua concepção de democracia direta.

Primeiramente é importante salientar que existe uma relação estreita entre a liberdade e a igualdade para Rousseau. Poder-se-ia afirmar que são quase sinônimos, que uma depende permanentemente da outra e ambas são fundamentais e necessárias para a democracia direta por ele proposto.

Cassirer apresenta o sentido da liberdade para Rousseau de maneira clara, salientando que:

[...] liberdade não significa arbítrio, mas a superação e a exclusão de todo arbítrio. Ela se refere à ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo. Não é o abandono desta lei e o desprender-se dela, mas a concordância com ela o que forma o caráter autêntico e verdadeiro da liberdade. E ele está concretizado na “volonté générale”, na vontade do Estado. (CASSIRER, 1999, p. 55).

A liberdade e a igualdade estão vinculadas à lei como expressão da vontade geral e são o fundamento jurídico garantidor dessas qualidades. Esse vínculo é decisivo para a constituição e legitimação da concepção de democracia direta para Rousseau. Primeiro, porque não é possível pensar uma democracia com sujeitos que sejam dependentes uns dos outros, ou com relações de submissão. Segundo porque a igualdade é a qualidade que coloca os cidadãos numa condição “horizontal”, livrando-os de um poder absoluto e arbitrário. Por isso, a igualdade é uma característica que acontece de forma relacional e não individual, ou seja, a igualdade não está no indivíduo, mas se efetiva na relação entre os indivíduos.

Rousseau, ao apresentar a concepção de democracia direta, busca construir um modelo de governo distinto daquele apresentado pelo pacto injusto. Em vez da ganância de uns pelo poder, busca centralizar o poder na mão de todos; em vez de tornar o homem um ser acorrentado, usa todas as forças do Estado para garantir sua liberdade. O pacto social passa a ser uma concepção política diferente ao modelo de governo apresentado pelo pacto injusto, pois Rousseau oferece uma concepção de um sistema de governo para pensar as condições de uma democracia direta e as garantias da igualdade, da participação e da liberdade civil³⁵. Trata-se de: “[...] pensar nas condições de possibilidade de um tipo de convênio que garanta a liberdade civil dos homens e que a obediência às leis implique na realização de relações morais que os vinculem mutuamente” (GARCIA, 1999b, p. 59), enquanto membros de um mesmo governo que está centrado na força comum. Para o pensador genebrino, “[...] visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens” (O.C, III, 1964, p. 355). Quer dizer, o fato de os homens se associarem não os obriga a se submeterem a nada a não ser para estabelecerem acordos que lhes permitam salvaguardar a participação, a igualdade e a liberdade; uma melhor convivência e um mútuo amparo entre todos: seja qual for o modo de encarar as coisas, nulo é o direito de escravidão não só por ser ilegítimo, mas por ser absurdo e nada significa (O.C, III, 1964, p. 358).

³⁵ Tomazeli destaca que: “A única forma de liberdade, na sociedade civil, é aquela da qual todos participam em igualdade de condições, de modo a promover a liberdade como valor social. Assim, não há renúncia, mas conquista; não há submissão, mas igualdade; não há destruição, mas construção da liberdade e da moralidade nas relações entre os homens” (TOMAZELI, 1999, p. 34).

A concepção de governo estabelecida por Rousseau tem uma vinculação necessária, especialmente com sua indicação de liberdade convencional, até porque a liberdade consiste em cumprir obrigações prescritas pelo legislativo em forma de leis, e em o cidadão se dar as próprias leis/autodeterminar, não seguir determinações de cunho autoritário. No *Manuscrito de Neuchâtel* o pensador afirma:

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. (O.C, III, 1964, p. 492).

Essa forma democrática de governo assegura ao cidadão seguir a lei livremente, já que é ele que dá as regras a si mesmo, ou seja, “[...] obedecer às leis por nós mesmos impostas é liberdade” (BOBBIO, 1995, p. 712). A relação de interdependência entre cidadão e lei substitui a relação de dependência entre os próprios homens, criticada por Rousseau na sociedade civil. Tal relação é caracterizada pelo interesse comum ao qual cada associado se submete expresso na vontade geral, superando, desse modo, a submissão às vontades particulares. O cidadão, ao agir segundo a vontade geral, constitui-se em autoridade de si próprio. Ele dá a si mesmo as regras que são instituídas pelo corpo político do qual fazem parte e nelas se reconhece. Tal procedimento o faz ser um cidadão livre da dependência pessoal e das exigências de seguir uma vontade alheia à sua.

Além do mais, após o pacto o cidadão garante um governo de auto regência e ao mesmo tempo assegura a liberdade civil e moral. Para Rousseau, existe uma distinção entre duas formas de liberdade que se adquire no Estado civil. Primeiro, a liberdade civil “que se limite pela vontade geral” – ou seja, diz respeito à liberdade do súdito que está limitado, em sua vida privada, às regras determinadas pelo Estado. Cada um está liberado para fazer o que bem entende em tudo o que a lei não determina, mas naquilo que está determinado deve obediência. Segundo, a liberdade moral, quando Rousseau afirma que: “Poder-se-ia acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência às leis que nós mesmos prescrevemos é liberdade” (O.C, III, 1964, p. 365). O que importa aqui não é tanto a obediência à lei (que diz respeito ao súdito), mas sim a concepção de que os cidadãos prescrevem suas próprias leis – eis o papel ativo e autônomo do mesmo. É

isso que torna o cidadão verdadeiramente senhor de si mesmo, pois expressa sua capacidade de junto com seus concidadãos criar a lei.

Dessa maneira, para Rousseau, o sistema de governo capaz de garantir as qualidades de um cidadão autônomo e que seja livre é a democracia direta, na qual o próprio cidadão é construtor de seu processo político expresso na vontade geral que passa a ser a sua própria vontade, livrando-se assim de todo tipo de governo de cunho autoritário.

5 DEFESA DA DEMOCRACIA DIRETA

Esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.

J-J. Rousseau

Um primeiro aspecto fundamental para defender a concepção de democracia em Rousseau é a constatação de que sua teoria política a respeito da democracia sempre foi interpretada de inúmeras maneiras no decorrer da história. Por isso, seu pensamento em nenhum momento se mostrou absolutamente pacífico, mas encontrou ideologias críticas prontas para atacá-lo e outras teorias para defendê-lo. Outro aspecto é que a sua própria teoria é construída a partir de tensões permanentes entre polos contrários, que dão a dinâmica do conflito teórico, mas que são definidores fundamentais das concepções políticas democráticas idealizadas pelo genebrino.

Neste quarto e último capítulo buscar-se-á desconstruir as posições dos pensadores elencados no primeiro capítulo (Russell, Talmon e Berlin), que acusam Rousseau de propor um regime de Estado totalitário, ou seja, que ele seria o precursor do autoritarismo moderno. A análise da visão dos três pensadores sobre Rousseau, busca evidenciar que suas compreensões são limitadas, com base nos próprios textos políticos do pensador genebrino. Para tanto, mostram-se os equívocos das conclusões de Russell, ao defender que Hitler é uma consequência de Rousseau e que sua concepção de democracia é um totalitarismo disfarçado. Até porque, fica evidente que o próprio Rousseau, pela forma com que elaborou seus conceitos fundamentais, vai contra os princípios políticos que caracterizam os regimes totalitários. Também buscar-se-á desconstruir sua leitura sobre a concepção de poder instituído, vontade geral, liberdade e igualdade do pacto social, bem como a relação que Russell faz entre indivíduo *versus* coletivo. Em seguida analisa-se a posição de Talmon que justifica que a teoria de Rousseau busca apresentar uma verdade única, característica própria dos regimes autoritários, e que a vontade geral não passa de uma verdade matemática. Por fim, justifica-se que a leitura que Berlin faz de Rousseau apresenta limites, pois defende que a liberdade em Rousseau é uma liberdade absoluta que leva ao despotismo absoluto e que, neste quesito, tanto Hitler, como Mussolini, são seus herdeiros. Para perseguir essa intenção, busca-se apoio nas

próprias argumentações e na teoria expressa nos textos políticos de Rousseau, para defender que sua concepção de Estado civil é a da democracia direta.

O elemento basilar para defender a tese de que o ideal político de Rousseau está alicerçado em bases justificadoras da democracia, se dá pela defesa e garantia dos princípios políticos da liberdade, da igualdade e da participação. Tais princípios serão trabalhados como elementos de tensão, próprios da teoria do genebrino, com seus contrários, ou seja: a liberdade com a dependência, a igualdade com a desigualdade e a participação com a submissão. Com isso, defenderemos que Rousseau rechaça princípios de um governo totalitarista como a dependência, a desigualdade, a submissão e a centralização de um poder autoritário nas mãos de alguns ou um sobre os demais. Isso porque, a partir da forma com que Rousseau elabora seus conceitos e posições de um ideal político, podemos considerar que é um pensador crítico e que questiona os regimes de governo que se fundamentam em modelos que não buscam a garantia da liberdade, da igualdade e da participação. Exemplo evidente disso é a crítica que Rousseau empreende à concepção de pacto injusto/pacto dos ricos.

Por fim, apresentar-se-ão algumas “luzes” como modelos alternativos de democracia representativa, criticada por Rousseau, tendo como base os princípios rousseauianos de democracia direta.

5.1 ANÁLISE DAS POSIÇÕES DE RUSSELL, TALMON E BERLIN

Inicialmente faz-se a análise das ponderações de Russell sobre suas acusações de que a teoria de Rousseau apresenta um cunho totalitário. Para Russell “[...] suas doutrinas, embora prestem homenagem, da boca para fora, à democracia, tende a uma justificação do Estado Totalitário” (RUSSELL, 1977, p. 235).

O primeiro ponto de apreciação é quanto aos conceitos de liberdade e igualdade feitos por Russell sobre a teoria política de Rousseau, pois defende que: “A liberdade é o objetivo nominal do pensamento de Rousseau, mas, na realidade, é a igualdade que ele dá valor e que procura assegurar mesmo a expensas da liberdade” (RUSSELL, 1977, p. 236). Além do mais, Russell justifica que existe uma cláusula no pacto social assim descrita: “[...] a alienação total de cada associado, com todos os

seus direitos, à comunidade toda” (O.C, III, 1964, p.360; 361), que implica numa anulação da liberdade e uma rejeição da doutrina dos direitos do homem (RUSSELL, 1977, p. 236).

Entende-se que o limite interpretativo de Russell está em não perceber que em Rousseau a igualdade e a liberdade andam juntas, são quase sinônimos, uma depende da outra para existir, e ambas estão ligadas diretamente à concepção de lei apresentada por Rousseau como vontade geral. Ou seja, a igualdade acontece de forma horizontal diante da lei instituída pelo corpo político, pois diante da lei todos são iguais e a liberdade civil efetiva-se no momento em que a lei for cumprida pelo cidadão, pois seguindo a lei por ele mesmo instituída, é livre, por seguir algo que se propôs por sua própria vontade. Dessa forma, a alienação apresentada por Rousseau não o faz dependente nem o desigual perante a lei, tendo em vista que: “[...] cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais” (O.C, III, 1964, p. 360-361). A partir dessa cláusula do contrato, Rousseau salvaguarda os princípios políticos da liberdade e da igualdade e cria uma interligação necessária entre ambas.

Polin, ao comentar a teoria política de Rousseau, vai ao encontro do que se defende quanto às garantias de que o pacto social dá ao princípio político de igualdade, pois o mesmo observa que: “Acima e além da relativa igualdade natural e da relativa desigualdade natural dos homens, o pacto social estabelece uma nova ordem de relações humanas regidas por uma igualdade de direitos” (POLIN, 1964, p. 149). Assim, a condição de igualdade é uma das exigências primordiais garantidas e asseguradas pelo pacto, até porque, Rousseau, não concebe que haja qualquer tipo de desigualdade perante o cumprimento da lei.

O cumprimento da lei, por sua vez, afiança o outro princípio político interligado à igualdade que é a liberdade, como afirma o próprio Rousseau: “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” (O.C, III, 1964, p. 492).

A liberdade nesse sentido passa a ser uma característica política que se molda pelo exercício do cumprimento da lei. Portanto, ser livre para o ideal de democracia do genebrino não é agir de qualquer forma, mas agir de forma orientada

pela vontade que é geral e comum. Isso faz com que todos sejam iguais, tanto na construção da lei como no seu seguimento.

Ao encontro dessa posição, Uribes destaca que Rousseau não apenas propôs uma “*democracia formal* ou governo do povo”, mas também “uma compreensão desta enquanto processo de tomada de decisões universais e fortemente participativo, em virtude do qual se alcança a verdade político-jurídica que é liberdade mais igual, ou liberdade igualitária” (URIBES, 1999, p. 4).

Portanto, o pacto, tal qual apresentado por Rousseau, necessariamente, deve ser pautado nos princípios da igualdade e da liberdade como fundamentos, por isso, não se sustenta a acusação de que Rousseau não é um proponente desses dois princípios em sua concepção política.

Outro aspecto que Russell se utiliza para criticar a teoria política de Rousseau é o conflito relacional que percebe entre as forças que o poder comum exerce negativamente sobre a força do indivíduo. Para Russell, a concepção política criada a partir do pacto social não dá legitimidade e não leva em conta o princípio das particularidades da individualidade do sujeito, uma vez que o indivíduo é “forçado a ser livre”, é obrigado a seguir a lei promulgada e não pode ter de maneira alguma, interesse contrário aos impostos pela vontade geral (RUSSELL, 1977, p. 237). A partir dessas constatações Russell chega a caracterizar a concepção política de Rousseau como sendo uma “tirania coletiva” (RUSSELL, 1977, p. 237). Entende, ainda, que o poder do corpo político aniquila qualquer possibilidade de o indivíduo agir livremente por uma vontade que seja de cunho particular e que por natureza o cidadão o tem. Para Russell cada cidadão, mesmo que participe da vontade geral, pode além disso, enquanto indivíduo, ter uma vontade particular, e essa pode ser contrária à vontade geral. Dessa forma, o indivíduo que se negue a obedecer à vontade geral, será forçado a cumprir essa vontade (RUSSELL, 1977, p. 237).

Com base na posição de Rousseau, contra os argumentos de Russell, no que tange à relação indivíduo e corpo político destaca-se que a força da individualidade, diga-se, do cidadão, é encontrada na força da vontade geral, uma vez que o cidadão se reconhece na lei que é a expressão da vontade comum, que ele mesmo se propôs livremente, seguindo a mesma como se fosse a sua própria vontade individual. Isso não quer dizer que Rousseau invalida a vontade particular, pois entende que enquanto sujeito ele tem a vontade para consigo mesmo, mas enquanto cidadão, deve se guiar

pela vontade geral que visa o bem comum, como ponto em comum das vontades dos cidadãos.

Por isso, a concepção de uma democracia direta requer que para ser um cidadão livre ele não deve agir de forma desordenada, mas sim, seguir a ordem de uma vontade, a qual é garantida pela participação no pacto por meio da vontade geral.

O cidadão que segue uma vontade que é sua, enquanto sujeito ativo do processo político, como parte do corpo coletivo, não perde, em hipótese alguma, a sua individualidade. Ao contrário, assegura sua individualidade enquanto membro do corpo político que escolhe a vontade que deseja seguir em consonância com a vontade de seus pares.

Uma das principais cláusulas do *O Contrato Social* dá condições claras para defender que as dimensões de individualidade do cidadão não se dissolvem pela composição do corpo político. Rousseau, preocupado em salvaguardar o indivíduo cidadão, ainda no início no pacto propõe:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o Contrato Social oferece. (O.C, III, 1964, p. 360).

Com isso fica evidente que a forma de sociabilidade apresentada por Rousseau, não garante unicamente a liberdade de todos, mas também a liberdade da individualidade e do indivíduo. Ou seja,

[...] a individualidade tem de ser preservada, pois é a força dos indivíduos e de sua liberdade que nasce e se mantém uma coletividade livre [...]. A preservação da individualidade é primordial para a sociedade que pretende anular as desigualdades do pacto. (SILVA, 2005, p. 319).

Rousseau garante a individualidade ao denominar os sujeitos do pacto de cidadãos ao afirmar que: “Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chamam, em particular de, *cidadãos*” (O.C, III, 1964, p.362).

Para tanto, salvaguarda-se sua concepção democrática garantindo ao cidadão ser um sujeito ativo nas deliberações instituídas que lhe dão legitimidade enquanto cidadão e súdito. É com essa alternativa que Rousseau constrói como que um paradoxo entre a relação do coletivo e do indivíduo, ou seja, o indivíduo encontra a si mesmo representado na vontade comum, assim como a vontade comum é

inerente ao cidadão como indivíduo. Com isso, é possível garantir a independência do cidadão que seja sua própria vontade expressa na vontade comum, não tendo que seguir uma vontade autoritária de submissão e, portanto, estranha a sua própria vontade. Também, enquanto súdito, cada um tem uma vontade particular que se refere a tudo que lhe diz respeito particularmente. Essa vontade não é *à priori* perversa ou egoísta. É o espaço de cada um na sua vida privativa. Estas características fortalecem nossa tese de que Rousseau não é um autor totalitário.

Outro aspecto criticado por Russell na teoria política de Rousseau é quanto à existência de instituições plurais, pois entende que o genebrino propõe um ideal de sociedade centrado em uma unicidade de segmentos: “O Estado teria de proibir as Igrejas (exceto uma Igreja do Estado), os partidos políticos, os sindicatos e todas as outras organizações de homens” (RUSSELL, 1977, p. 240).

Para Russell, a proposta de um governo que se define pela unicidade chega a um resultado evidente, que é o Estado totalitário, criando certo corporativismo. À luz da teoria de Rousseau, é possível pensar em um Estado no qual as instituições estariam ligadas aos interesses comuns, que não ludibriasse a vontade geral, de tal forma que, assim como os indivíduos, as instituições pudessem “unir e orientar as forças já existentes” e continua “essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos” (O.C, III, 1964, p.360). Assim como a apresentação da religião civil, consonante aos desígnios da vontade geral, assim as instituições civis agregariam forças para garantir a legitimidade institucional empreendida pela vontade geral.

A questão do poder no Estado também é um problema exposto por Russell na teoria política de Rousseau. Para o primeiro, a tentativa do pacto social resolver o poder do Estado absoluto não deu em nada, pelo contrário, “todos os velhos problemas de evitar a tirania permanecem de pé” (RUSSELL, 1977, p. 241). Dessa forma a centralidade do poder continua totalmente absoluta nas mãos do Estado. Daí, conclui que a lei como expressão da vontade geral em Rousseau não deu conta de se desvencilhar de uma forma de poder centralizado e autoritário, pois “suas doutrinas, embora prestem homenagem, da boca para fora, à democracia, tende a uma justificação do Estado Totalitário” (RUSSELL, 1977, p. 235). O equívoco da conclusão de Russell está em não salientar a força do corpo político instituído. Esse é responsável pela promulgação das leis, tendo os plenos poderes em suas mãos no poder legislativo do Estado, sem nenhum tipo de representatividade do poder

legislativo, tornando assim o cidadão sujeito ativo do seu processo político por seguir normas por ele mesmo institucionalizadas que se autodeterminam na lei:

Aquele que redige as leis, diz ele, não tem, portanto, ou não deve ter, nenhum direito legislativo, e o povo mesmo não pode despojar-se quando quiser desse direito incomunicável, porque, segundo o pacto fundamental, somente a vontade geral obriga os particulares, e porque jamais podemos nos assegurar de que uma vontade particular é conforme a vontade geral senão após tê-la submetido aos sufrágios livres do povo. (O.C, III, 1964, p. 383).

Em outro momento da obra *O Contrato Social*, Rousseau deixa isso mais evidente ainda, quando trata sobre os deputados do povo. Ou seja, não abre possibilidade alguma de representação a nível legislativo. Para o pensador genebrino:

Os deputados do povo não são, portanto, seus representantes, nem podem sê-lo, eles são apenas seus comissários; eles nada podem concluir definitivamente. Toda lei que o povo em pessoa não ratificar é nula; não é uma lei. (O.C, III, 1964, p. 429-430).

A participação ativa do cidadão enquanto membro do corpo político lhe dá o desígnio de ser o responsável por seguir uma lei proposta por ele mesmo. É por essa razão que Rousseau não aceita que o poder legislativo seja regido de forma representativa. Esse é o pretexto principal para a defesa da concepção política de Rousseau como proponente de um sistema de governo democrático, contra todo tipo de arbitrariedade totalitária.

A negatividade, por parte de Rousseau contra a representação, é uma tática política para coibir todo tipo de desigualdade e opressão dos mais fortes sobre os mais fracos. Assim, a lei, como expressão da vontade geral, passa a ser a “ferramenta” definidora para que o poder esteja exclusivamente nas mãos do corpo político constituído, ao qual o genebrino dá o nome de *povo*. Nessa forma de articulação política está uma das justificativas principais de defesa de que Rousseau não pode ser considerado um pensador totalitário, pois sua teoria política busca desconstruir a representação e todo tipo de poder arbitrário de uns sobre os outros, defende a individualidade do cidadão e da força e a vontade geral sobre as forças despóticas.

Rousseau descentraliza o poder que para os governos absolutos estava centralizado em uma ou em um grupo de pessoas, mediante a estratégia da

participação de todos os cidadãos no poder legislativo³⁶. A “vontade” do povo é representada pelo poder legislativo e a “força” é cumprida pelo poder executivo, que não faz nada mais que executar as deliberações do legislativo, o qual contém a vontade geral institucionalizada pelo corpo político. Esse mecanismo político adotado por Rousseau cria a condição de afirmar que o pacto social busca salvaguardar um governo com poder centrado em todos, não aceitando qualquer possibilidade de um poder que seja absoluto. Sobre isso, Derathé defende que: “Trata-se essencialmente [...] de mostrar que não se poderia invocar a teoria do contrato para tentar tornar legítimo o poder absoluto, que se trata do poder de um senhor sobre seus escravos ou do poder de um déspota sobre seus súditos” (DERATHÉ, 2009, p. 306).

Na teoria política de Rousseau é evidente sua recusa em aceitar a legitimidade das autoridades políticas pautadas em um pacto de submissão, que advém de sua defesa em assegurar a liberdade e a igualdade do cidadão.

Frente a essa distribuição do poder, colocando o legislativo nas mãos do corpo político instituído, pois, “o poder legislativo pertence ao povo e não podendo pertencer senão a ele” (O.C, III, 1964, p. 424), que é possível usar os argumentos de Rousseau para desconstruir a posição de Russell, de ser protagonista e justificador do Estado totalitário. É a vontade geral que expressa o bem comum, que dá ao povo em assembleia o desígnio de um governo calcado na democracia direta, fazendo de cada indivíduo um cidadão ativo e membro da comunidade política. Esse procedimento adotado por Rousseau, por um lado, assegura que o poder não seja centralizado numa pessoa ou em um grupo restrito, evitando assim todo tipo de poder opressor de uns sobre os outros e, por outro lado, estabelece uma vontade e uma força comum capaz de assegurar os interesses comuns de todos os cidadãos.

Desse modo conclui-se que as acusações de Russell ao modelo de governo proposto por Rousseau são limitadas, pois entendemos que o pensador genebrino deixa evidente em seus textos a apresentação de um sistema de governo embasada na democracia direta, contra todo tipo de submissão a qualquer vontade que seja estranha ao que o povo, enquanto corpo político, determina a si mesmo através da lei. A concepção teórica de Rousseau visa à construção de um sujeito cidadão ativo na comunidade política, que se posiciona e rege a si mesmo, e não a outrem que lhe determina por um poder arbitrário uma forma de viver politicamente, com base na

³⁶ A relação existente entre o poder legislativo e o poder executivo, em Rousseau, é bem claro. Ou seja, o poder executivo deve estar subordinado ao poder legislativo.

conquista da liberdade, da igualdade e da participação como princípios elementares de uma democracia direta.

Da mesma forma que Russell, também Jacob Talmon ataca a teoria política de Rousseau, salientando, que sua concepção de governo defende uma “verdade única”, característica própria dos regimes autoritários e, que a vontade geral não passa de uma “verdade matemática ou uma ideia platônica”.

O entendimento de Talmon está relacionado ao que, no *O Contrato Social*, Rousseau chama de vontade geral. Para esse autor a vontade geral não passa de uma verdade absoluta sobre as vontades das individualidades, que ao mesmo tempo passa os plenos poderes ao que Rousseau chama de soberania. Talmon entende que essa é uma soberania de cunho arbitrário e totalitário, pois o cumprimento das leis que são expressão da vontade geral deve ser obedecido como obrigatoriedade. Desse modo, percebe-se que para Talmon o problema central da teoria política de Rousseau está na relação dissonante entre a “a vontade geral e a vontade individual”. Ele não aceita que a vontade geral expresse as vontades individuais, e trata isso como uma “ambiguidade”, além de algo “perigosa”.

Para Rousseau a vontade geral é o caminho possível para que o processo político não seja refém de um poder arbitrário que coloque o homem na situação de dependência e submissão a uma vontade estranha. Pelo contrário, é a vontade geral que proporciona ao cidadão criar uma independência de todo tipo de poder arbitrário, fazendo dele um sujeito livre, por cumprir algo que ele mesmo se propôs, e igual aos seus pares porque a lei o coloca numa situação de horizontalidade. Essa liberdade e essa igualdade, resultantes da participação efetiva do cidadão, salvaguarda um sistema de governo que é a democracia direta. À mesma conclusão também chega Uribe ao afirmar que: “[...]parece claro que não é possível, a partir das premissas *rousseanianas* indicar e em termos conceituais, chegar a outro governo que não seja de natureza democrática, genuína, exigente e fortemente participativa” (URIBES, 1999, p. 51).

A vontade geral para Rousseau é um fundamento essencial que garante ao cidadão conservar sua liberdade e sua igualdade, pondo-o como sujeito participante do processo político e, dando-lhe uma condição de unidade diante da diversidade. Segundo Rousseau: “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” (O.C, III, 1964, p. 424). A única vontade geral apresenta um sentido

benéfico para o corpo político, assegurando ao cidadão a garantia de ele escolher e seguir sua própria vontade. Assim, sua vontade de participar se concilia com a vontade que visa ao bem comum e passa a ser a sua própria vontade, e não como entendeu Talmon que a vontade geral passa a ser uma vontade arbitrária do coletivo para o indivíduo. Ademais, Rousseau não anula a vontade particular de cada sujeito, pois enquanto tal o mesmo necessariamente tem a vontade para consigo mesmo, mas enquanto cidadão deve seguir a vontade geral, que é o ponto em comum das vontades dos cidadãos.

A vontade geral enquanto lei instituída passa a ser uma vontade livre na qual o cidadão se reconhece e, ao segui-la, segue sua própria vontade, que lhe dá a condição de viver politicamente como um sujeito livre. Para Rousseau:

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. (O.C, III, 1964, p. 492).

Portanto, a concepção de democracia direta de Rousseau tem um de seus pontos fortes na lei, como expressão da vontade geral, que garante a eliminação de qualquer tipo de lei ou poder arbitrários que coloquem o povo em situação de submissão. Da mesma forma, a vontade geral não pode ser qualificada como uma “verdade matemática ou uma ideia platônica” (TALMON, 1956, p. 45) ou uma “vontade preordenada” (TALMON, 1956, p. 53), conforme argumentado por Talmon, que analisa somente a partir de seus aspectos abstratos. A lei é, sim, para Rousseau, o exercício do cidadão que, unido aos demais cidadãos, formam o corpo político que escolhe as leis que visam ao bem comum, é o exercício de uma democracia direta contra qualquer forma de poder representativo.

Assim como Russell e Talmon, também Berlin, identifica limites que detecta da concepção política de Rousseau. Ele ataca especialmente a concepção de liberdade construída pelo pensador genebrino ao defender que, em Rousseau ela é uma liberdade absoluta, com um desdobramento de cunho político que leva ao despotismo absoluto. Por isso, avalia que uma das consequências/resultados da teoria política de Rousseau tem Hitler e Mussolini como seus herdeiros.

Toda a crítica de Berlin à concepção de liberdade de Rousseau está centrada em uma das máximas do *O Contrato Social*, na qual o pensador genebrino justifica

que: “Aquele que recusar obedecer à vontade geral deve ser obrigado a fazê-lo por todo o corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre” (O.C, III, 1964, p. 364).

Para Berlin essa fórmula que força o cidadão a ser livre é uma compilação que apresenta características claras de um governo totalitário, na qual a liberdade está condicionada à obrigatoriedade do seguimento restrito à lei. Ele ainda, toma outra designação do pacto social que em sua avaliação é o recurso que muitos governos totalitários usaram como justificativa primordial para legitimação do poder, que é: “O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si mesmo nem sempre o encontra” (O.C, III, 1964, p. 380). Para Berlin, o ideal de legislador construído por Rousseau configura na legitimação de uma espécie de autoridade arbitrária, desconstrói qualquer possibilidade de justificar um governo democrático, mas sim, institui um governo totalitário.

Berlin entende que outra característica do pacto social de Rousseau que dá legitimidade para justificar sua teoria política como algo “contra a liberdade” e proponente de um governo totalitário é quanto à sua concepção de vontade geral, que não passa de uma legitimação de uma “verdade única”, que não dá possibilidade para se pensar uma sociedade que possa viver diante de uma multiplicidade de vontades, obrigada a viver orientada por uma unicidade. O problema disso, na avaliação de Berlin, é que a teoria política de Rousseau não abre possibilidade de haver vontades diversas que possam comungar entre si, ou seja, que a “verdade” é uma só, pois diante de um aspecto não se pode conceber duas verdades.

Rousseau busca conciliar liberdade e lei a partir de uma prática política de participação efetiva dos cidadãos no poder legislativo ao exigir que o poder que determinar as leis a serem seguidas deve estar subordinado exclusivamente à escolha dos cidadãos e em hipótese alguma pode estar nas mãos de uma ou de um grupo de pessoas, mas deve ser da totalidade do corpo político. Com isso Rousseau elimina todo tipo de dependência possível, construindo uma comunidade política que age pelas próprias coordenadas e, por conseguinte, formada por cidadãos livres que seguem sua própria vontade.

Dessa forma, a liberdade não se torna uma escravidão, como conclui Berlin, pois Rousseau escreve nas *Cartas da Montanha* que “um povo livre obedece, mas não serve; ele tem chefes, e não senhores; ele obedece às leis, mas somente a estas; e é pela força das leis que ele não obedece aos homens” (O.C, III, 1964, p. 842). Essa

é mais uma demonstração que Rousseau é um pensador crítico e que questiona os regimes governo totalitários, pois é no seguimento à lei, que são atos de vontade geral, que o cidadão encontra sua liberdade, distanciando-se de todo tipo de dependência e escravidão.

É no exercício político, como membro participante na elaboração e promulgação das leis, que o cidadão, também membro sujeito ao corpo político, exerce sua atividade democrática e ao mesmo tempo o coloca na situação de homem livre.

Quanto à acusação de Berlin, de que a vontade geral de Rousseau apresenta apenas uma única verdade é importante salientar que essa vontade não é fruto de uma origem arbitrária ou autoritária. Ela não emana de uma vontade de uma pessoa ou de um grupo de pessoas, mas sim do corpo político em assembleia, deixando claro que, para Rousseau, a lei parte do todo e, ao mesmo tempo, deve se aplicar a todos.

Por apresentarem sua origem no todo, é possível perceber que as vontades não são uniformes, mas múltiplas e muitas delas apenas expressam vontades particulares, que não visam ao bem comum. Portanto, são passíveis de fazer do outro desigual e dependente. O exercício político proposto por Rousseau para se chegar à vontade geral que visa ao bem comum é para evitar todo tipo de desigualdade e dependência, nas quais uma lei passa de um caráter particular para um caráter universal e na sua obediência novamente passa a ser considerada em seu caráter particular, porque cada cidadão se reconhece nessa lei como algo que ele mesmo se propôs a seguir como se fosse sua própria vontade particular, agora expressa na vontade geral.

Cabe salientar também que Rousseau dá uma abertura para a pessoa seguir uma vontade particular, na condição de súdito:

Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará, menos aos outros, do que será o oneroso cumprimento a si próprio. (O.C, III, 1964, p. 363).

A questão está em o homem agir como cidadão, participando do corpo soberano como legislador, como alguém que valora a vontade geral como benéfica a

si mesmo e aos seus pares como membros de um mesmo corpo político que comungam de uma mesma vontade que beneficia a todos e não a uma particularidade.

O caráter democrático mostra-se mais uma vez na junção das formas disponíveis e na busca pelo bem comum, como cidadão que participa ativamente do exercício político no poder legislativo.

Entende-se que a limitação da leitura de Russell, Talmon e Berlin sobre Rousseau está em eles não perceberem que a teoria política do genebrino busca permanentemente resolver problemas estruturais sobre pontos de tensão, como: a superação do amor de si sobre o amor próprio, da relação de dependência para a independência, que a vontade geral que visa ao bem comum esteja sobre as vontades particulares, que o sistema de governo representativo seja substituída pelo sistema de governo participativo e que a igualdade esteja acima da desigualdade.

Rousseau não propõe um regime de Estado totalitário, pelo contrário, busca um sistema de governo na qual a liberdade, a igualdade e a participação sejam categorias efetivas em um modelo de governo embasado na democracia direta.

5.2 PRINCÍPIOS JUSTIFICADORES DA DEMOCRACIA DIRETA

5.2.1 Liberdade

Inicialmente, é importante destacar que a liberdade³⁷ é uma categoria central na teoria política de Rousseau e é o ponto de intersecção pelo qual todos os outros conceitos transitam, tanto pela convergência como pela divergência. O principal ponto de tensão e divergência é a dependência ou escravidão. Diante disso, apresenta-se a liberdade como característica justificadora da democracia direta, à luz do pensamento de Rousseau, na busca de análise dessa tensão cujos contornos são complexos.

O ponto de partida para definir a liberdade como justificadora de uma proposta de democracia direta está em eliminar todo tipo de opressão ou escravidão entre as

³⁷ Para Tomazeli: “A possibilidade concreta da liberdade, para Rousseau, está na preservação do binômio liberdade-igualdade, pela efetivação da vontade geral democrática” (TOMAZELI, 1999, p. 35).

partes que compõem o corpo político, porque elas são responsáveis pelo estado de desigualdade, fazendo de uns oprimidos e de outros opressores. A partir dessa configuração de sociedade, a liberdade não passa de uma liberdade ilusória, caracterizando o que Rousseau chama de uma renúncia à liberdade: “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres” (O.C, III, 1964, p. 356).

A proposta para que a liberdade não seja renunciada e a dependência seja erradicada vai se dar na forma com que a comunidade política se articula com sujeitos que visam ao bem comum a partir da existência de uma vontade geral. Isso exige que os membros do corpo político livremente se tornem os protagonistas para elaborarem suas leis comuns. Para tal, não podem abrir possibilidade para que uma vontade estranha às suas seja instituída, pois é no estabelecimento das leis que o cidadão assegura sua liberdade. Sobre isso, Kelsen³⁸ busca justificar sua concepção de democracia, ao defender que: “É politicamente livre aquele que está submetido, sim, mas à vontade própria e não alheia [...], à liberdade concebida como autodeterminação política do cidadão, como participação do próprio cidadão” (KELSEN, 2000, p. 28). O propósito de seguir a própria vontade passa a ser o elemento definidor para a garantia da democracia e a negação de um poder arbitrário.

A concepção de democracia direta, tendo como base o princípio da liberdade, requer a eliminação de todo tipo de poder representativo no âmbito do legislativo, o que não necessariamente precisa acontecer no poder executivo, que exercerá a tarefa de colocar em prática o que o poder legislativo, a partir das leis, propôs. Esse é o motivo pelo qual o cidadão assegura sua liberdade, por não abrir mão de sua participação como sujeito ativo na elaboração das leis, por não se dar representantes e, por conseguinte, não seguir uma vontade estranha à sua.

A liberdade passa a se mostrar a partir de uma autonomia do cidadão que elabora a lei e que se reconhece nela, em consequência ela a obedece, pois não deixa de ser algo a que ele mesmo se propôs. Segundo a análise de Cassirer a:

³⁸ Hans Kelsen não pode ser considerado um comentarista sistemático do pensamento político de Rousseau, mesmo que dedique parte da sua obra *A Democracia* para abordar questões pontuais da filosofia do genebrino. Por isso, a contribuição específica da teoria política de Kelsen, para esta pesquisa, se efetiva principalmente na sua defesa de que a democracia tem como princípios políticos basilares: a liberdade, a igualdade e a participação.

[...] liberdade não significa arbítrio, mas a superação e a exclusão de todo arbítrio [...]. Não é o abandono desta lei e o desprender-se dela, mas a concordância com ela o que forma o caráter autêntico e verdadeiro da liberdade. E ele está concretizando na “volonté générale”, na vontade do Estado. (CASSIRER, 1999, p. 55).

O fato é que a liberdade passa a estar vinculada ao que se chama de vontade geral. É exatamente esse vínculo entre a liberdade e a vontade geral que é decisivo à concepção de democracia direta, que exige que o cidadão seja o sujeito determinante no exercício comum e participativo para se chegar à vontade geral que é o parâmetro legal de ação. A base dessa concepção consiste em: “[...] pensar nas condições de possibilidade de um tipo de convênio que garanta a liberdade civil dos homens e que a obediência às leis implique na realização de relações morais que os vinculem mutuamente” (GARCIA, 1999b, p. 59).

A garantia do exercício da liberdade não se dá unicamente de forma individual, mas principalmente pelo exercício que se efetiva na vontade construída pela força da promulgação política da lei pelo corpo político. O exercício da liberdade acontece de forma individual, levando em conta a vontade geral que é o pacto comum entre as vontades que cada cidadão reconhece como sua própria vontade, de modo que ela visa sempre ao bem comum.

Sobre a relação precisa entre a lei e a liberdade, bem como a tensão entre a liberdade e a opressão/escravidão, a teoria política de Rousseau é muito clara. No Manuscrito de Neuchâtel o autor define que:

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. (O.C, III, 1964, p. 492).

Um dos pontos definidores para garantir a liberdade no exercício da democracia direta está na não existência de um poder representativo no âmbito do legislativo, mas sim, que esse esteja única e exclusivamente nas mãos do corpo político formado pelos cidadãos, que são os sujeitos protagonistas que cumprirão sua própria vontade expressa na vontade geral.

O ideal de democracia direta, tendo como uma das bases a liberdade, justifica-se somente pela emancipação do cidadão na conquista da autonomia. Esse estilo de liberdade está fundamentado na elaboração e depois no seguimento da lei institucionalizada, por isso ela recebe o nome de liberdade positiva, opondo-se à

proposta dos liberais que aderem a um estilo de liberdade negativa, que é amparada pela não intervenção do Estado, que valora puramente a liberdade individual a partir de iniciativas livres.

A concepção de democracia direta exige a ação efetiva do cidadão e a ligação direta para com as designações do Estado, tanto no exercício da elaboração das leis como na prática do cumprimento das leis. Por isso, liberdade não significa agir de qualquer maneira, mas agir orientado pelas normatizações advindas da vontade geral.

A teoria política da democracia direta encontra sua legitimidade na possibilidade de o indivíduo, enquanto cidadão, reger de forma comum sua própria ação política, pois é nela que ele encontra sua liberdade individual. Só é possível pensar uma liberdade individual se existir uma liberdade do cidadão, já que não existe vivência da liberdade sem que ela seja oriunda de uma convenção politicamente instituída, construída unicamente pelos sujeitos que estabelecem seus direitos a partir de suas vontades. Se assim não fosse, obviamente, também não existiriam seus direitos, o que daria margem para que alguns pudessem exercer seus poderes arbitrários sobre os outros.

A liberdade civil justifica-se como garantia da democracia direta porque passa a ser uma característica indispensável, sem a qual é impossível pensar um estilo de governo embasado na democracia direta. Destarte, a liberdade oportuniza ao cidadão reger a si mesmo, tanto individual como de forma comum, sendo sujeito ativo e protagonista de suas deliberações no Estado, dependendo da força unificada dos membros contratantes que buscam conjuntamente o bem comum pelo seguimento de uma vontade comum, sem se deixar governar por um representante que, nesse caso, aniquilaria sua liberdade, pois a vontade não se representa.

Kelsen absorve de Rousseau a defesa de que a democracia deve estar embasada no princípio político da liberdade e na igualdade, ao defender que:

É a própria natureza que, exigindo liberdade, se rebela contra a sociedade. O peso da vontade alheia, imposto pela vida em sociedade, parece tanto mais opressivo quanto mais diretamente se exprime no homem o sentimento primitivo do próprio valor [...] Da idéia de que somos – idealmente – iguais, pode-se deduzir que ninguém deve mandar em ninguém. Mas a experiência ensina que, se quisermos ser realmente todos iguais, deveremos deixar-nos comandar. Por isso a ideologia política não renuncia a unir liberdade com igualdade. A síntese destes dois princípios é justamente a característica da democracia. (KELSEN, 2000, p. 27).

As teorias de Kelsen e Rousseau são consonantes no propósito da defesa dos princípios políticos da liberdade e da igualdade como garantidores de um estilo de governo democrático.

5.2.2 Igualdade

Para abordar o tema da igualdade como um ponto justificador da democracia direta é indispensável contrapor-lo à categoria desigualdade, pois a relação entre igualdade e desigualdade é o ponto de tensão para abordar esse tema. Outro aspecto de tensão para discutir a igualdade situa-se na relação entre a dependência e a independência, tendo em vista que não é possível pensar em um modelo de governo como a democracia direta em uma relação de dependência/escravidão entre os pares da associação.

A concepção de democracia direta apresenta a igualdade como um dos seus pontos basilares. Não é possível pensar em um Estado democrático de direito sem antes ajuizar um estado de verdadeira igualdade, com objetivo essencial de evitar a desigualdade política e econômica, à qual tende espontaneamente a civilização e que foi a principal questão abordada por Rousseau - as formulações da concepção do Pacto Injusto - por atacar os estilos de governos representativos.

Assim como Rousseau, Kelsen posiciona a igualdade ao lado da liberdade como fundamentos óbvios para a democracia, ou seja:

[...] a igualdade e a liberdade são elementos essenciais do relativismo político, sua analogia com a democracia política torna-se óbvia. Pois igualdade e liberdade são ideias fundamentais da democracia e os dois instintos primitivos do homem enquanto se social; o desejo da liberdade e o instinto de igualdade. (KELSEN, 2000, p. 167).

A igualdade considerada como condição para o funcionamento da democracia direta no *O Contrato Social*, indispensavelmente exige que não haja grandes diferenças entre seus membros. Numa sociedade onde existe grandes diferenças entre seus membros não é possível que aconteça o funcionamento de uma democracia. A justificativa disso é uma razão óbvia, pois não há como pensar uma vontade geral, porque as grandes diferenças obstruem a possibilidade dos membros

do corpo político chegarem às decisões que visem o bem comum da comunidade política.

A busca determinada por Rousseau para chegar a uma igualdade civil visa, exclusivamente, a distanciar-se de todo tipo de dependência. Ele entende que é a desigualdade entre os pares o grande causador da dependência de uns para com os outros. A questão é que a desigualdade torna todos, tanto os ricos quanto os pobres, dependentes, pois ambos necessitam um do outro; o primeiro, por precisar da força de trabalho de seu semelhante; e o segundo, por ter que oferecer sua força de trabalho para sua subsistência. Por isso, pode-se afirmar que a igualdade deve dar-se nos diversos âmbitos da sociedade constituída, seja no campo político, no qual todos devem ser iguais perante a lei, quanto no campo econômico em que é necessário um equilíbrio no uso ou no acúmulo de propriedade.

Ao preconizar a democracia direta tendo como uma de suas bases a igualdade busca-se também impedir a dependência e a desigualdade. Podemos justificar que uma sociedade pensada sob os moldes de um governo democrático, tal qual idealiza pelo genebrino, ninguém pode ser tão rico que possa comprar alguém e ninguém pode tão pobre que tenha de se vender a alguém. Se for levada em conta a aplicabilidade da sociabilidade entre os membros do corpo político, a igualdade de Rousseau configura-se na expressão do bem comum e na liberdade comum entre os pares, até porque os coloca como cidadãos que empreendem uma mesma vontade comum que os beneficia particularmente. E, ao seguirem conjuntamente essa vontade, torna-os individualmente livres, por seguirem igualmente suas próprias vontades.

O Estado democrático, tal qual pensado por Rousseau, só é possível de ser assegurada se a igualdade for mantida, se as vontades particulares não prevalecerem sobre a vontade geral e se o bem comum for garantido, caso contrário, tem-se um Estado que não dá conta de cumprir os desígnios de uma democracia direta.

Nesse estilo de democracia direta, a igualdade política é fundamental, pois exige uma participação civil dos cidadãos e ao mesmo tempo uma cooperação entre os pares do corpo social e político. É exatamente pela junção dessas características políticas que passa o cerne do pensamento democrático de Rousseau, pois essa forma de relacionamento político cria uma consistência no corpo político.

A igualdade para a democracia justifica-se por criar uma relação de paridade na qual o compromisso político se torna recíproco e as diferenças não se tornam

opressivas, nem levam à servidão. Nesse sentido, a sociedade democrática surge como negação das desigualdades quanto ao poder político, que não deixa de ser o problema criticado por Rousseau em relação aos modelos representativos, que delegam o poder a um ou um grupo de terceiros.

Ao tratar a igualdade como valor necessário para a democracia em um bom governo, Rousseau critica outras formas de governo que não buscam a igualdade como fundamento, mas empreendem a desigualdade pela usurpação do domínio de uns sobre os outros. Para o genebrino “[...] sob os maus governos a igualdade é ilusória e aparente, e não serve senão para manter o pobre na miséria e o rico na usurpação” (O.C, III, 1964, p. 367).

Por isso, é próprio da democracia direta ter a igualdade como um valor fundante, cujos mecanismos instituídos possibilitam a existência de uma comunidade política em que os associados estejam vinculados uns aos outros. De tal forma que, se tornam cidadãos que conjuntamente sejam protagonistas de uma busca comum, para traçar suas leis políticas, as quais querem seguir como desígnios unificadores em vista do bem comum. Isso possibilita uma situação de cidadãos que vivem a igualdade e que lhes permite encontrar as garantias da vontade geral, os livrando das vontades particulares e egoístas que os escraviza e os tornam dependentes e desiguais uns dos outros.

A segurança para que a igualdade seja uma das bases da democracia direta e que o cidadão assegure a igualdade entre os membros deve estar na força que a própria comunidade política constrói, pois é ela a partir da participação igualitária dos cidadãos que será o meio institucionalizado garantidor, ou seja, é a própria comunidade política que através de suas leis deve garantir a igualdade.

A igualdade enquanto elemento político adquire entre os cidadãos uma conotação de igualdade comum, à medida que se colocam conjuntamente à disposição de seguir os interesses gerais expressos pela vontade geral. Para isso acontecer é delegado ao corpo político constituir o zelo, para que todos os cidadãos sejam cumpridores de igual forma das prerrogativas que em comum acordo se constituiu em lei, que necessariamente deve visar ao bem comum, portanto boa a quem quer que seja. Sobre isso, Rousseau orienta que: “A fim de que o pacto social não seja um formulário inútil, encerra tacitamente a obrigação, quem se negue a obedecer à vontade geral, obrigará a isso por todo o corpo” (O.C, III, 1964, p. 364). Com isso, observa-se que a igualdade tanto na elaboração das leis, como no

seguimento das mesmas é fundamental para uma sociedade política que busca seguir uma democracia direta.

Portanto, a igualdade justifica-se como elemento garantidor da democracia direta por desconstruir a possibilidade de haver a desigualdade política e econômica, principais características da democracia representativa.

5.2.3 Participação

Para propor a participação como característica política justificadora da democracia direta à luz do pensamento político de Rousseau, faz-se necessário evidenciar que o genebrino é contrário à representação política, principalmente quando se trata do poder legislativo, exigência essa que coloca o cidadão como sujeito participante necessário para sua concepção de Estado político.

No que tange à não aceitação da representação e à proposta de democracia “participativa”, direta, Rousseau é o primeiro: “[...] a denúncia dos limites inerentes à representação política tem origem em Rousseau, considerado também um dos primeiros formuladores da ideia de democracia participativa” (SELL, 2006, p. 103). Além de Rousseau ser “[...] considerado o teórico por excelência da participação” (PATEMAN, 1992, p. 35).

A participação política traz consigo como ponto de tensão a submissão pela representação, pois na concepção de democracia direta que tem a participação como fundamento não cabe a representação em nível do poder legislativo. Com base em Rousseau não é possível que uma vontade seja representada.

A participação efetiva do cidadão passa a ser a garantia de que ele siga a sua própria vontade, pois é somente a concepção de democracia direta que dará a possibilidade de o povo escolher e seguir suas leis, com isso, o povo submete-se às leis que eles mesmos se propuseram. Na mesma linha afirma Kelsen que: “A participação na formação da vontade geral é o conteúdo dos chamados direitos políticos” (KELSEN, 2000, p. 37). Ou seja, a lei como expressão da vontade geral, dá ao cidadão o direito para ele seguir sua própria vontade e não uma vontade que possa ser contrária à sua e, até mesmo, arbitrária. Dessa forma, a participação passa a ser

garantia de uma lei que visa ao bem comum dado que o cidadão segue sua própria vontade como direito instituído.

O princípio da participação de todos, não de alguns ou de uma parte, é condição necessária para chegar à vontade geral, até porque, só é possível chegar à vontade geral com a participação de todos os cidadãos no ato legislativo do Estado.

O exercício da participação regido por um Estado como democracia direta não pode ser algo opcional ao cidadão, considerando que o mesmo é membro de um corpo coletivo que se manifesta exclusivamente por meio das leis, por isso, do exercício político necessário, enquanto membro corresponsável das deliberações legais institucionalizadas. Todos têm o dever de participar, pois a participação afere ao exercício da cidadania pelo cidadão. Por isso, a participação direta dos membros do corpo político nas decisões fundamentais, em vista do bem comum, é necessária para que não se estabeleça a usurpação do poder político pelos interesses particulares, que é o caminho que leva a opressão.

A participação de todos os membros do corpo político assegura o caráter geral da assembleia para as deliberações legislativas, ou seja:

[...] no lugar de cada pessoa particular, de cada contratante, este ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros como a assembleia de votantes, o qual recebe deste mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. (O.C, III, 1964, p. 361).

A participação não se restringe exclusivamente ao voto em assembleia, mas é muito mais do que isso, passa a ser o exercício efetivo da cidadania, é o vínculo necessário que se apresenta entre o cidadão e o Estado.

É a partir desse vínculo entre cidadão e Estado que se desenvolve o que se pode chamar de soberania popular, de tal forma que o poder soberano é formado pelos membros participantes do corpo político, pois é a participação efetiva dos cidadãos que garante a sustentação da soberania popular.

A participação política do cidadão traz consigo a possibilidade da desconstrução de uma proposta política na qual o poder se afere de forma vertical, com uns ou um que tem poderes sobre os outros.

Com a participação o que surge é uma proposta política em que os interesses comuns estejam acima dos interesses particulares, de tal maneira que o poder se dá de forma horizontal, de modo que se chega à concepção de democracia direta,

desvencilhando-se de um governo de cunho representativo. Rousseau justifica que ninguém pode representar a vontade de ninguém. Da mesma forma, Kelsen associa-se a essa ideia ao afirmar “[...] que ninguém deve mandar em ninguém” (KELSEN, 2000, p. 27). Ambos, com palavras diferentes, justificam o princípio da participação e do poder da comum, contra todo tipo de arbitrariedade.

A participação como exercício político está ligada diretamente à condição de cidadãos iguais, que conjuntamente buscam os desígnios políticos em forma de leis comuns a serem seguidos. Por conseguinte, a participação e a igualdade estão interligadas com a qualidade que, na avaliação de Rousseau, é indispensável para o ser humano que é a liberdade³⁹. Por isso, se argumenta que em um Estado no qual não houver a participação de todos os cidadãos na esfera legislativa, não é possível seguir uma vontade em que todos os cidadãos se reconhecem, e não seguindo uma vontade que se escolha pela participação passa a ser uma vontade estranha e arbitrária de tal forma que o homem perde a condição de homem, por ser dependente, escravizado e não livre.

Somente com a participação direta do povo, sendo ele mesmo o seu próprio soberano, é possível construir a vontade geral. A participação como um dever do Estado garante que todos os cidadãos, indistintamente, posicionem-se para chegar ao bem comum garantido pela lei como expressão da vontade do povo que é a vontade geral.

Esse procedimento político da participação geral traz consigo a estratégia de não dar vazão aos interesses egoístas e particulares, pois ajuda a criar o embate entre as vontades particulares e as vontades gerais. A participação passa a ser uma das ferramentas reguladoras para medir o que é do interesse particular e o que é do interesse comum, com o desígnio de distanciar as vontades egoístas e ao mesmo tempo passa a ser o caminho de todos para se chegar à vontade geral e ao bem comum.

A necessidade da participação política como força justificadora da democracia direta cria entre os cidadãos o que se pode chamar de comunidade, ou seja, uma comum unidade entre o corpo político. Com isso, a relação política e recíproca entre

³⁹ Para Tomazeli o exercício da participação é fundamental para a garantia da liberdade: “A única forma de liberdade, na sociedade civil, é aquela da qual todos participam em igualdade de condições, de modo a promover a liberdade como valor social. Assim, não há renúncia, mas conquista; não há submissão, mas igualdade; não há destruição da liberdade e da moralidade nas relações entre os homens” (TOMAZELI, 1999, p. 34).

os membros da comunidade política é fundamental, tendo em vista que o “nós” deve se sobressair ao “eu”, pela orientação legal que a todos exerce sobre a individualidade. Mesmo que o “eu” é espaço da individualidade, do privado, do íntimo onde o Estado não pode imiscuir-se sob pena de tornar-se totalitário. O que garante isso é, exatamente, a participação de cada cidadão, que passa de uma situação de “eu” para um “nós” sem perder sua natureza humana do “eu”, a qual a própria natureza humana garante. O que muda nesse sentido é a participação política orientada que visa ao bem comum.

A necessidade da participação, pela qual o cidadão⁴⁰ se dá ao exercício legislativo da comunidade política, elimina toda prática política pensada pelos filósofos que antecederam Rousseau, os quais defendiam algum tipo de representação política. A participação de todos como núcleo definidor de uma vontade geral a ser seguida faz com que ninguém tenha que se dar a outrem, pois segundo Rousseau “[...] cada um dando-se a todos, não se dá a ninguém” (O.C, III, 1964, p. 360).

O exercício da participação política dessa forma, deve ser visto como um fundamento indispensável para que possa ser justificada a democracia direta, juntamente com a garantia da liberdade convencional e da igualdade institucionalizada.

5.3 UMA DEMOCRACIA DIRETA POSSÍVEL

Rousseau, como teórico que buscou um ideal de governo a partir de um Estado regido pela democracia direta, na obra *O Contrato Social*, chega à conclusão de que sua concepção tal qual foi apresentada “[...] seria para um povo de deuses e governo tão perfeito não conviria aos homens” (O.C, III, 1964, p.406). Ele também avalia a praticidade de viabilização da democracia direta, ao afirmar que:

⁴⁰ Enquanto cidadão (membro do corpo coletivo soberano que tem função legislativa) cada um expressa a sua vontade em vista do bem comum. Por isso, o ponto comum entre as vontades dos cidadãos constitui a vontade geral. Por outro lado, Rousseau salvaguarda a vontade particular que cada sujeito tem para consigo mesmo. Ou seja, constituiu-se em um duplo aspecto: a vontade geral enquanto cidadão e a vontade particular enquanto indivíduo.

[...] nunca existiu verdadeira democracia, e nunca existirá. É contra a ordem natural que o grande número governe e que o pequeno seja governado. Não se pode conceber que o povo permaneça constantemente junto para se ocupar dos negócios públicos, e vê-se facilmente que não poderia estabelecer comissões para isso sem mudar a forma de administração. (O.C., III, 1964, p. 406).

O pensador genebrino percebe os limites da implementação prática de sua concepção, por isso, como uma possível alternativa, posteriormente, escreve o *Projeto de Constituição para Córcega* (1765), para o qual é admissível um “governo misto” (O.C., III, 1964, p. 907), propondo dessa forma para os Corsos um estilo de governo alternativo ao da democracia direta, como fora apresentado no *O Contrato Social*.

A proposição que é possível refletir a partir dessa possibilidade de um governo misto, reside em saber quanto de democracia direta, quanto de democracia participativa e quanto de democracia representativa é salutar para pensar em um Estado que possa garantir algumas características elementares da proposta de democracia, tais como: assegurar um governo cujas leis sejam expressão da vontade geral, em que a soberania popular seja garantida, a liberdade seja condição obrigatória dos cidadãos, a igualdade econômica, política e jurídica seja afiançada pelo corpo político, em que a participação seja prática constante entre os cidadãos que se autogovernam e o bem comum estivesse acima dos interesses egoístas e particulares. Essas características possibilitam defender a proposta democrática, em seu caráter constitutivo, de acordo com o ideal explicitado na teoria do pensador genebrino.

Conforme argumentamos, a concepção de democracia se justifica pelas características essenciais que dão sustentação a esse estilo de governo, que são a liberdade, a igualdade e a participação. Esses princípios proporcionam garantir e afirmar que a concepção política do genebrino não pode ser caracterizada como precursora de um regime de Estado totalitário, mas sim uma concepção de governo democrático que é contra todo tipo de escravidão e de opressão dos mais fortes sobre os mais fracos.

A primeira característica está centrada numa concepção de lei como expressão da vontade geral que se torna pertinente para garantir com que essa vontade geral, que visa ao bem comum, seja a condição anuladora das vontades egoístas e particulares. Essa condição é uma característica fundamental para garantir

o exercício da democracia, uma vez que os cidadãos conjuntamente aderem ao protagonismo da função legislativa sem que essa possa ser representada de forma alguma.

A lei é um elemento central para uma concepção de democracia, desde que surja como expressão última da vontade geral, oriunda do ponto comum entre as vontades dos cidadãos, ou seja, de uma opinião pública, que ganha com isso um caráter universal.

O limite pragmático para o exercício de se estar todo o tempo em assembleia para erigir as leis, também acontece ao nível do poder executivo, pois é uma incompatibilidade detectada pelo próprio Rousseau ao afirmar que: “Não se pode conceber que o povo permaneça constantemente junto para se ocupar dos negócios públicos” (O.C, III, 1964, p. 406). Isso nos dá a possibilidade de se pensar níveis ou estágios de participação dos cidadãos que não abrem mão de definir suas vontades comuns. A democracia pode ser justificada pela exigência necessária e não opcional dos cidadãos no exercício político ativo.

A institucionalização da lei deve ser fruto do exercício político e participativo do povo, que se coloca como sujeito ativo para seguir o que almeja como vontade geral, o contrário disso o distancia de uma democracia e passa a outros regimes de governos impositores. Por isso, a lei para a democracia, passa a ser condição necessária para que o Estado possa garantir as condições de liberdade, igualdade e participação aos cidadãos.

O exercício permanente para uma democracia que é fruto do exercício de uma soberania popular, tendo a lei como expressão da vontade geral, é garantir que essa vontade geral seja uma vontade soberana, que lute a todo momento e veementemente contra as vontades particulares e as formas de governo opressoras. A democracia exige que os cidadãos sejam membros autônomos pelo corpo político e livres pelo seguimento das leis, sendo seguidores convictos da vontade geral. Nesse sentido, Baczko destaca:

Para que a democracia exista é preciso que os indivíduos sejam livres e autônomos, mas ao mesmo tempo – e Rousseau está consciente -, a autonomia dos indivíduos está ligada a uma particularização de interesses desdobrados a tal ponto que a vontade geral, isto é, a vontade racional destes mesmos indivíduos, deve se manifestar para eles como um constrangimento exterior, como uma força que deve sempre força-los a respeitá-la. (BACZKO, 1974, p. 369-370).

Esse estilo de democracia faz com que a força comum que se condiciona pela vontade geral torne o cidadão imbuído de uma força que é sua própria e dos demais membros do corpo político, expressando assim a força comum que é de todos. O constrangimento exterior em cumprir os desígnios comuns não deixa de ser um desígnio positivo e necessário, tanto para o Estado, como para o cidadão.

A segunda característica basilar para a defesa da democracia a partir dos princípios rousseauianos está centrada no exercício político do corpo político, o qual se pode denominar de uma democracia que esteja em defesa de uma soberania popular. Até porque, como defende Fortes, a justificação do corpo político com soberania popular serve para: “[...] dar um conteúdo à vontade geral, determinando aquilo que é conforme ao bem público e, por outro lado, é criar os instrumentos coercitivos necessários para que a vontade geral prevaleça soberana” (FORTES, 1976, p. 94). O Estado regido por uma soberania popular justifica-se, exclusivamente, para a vivência de um Estado democrático pela garantia do seguimento de uma vontade comum e por fazer do homem comum um cidadão que se torna cidadão essencialmente por ser um sujeito político, pois se coloca como partícipe da autoridade política (ULHÔA, 1996, p. 156).

A característica de um governo regido por uma soberania popular proporciona uma relação de poder do povo com o povo, possibilitando desta forma com que construa aliança apenas consigo mesmo. Com isso, elimina-se todo tipo de poder de soberania centralizado nas mãos de uma única pessoa, ou em um grupo de pessoas, pois a força do poder soberano sustenta-se na aliança entre o povo constituído.

Para Kelsen, em um estilo de governo que propõe uma democracia na qual o povo seja sujeito efetivo do governo, ou que se autodetermina, este, conquista, pela participação uma autonomia em relação aos poderes arbitrários e estranhos, pois assim o poder estará na mão do povo constituído. Segundo Kelsen:

Sob este ponto de vista os homens entram em campo como sujeitos do poder, somente na medida em que participam da criação da ordem estatal. E justamente nessa função, de importância decisiva para a ideia de democracia, porquanto o povo intervém na criação das regras do direito, ocorre a inevitável diferença entre esse “povo” e o povo definido como conjunto indivíduos submetidos a normas. (KELSEN, 2000, p. 37).

O poder do Estado nas mãos de um poder soberano popular garantiria características justificadoras de uma democracia que estaria sustentada nos

princípios da liberdade, da igualdade e da participação. Liberdade porque todos os cidadãos não estariam submissos a governos autoritários e por não seguirem uma vontade estranha aos seus desígnios legais. Igualdade porque todos os membros do corpo político estariam numa mesma condição de poder como cidadãos que igualmente são responsáveis pela governabilidade do Estado e por estarem submetidos ao cumprimento das normatividades estabelecidas por eles mesmos. Participação porque todos são obrigados a serem sujeitos efetivos do processo político enquanto cidadãos que conjuntamente constroem seus desígnios políticos, até porque a regência sob um governo no qual a soberania popular está estabelecida, somente se dá pela participação dos seus membros. Dessa forma uma concepção de soberania popular proporciona um Estado democrático, livre de todo tipo de escravidão ou opressão autoritária.

Uma condição de igualdade econômica e política é outra característica fundamental para uma proposta de democracia capaz de tornar o cidadão sujeito do seu processo político. A igualdade referendada não necessariamente deve ser uma igualdade em que todos tenham a mesma quantidade de bens, mas é uma igualdade na qual um não precisa se vender para outros ou que um não possa comprar outros, o próprio Rousseau defende uma democracia como um estilo de governo que garanta uma relativa igualdade entre os membros do corpo político.

A necessidade de uma igualdade parcial para um governo democrático passa a ser condição, pois uma sociedade com níveis elevados de desigualdade entre seus membros está sujeita a sofrer diferentes níveis de opressão ou escravidão dos mais ricos sobre os mais pobres, por isso “[...] é necessário que não haja nem ricos nem pobres, pois sua existência se torna um perigo, não só para a liberdade de todos, senão também antes para a igualdade jurídica” (URIBES, 1999, p. 54). Dessa forma, entende-se que uma condição de igualdade relativa é determinante para que haja uma igualdade política e, conseqüentemente, uma igualdade jurídica.

A condição de igualdade política também se desdobra numa condição de igualdade de direitos e, da mesma forma, numa condição de igualdade de participação política. Com essas condições de igualdades se salvaguarda a condição de liberdade convencional, assim sendo não se propagam situações de desigualdades de poder que resultam na opressão de uns sobre os outros.

O ponto central da condição de igualdade total entre os membros do corpo político para a proposta de uma democracia nos moldes do pensamento

rousseauiano exige que ela seja universal, ou seja, diante da lei como expressão da vontade geral que visa ao bem comum não é possível pensar níveis de igualdade, mas é necessário que a igualdade seja geral. Por isso, diante da lei, os cidadãos de um Estado democrático devem ser todos iguais indistintamente. A concepção de uma democracia embasada na soberania popular só se viabiliza se a igualdade for geral.

A proposta de uma democracia direta sob as bases de característica como a liberdade, a igualdade e a participação dá-se numa condição de circularidade entre as características centrais e uma concepção de governo. Não é possível assegurar uma democracia nos moldes com que está sendo apresentado sem as características citadas acima. Da mesma forma essas características são asseguradas nesse sistema de governo. Uribe comunga dessa ideia ao afirmar que “[...] sem democracia não tem liberdade e igualdade, e sem estas, não é possível, propriamente, falar de democracia” (URIBES, 1999, p. 55).

Além da concepção de democracia direta pensada por Rousseau, que não deixa de ser um ideal e que apresenta princípios políticos e características fundamentais para um modelo de Estado capaz de tornar o cidadão sujeito do seu processo político e ao mesmo tempo distanciá-lo de todo tipo de governo autoritário e opressor, surge a questão: é possível aproximar a democracia direta idealizada por Rousseau com uma democracia representativa? Tendo em vista as limitações de aplicabilidade de uma democracia direta e as limitações de um estilo de governo representativo, quais luzes são possíveis encontrar para aproximá-las?

A proposta deve ser embasada num estilo de governo que consiga conciliar níveis de democracia direta, associados com níveis de democracia representativa⁴¹. Isso desde que fosse possível assegurar princípios que justificassem as concepções de democracia idealizadas por Rousseau, como a liberdade, a igualdade e a participação, sob um governo comandado pela soberania popular, no qual as leis visam ao bem comum e não se estabeleçam relações de opressão.

A base de uma democracia com esse perfil está em consonância com as críticas fundamentadas por Rousseau às propostas efetuadas pelos protagonistas do pacto injusto, ou seja, que a vontade geral esteja em evidência sobre as vontades particulares e egoístas; que se constitua um governo cujo poder esteja nas mãos de

⁴¹ Para Salinas Fortes, o fenômeno da representação política, ou seja, da delegação a algumas pessoas da tarefa de encaminhar os passos fundamentais da formação e funcionamento do corpo político, é um *mal necessário* que faz parte da vida em sociedade (FORTES, 1976).

uma soberania popular e não centralizada nas mãos de uma pessoa ou apenas um grupo de pessoas; que a igualdade seja efetivamente assegurada pela lei e não uma desigualdade que gera a opressão de ricos sobre pobres; que a liberdade seja absoluta pela criação e seguimento enquanto expressão da vontade geral e não que a lei seja feita por alguns para assegurar vantagens particulares e egoístas; e que não se constitua um poder opressor de uns sobre os outros.

Essas características ao se pensar em uma democracia sob a luz do pensamento de Rousseau são basilares, são condições necessárias para uma forma de regência de Estado que seja do povo para o povo. A democracia em Rousseau deve ser compreendida não como um sistema de governo absolutamente, mas como uma concepção de existência humana que considera o público superior ao privado e que representa um valor moral objetivo que se deve universalizar (VIEIRA, 1997, p. 95).

Fica claro que um sistema de governo deve nascer determinado a garantir os princípios políticos como a liberdade, a participação e a igualdade. Portanto, uma sociedade política que seja capaz de decidir pela negação das desigualdades, características responsáveis pelos modelos de governos totalitários que operam na lógica de opressão de uns sobre os outros.

O Estado democrático sob o comando da soberania popular prioriza o corpo coletivo, que ao mesmo tempo preserva a participação necessária de cada um enquanto indivíduo que pela ação política se torna cidadão, porém não enquanto um ser isolado, mas enquanto membro participativo do corpo político. Nisso fica evidente o cuidado por não dar abertura ao que Rousseau chama de desigualdade, evitando a proliferação da concentração das estruturas de poder nas mãos de um ou de alguns.

Uma democracia como poder do povo não pode assumir uma forma comum estática, pois não se rege por uma vontade ou pensamento único, até porque um poder comum sem o exercício da cidadania torna-se enfraquecido, fragiliza-se o poder de uma soberania popular, perdendo a consistência do corpo coletivo (TOMAZELI, 1999, p. 76).

A democracia deve criar um caráter universal de unicidade das vontades, mostrando a necessidade de um processo consonante entre os membros do corpo político que buscam, enquanto membros do corpo político, seguir os princípios normativos em que os propositores são os mesmos seguidores das normatizações, evitando que as normatizações legais instituídas pelo Estado sejam deliberadas por

um processo que não seja comum, ou que não vise ao bem comum de todos. Esse desígnio político torna o povo sujeito do seu próprio processo político, nisso acontece a necessária mudança do homem particular para o cidadão político, capaz de fazer a fusão do seu “eu particular” como o “eu comum”, assegurando uma autonomia que é comum como particular ao mesmo tempo. Comum porque o corpo político propõe suas leis, sem ser governado por outrem, e particular porque cada cidadão segue uma lei que ele reconhece não sendo uma vontade estranha à sua própria.

A ideia de apresentar uma concepção de democracia direta, à luz do pensamento político de Rousseau, traz consigo a crítica a um modelo de governo representativo, posto em questão pelo pensador genebrino e porque motivo especial que o fez como fundamento e inovação ao processo político de seu tempo e que continua não pertinente no contexto atual, ou seja, a proposta de democracia representativa aos moldes com que as sociedades contemporâneas estão estruturadas não dá mais conta de gerir o Estado de direito.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da negação das constatações de leitores de Rousseau que o determinam como um pensador proponente de uma forma de política totalitária e da análise dos textos políticos de Rousseau que são carregados por tensões que propõe um estilo de governo democrático, torna-se possível defender a tese de que Rousseau é um pensador eminentemente propositor da democracia, embasado nos princípios políticos da liberdade, da igualdade e da participação.

Examinaram-se, inicialmente, as observações críticas de três leitores de Rousseau: Bertrand Russell, Isaias Berlin e Jacob Talmon. Eles sustentam que o pensador genebrino é proponente de um regime de Estado totalitário. Isso foi feito com o propósito de: a) verificar os pontos que são atacados na teoria de Rousseau e que são tomados como elementos de análise para denominá-lo como totalitário; b) averiguar as considerações justificadoras de tal posição, tendo em vista possibilidade de negação dessa sustentação.

A análise do primeiro capítulo mostrou que os autores que atacam a teoria de Rousseau identificando-o como pensador totalitário, apresentam posições semelhantes, as quais convergem na crítica aos conceitos centrais da teoria do genebrino como: a categoria de vontade geral, entendendo que ela não passa de uma verdade matemática ou platônica e, por isso, transforma-se numa verdade única; a proposta de soberania popular, entendida como um meio de opressão da totalidade sobre a individualidade; e o conceito de liberdade, entendendo que Rousseau defende a liberdade limitada, que está somente no exercício do seguimento da lei instituída pelo corpo político, que obriga o cidadão a seguir unicamente o que é imposto pelo Estado, anulando a possibilidade da autonomia para seguir e se orientar pela própria vontade individual.

O segundo capítulo centrou-se na apresentação das bases do pensamento de Rousseau, a partir da designação de estado de natureza. Esse deu a possibilidade de analisar os elementos estruturantes da concepção de democracia idealizada pelo pensador genebrino. Nele constatou-se que o homem é constituído de uma natureza boa, é bom por natureza. A partir da análise do estado de natureza apresentado por Rousseau, foi possível compreender e situar várias características do homem natural, as quais permitiram identificar na teoria do genebrino que a defesa da democracia

está também na base do seu pensamento político, pois afirma que o homem natural é, por excelência, guiado pela sua forma de ser: o sentimento de compaixão pelos seus semelhantes que é expresso por aquilo que Rousseau designou por amor-de-si e, também, pela piedade. Esses dois sentimentos naturais possibilitam afirmar que a natureza humana não prima pela opressão de uns sobre os outros, mas pela cooperação e pelo cuidado de um para com o outro. Outra característica basilar do homem natural que indica que Rousseau é proponente de um governo democrático é a qualidade do homem como um indivíduo independente, não sujeito a qualquer tipo de dependência “política” ou a qualquer tipo de opressão de uns sobre os outros, o que proporciona que o homem natural siga seu instinto e seus desígnios.

Além dessas, há mais duas características que são fundamentais para a defesa da democracia em Rousseau: a liberdade natural e a igualdade natural. A liberdade natural por qualificar o homem como um ser independente e sujeito do seu processo natural e a igualdade natural por identificar que todos os homens são frutos de uma mesma natureza. Ambos os atributos, próprios da natureza, são identificados por Rousseau no homem natural. Eles dão os elementos garantidores da democracia e, ao mesmo tempo, contrário a toda forma de dependência e opressão de uns sobre os outros.

Fica evidente, ainda nas bases da teoria política de Rousseau, como é sua definição hipotética de estado de natureza e sua concepção de homem natural e que o genebrino não tem uma proposta de governo autoritário. São as características elencadas do homem natural, como: a independência, a liberdade, a igualdade, a piedade, o amor-de-si e a benevolência, que nos dão a garantia de defender uma concepção de democracia na teoria de Rousseau.

A análise do que Rousseau chama de “pacto injusto” dá elementos seguros de que o genebrino rechaça todo tipo de opressão de uns sobre outros em qualquer modelo de Estado político, pois atacou veementemente o “pacto enganoso” que os ricos fazem contra os pobres, os fortes contra os fracos; o que levaria à usurpação do poder de uns contra os outros, colocando os interesses particulares e egoístas acima dos interesses gerais e comuns. Ou seja, foi possível analisar que essa sociedade civil, constitui-se por um problema que pode ser definido como a falta de ligação entre os interesses comuns, visto que a base da associação está em interesses particulares que, por essência, seguem princípios de separação e não de união das vontades.

A pesquisa sobre a crítica de Rousseau à sociedade civil, apresenta evidências mais que suficientes para afirmar que ele é desfavorável aos estilos de governos autoritários e opressores. Observa-se, facilmente, nessa crítica, que o genebrino desaprova que uma vontade política seja representada ou manipulada, entendendo que é contra a própria natureza do homem. Até porque, pela forma com que ele elabora seus conceitos e posições de um ideal político, podemos considerar que é um pensador crítico aos regimes de governo que se fundamentam em modelos que não buscam a garantia da liberdade, da igualdade e da participação.

O ideal de pacto social protagonizada por Rousseau é de fundamental importância para defender a tese de que o genebrino é proponente de uma democracia direta. Ele auxiliou a desconstruir as ideias de seus leitores de que a sua teoria é defensora de um regime de Estado totalitário, bem como auxiliou em defender uma concepção de democracia embasada nas categorias políticas da liberdade, da igualdade e da participação.

O pacto social tem sua gênese numa convenção que não admite representação no âmbito legislativo, o que coloca seus membros como sujeitos protagonistas do seu próprio processo político e exige que os cidadãos sejam colaboradores ativos no corpo político. Evita-se, dessa forma, que sigam vontades estranhas às suas próprias, pois seguem apenas os desígnios por si mesmos propostos, institucionalizando a vontade geral que visa sempre ao bem comum que é o bem de todos, e não do interesse particular.

Essa concepção de pacto social oferece os aparatos justificadores para defender a concepção política de democracia idealizada por Rousseau como protagonista de um estilo de governo democrático, pois o cidadão é amparado pelo contrato para ser um cidadão ativo no processo político. Assim, a partir do contrato o sujeito passa a ser construtor de sua liberdade através da institucionalização da lei, pois ele é o responsável direto pela elaboração e promulgação dessa lei que ele mesmo cumprirá, sendo sua vontade identificada com a vontade geral e, cumprindo sua própria vontade, é livre, pois não segue uma vontade estranha ou opressora à sua própria vontade. Além disso, salvaguarda também a igualdade civil, por colocar todos os membros do corpo político em condição de igualdade no contrato instituído. Essa igualdade proporciona defender um estilo de democracia capaz de evitar uma desigualdade opressora que causa a dependência de uns em relação aos outros.

O pacto social nos dá condição para sustentar que esse instrumento político legitima a concepção de um estilo de governo como a democracia direta, distanciando-se, assim, de uma proposta de governo cunhado numa perspectiva de representação.

Por fim, o trabalho debruçou-se sobre as justificativas capazes de defender a teoria do pensador genebrino contra as acusações de seus leitores que o compreendem como um pensador político totalitário, bem como a apresentação da proposta de uma democracia direta calcada nos princípios políticos da liberdade, da igualdade e da participação.

Mostrou-se que não é possível apresentar uma concepção de democracia sem que o conceito de liberdade esteja presente. Sustentou-se que a liberdade é uma categoria essencial da qual não podemos abrir mão quando se propõe um sistema político democrático. Até porque onde a liberdade não se faz presente num sistema político abre-se possibilidade para a efetivação de uma comunidade política sujeita a diversos níveis de opressão, pois se instituem graus de dependência entre seus membros.

A liberdade política não reside em fazer o que se quer, mas em seguir os desígnios legais instituídos pelo corpo político que deve buscar sempre o bem comum a partir de uma vontade que seja geral que, por sua vez, se expressa na lei estabelecida e promulgada pelos cidadãos que irão cumpri-la como suas próprias vontades. Dessa forma, a liberdade efetiva-se no livre cumprimento da lei e não no seguimento de vontades particulares e egoístas.

Associado ao conceito de liberdade, defendemos a importância necessária da categoria política da igualdade para uma proposta de democracia. A igualdade política deve acontecer no nível da participação de todos no processo político implementado pelo corpo político, de tal forma que todos sejam sujeitos ativos no processo da construção do bem comum que vai ao encontro dos interesses comuns. Tal concepção política contempla que todos sejam iguais perante a lei, desde sua escolha até seu cumprimento.

A igualdade deve evitar a desigualdade política que se efetiva a partir dos momentos em que os interesses particulares e egoístas colocam-se acima dos interesses comuns, sempre visando ao bem comum de todos os cidadãos. Dessa forma, pode-se afirmar que a igualdade possibilita um sistema de governo na qual o poder é exercido de forma horizontal e não de maneira vertical.

Também, considerou-se a importância do princípio político da participação como elemento fundamental para propor uma democracia. Esse princípio considera a necessidade do envolvimento político de todos os cidadãos no exercício legislativo como incumbência de promulgar as leis, as quais, por sua vez, devem expressar a vontade geral do corpo político. A participação política viabiliza o compromisso do cidadão com a comunidade política, pois ele passa a ser membro não apenas numérico, mas efetivo, por ser promotor de decisões.

A participação efetiva do cidadão no processo político assegura uma espécie de soberania popular e uma democracia direta e participativa, evitando, assim, a aproximação a um estilo de governo calcado na representação, especialmente no âmbito do poder legislativo. É pelo exercício político da participação que o cidadão escolhe seguir uma lei que resultante da escolha dos membros do corpo político, como sua própria vontade e, não tem de cumprir uma vontade alheia à sua própria, que pode ser opressora e de caráter particular.

Todavia, ficou evidente que a pesquisa apontou para a necessidade de pelo menos possibilitar níveis de participação direta dos cidadãos nos processos deliberativos das sociedades, a partir de leis que visam ao bem comum de todos acima dos interesses particulares e setorializados.

A pesquisa indica para a necessidade de gerar condições efetivas para que o cidadão seja um sujeito político caracterizado pela liberdade, pela igualdade e pela participação numa forma de democracia direta e que isso se traduza como realização pública do bem comum acima da simples pactuação.

A investigação realizada suscita uma continuidade no trabalho de pesquisa quanto ao tema da democracia, especialmente da democracia direta. Um dos pontos que fica como horizonte de pesquisa é como fazer uma relação profícua entre um estilo de governo como a democracia direta, levando em conta a dimensão da pluralidade do homem. Outro ponto, se é possível construir um meio termo entre a democracia representativa, a democracia direta e a democracia participativa, tendo em vista que ambas apresentam potenciais distintos e, ao mesmo tempo, exibem limites para uma boa governabilidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi et al. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

AUDI, Robert. *Dicionário de filosofia*. Trad. João Paixão Netto et al. São Paulo: Paulus, 2006.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: La Haye, 1974.

BERLIN, Isaiah. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Lisboa: Gradiva, 2005.

BERLIN, Isaiah. *Four essays on liberty*. New York: Oxford University Press, 1970.

BOBBIO, Norberto. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. *Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política*. 10. ed. Trad. Marcos Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

_____; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 13. ed. Brasília: Universitário, 2007.

BOTERO, D. *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*. Tomo II, 3ª ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

BUCHHAMMER, Juan Carlos Morante. *Sentimiento y razón en política: el pensamiento de Rousseau*. Lima: Humanitas CEP (Centro de Estudios y Publicaciones), 2011.

CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschod; Jésio Guterre. São Paulo: UNESP, 1999.

CHÂTELET, François. *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CHAUÍ, Marilena. Rousseau: vida e obra. In ROUSSEAU, J.-J. *Do contrato social / Ensaio sobre a origem das línguas / Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Os Pensadores).

COHEN, Joshua. Reflections on Rousseau: autonomy and democracy. *Philosophy and Public Affairs*, v. 15, n. 3, p. 97-275, 1986.

COLETTI, Luciana. *Sociedade e política: estudo sobre natureza humana em Jean-Jacques Rousseau*. Passo Fundo: IFIBE, 2006.

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1992.

_____. *Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau*. *Chaiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, Souveraineté et Pouvoir, p. 113-123, 1978.

DURANT, Will; DURANT, Ariel. *Rousseau e a revolução*. Trad. Gabriella de Mendonça Taylor. Rio de Janeiro: Record, 1967.

DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, André. *Dicionário de filosofia*. Trad. Mariana Appenzeller. São Paulo: Papirus, 1993.

ENCYCLOPEADIA BRITANNICA, 2015. *School and library subscribers*. Disponível em: <<http://www.britannica.com/biography/Jacob-Talmon>>. Acesso em: 28 jun. 2015.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxos do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso, 1997.

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

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

GARCIA, Cláudio Boeira. *As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro*. Ijuí: Unijuí, 1999a.

_____. *Ensaio sobre a política: política e escritos sobre a política*. Ijuí: Unijuí, 1999b.

_____. *Rousseau: homem natural, crítica à sociabilidade e passeios pelas florestas*. In: *Filosofia e racionalidade: Festschrift em homenagem aos 45 anos da Universidade de Passo Fundo*. Passo Fundo: UPF, 2002. p. 68-81.

GOLDSCHMIDT, R. *Anthropologie et politique: lês principes du système de Rousseau*. 2. ed. Paris: Vrin, 1983.

GRIMSLEY, R. *La filosofia de Rousseau*. Madrid: Alianza, 1988.

GROETHUYSEN, B. *J.-J. Rousseau*. Paris: Gallimard, 1983.

GRUPPI, Luciano. *Tudo começou com Maquiavel: as concepções de estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci*. Trad. Dario Canali. Porto Alegre: L&PM, 1980.

JAUME, Lucien. *Rousseau e a questão da soberania*. In: DUSO, Giuseppe. *O poder: história da filosofia política moderna*. Trad. Andréa Ciacchi; Líssia da Cruz e Silva; Guisepppe Tosi. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 178-197.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Trad. Ivone Castilhos Benedetti et al. São Paulo: Martins fontes, 2000.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Martins, 1968.

MARUYAMA, Natalia. *A moral e a filosofia de Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2005.

MELLO, Leonel I. Almeida. John Locke e o individualismo liberal. In: WEFFORT, Francisco (Org.). *Os clássicos da política*. 14. ed. São Paulo: Ática, 2006. v. 1. p. 79-110.

NASCIMENTO, Milton M. do. Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, Francisco (Org.). *Os clássicos da política*. 14. ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 187-241. (Volume 1).

NEUHOUSER, Frederick. Freedom, Dependence, and the General Will. *The Philosophical Review*, v. 102, n. 3, p. 363-395, jul. 1993.

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

PISSARRA, Maria Constança P. Rousseau. In: PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia de Sócrates a Rousseau*. Petrópolis: Vozes, 2008. v. 1. p. 353-382.

POLIN, Raymond. Lê sens de l'égalité et de l'inégatilé chez J.-J. Rousseau. *Actes des Journées d'études ténues à Dijon*, Paris, Societé lês belles lettres, p. 143-164, mai. 1964.

POMPEU, Júlio César. Jean-Jacques Rousseau, da angústia ao ostracismo. In: SANTOS, Mario Vitor (Org.). *Os pensadores, um curso*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 119-134.

RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008.

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

RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco (Org.). *Os clássicos da política*. 14. ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 51-77. (Volume 1).

ROUSSEAU, J.-J. *Do contrato social / Ensaio sobre a origem das línguas / Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. Da economia política. In: ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. *Obras de J.-J. Rousseau*. I obras políticas. Discurso sobre as ciências e as artes, Da economia política, Carta D'Alembert sobre os espetáculos. Trad. Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro: Globo, 1958.

_____. *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Rousseau e as relações internacionais*. Pref. Gelson Fonseca Jr. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Brasília: UnB, 2003.

_____. *Os devaneios do caminheiro solitário*. 3. ed. Trad. Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: UnB, 1995.

_____. *Cartas escritas da montanha*. Tradução e notas Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: UDUC; UNESP, 2006.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. 3. ed. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

SÁNCHEZ VASQUEZ, Adolfo. *Rousseau em México*. México: Conejo, 1994.

SANTILLÁN, José F. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

SELL, Carlos Eduardo. *Introdução à Sociologia Política: política e sociedade na modernidade tardia*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SHKLAR, J. N. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge University Press. 1969.

SILVA, Antônio C. F. da. Rousseau: liberdade e individualidade. In: ALMEIDA MARQUES, J. O. de (Org.). *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 311-323.

SILVA, Genildo Ferreira. Moral e sentimentos em J. J. Rousseau. In: ALMEIDA MARQUES, J. O. de (Org.). *Reflexões de Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2007. p. 47-68.

SOTO, Damián P. *La civilización unidimensional. Actualidad del pensamiento de Herbert Marcuse*. Bogotá: Desde Abajo, 2008.

SOTO, Damián P. Rousseau y el totalitarismo. *Analecto Político*, v. 4, n. 6, Medelin, p. 41-57, 2014.

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

TALMON, J. L. Los origenes de la democracia totalitária. Trad. Manuel Cardenal Iracheta. Mexico: Aguilar, 1956.

TOMAZELI, Luiz Carlos. *Entre o estado liberal e a democracia direta: a busca de um novo contrato social*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: UFG, 1996.

URIBES, José Manuel Rodrigues. *Sobre la Democracia de Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Dykinson, 1999.

VIEIRA, Luiz Vicente. *A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

VINH-DE, Nguyen. *Le problème de l' homme chez Jean-Jacques Rousseau*. Québec, Canadá: Université du Québec, 1991.