

A NOÇÃO DE SOBERANIA A PARTIR DO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Maria Constança Peres Pissarra

1 – A vontade geral soberana

Em geral, no que diz respeito à soberania enquanto reunião de poderes ou de deveres, não há grande dificuldade de aproximação entre os diferentes pensadores contratualistas e Jean-Jacques Rousseau. A dificuldade está na divisão da soberania:

- Grotius: admite a divisão da soberania; mesmo afirmando que ela não é desejável, busca compreender as condições de sua possibilidade.
- Barbeyrac, Burlamaqui e Locke: partidários da divisão dos poderes, sendo esta a garantidora da liberdade e felicidade dos governados.
- Hobbes e Pufendorf: contra a divisão da soberania, pois esta levaria à destruição que só pode ser evitada se houver concentração de poderes nas mãos de um só governante.

Mais importante do que listar quem é a favor ou contra da divisão da soberania é compreender que essa oposição reflete duas concepções diferentes de Estado:

1) Os autores que defendem a divisão da soberania, formulam a **teoria liberal do Estado**, mesmo que ainda não estivessem muito cientes disso.

2) Já Hobbes e Pufendorf, defendem a indivisibilidade da soberania ou seja, a **teoria absolutista do Estado**.

Ora, em que grupo inserir nosso autor?

Para ele, a soberania não pode ser dividida, pois toda vez que isso for feito ela é destruída, como afirmava Thomas Hobbes no *Leviatã*: “*Não se pode dividir a potência soberana sem dissolvê-la, uma vez que os poderes divididos se destroem uns aos outros*”¹.

Seria, então, Rousseau, um absolutista? Certamente não se pode responder de forma positiva a essa pergunta. Vejamos porque.

Tanto Hobbes quanto Pufendorf defendem a indivisibilidade da soberania, porque é composta por direitos também indivisíveis, uma vez que “*o exercício de um está ligado à posse de todos os outros*” e se colocados em mãos diferentes, se auto-destruiriam. A soberania é um **todo** cujas partes estão indissolúvelmente ligadas, não podendo existir separadas.

Já Rousseau, afirma que a soberania é **simples** e não uma reunião de diferentes poderes e/ou direitos como apontavam seus antecessores, o que constituía um erro na sua opinião. A definição do *Manuscrit de Genève* é bastante clara: “*Há no Estado uma força comum que o sustenta, uma vontade geral que dirige esta força, sendo a aplicação de uma à outra a soberania*”².

¹ HOBBS, T. *Leviatã*. SP: Abril Cultural, 1973. Col. “Os Pensadores”, parte II, cap. XXIX, p.

² ROUSSEAU, J.-J. *Manuscrit de Genève. Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964, (*Bibliothèque de la Pléiade*), vol. III, Livro I, cap. IV, p.

Distingue, então, força e vontade, isto é, força pública e vontade geral. À primeira vista, poderíamos afirmar que soberania é a soma da força e da vontade geral, ou seja, é **composta** por uma ou por outra, sendo alternadamente uma e outra.

No entanto, na continuação de sua reflexão, nos diz que “*a soberania é simples e una*”, ela é o exercício da vontade geral que dirige e emprega a força pública. A natureza da soberania é tão somente vontade, que não se transmite nem se divide, sendo portanto a soberania indivisível e inalienável.

Além disso, essa vontade não é uma vontade individual ou a somatória de várias e, sim, a vontade do corpo político, ou seja, a vontade geral, sendo necessário distinguir a pessoa pública da pessoa particular. É necessário diferenciar os atos de soberania que se aplicam a todos os cidadãos (ao conjunto) ou à totalidade do corpo político e são declarações da vontade geral e, os atos de magistratura ou de governo que são vontades particulares que dizem respeito a um objeto particular.

Na sua obra *Do Contrato Social*³, Rousseau afirma que “... *a vontade é geral ou não é; ou ela é a vontade do corpo do povo ou de uma parte. No primeiro caso, essa vontade é um ato de soberania e faz lei; no segundo, é uma vontade particular ou um ato de magistratura*”. Enquanto a vontade individual responde às preferências particulares, a vontade geral deve garantir o interesse comum. Absolutamente não se trata de unanimidade – a vontade geral seria a concordância de todos em relação a tudo que dissesse respeito ao bem público. Trata-se de buscar um consenso e, não, uma igualdade de opiniões; “*para que uma vontade seja geral não é sempre necessário que ela seja unânime, mas é necessário que todas as vozes sejam contadas; toda exclusão formal rompe a generalidade*”⁴.

Mas, a vontade geral pode cometer enganos? Não, ela “*é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido*”⁵. O erro, quando acontece, está no julgamento que decorre da vontade geral ou do uso que pode ser feito dela e não nela que busca sempre a utilidade pública; pois trata-se de uma “*convenção legítima porque tem por base o contrato social, eqüitativa porque é comum a todos, útil porque não pode ter outro objeto que não seja o bem geral e, sólida porque tem como garantia a força pública e o poder supremo*”⁶.

É a deliberação do todo – o pacto ou contrato social – que dá origem à sociedade civil e ao Estado, cujo fim só pode ser a utilidade decorrente do objetivo comum que leva à formação de uma “*pessoa pública*”, de “*um corpo moral e coletivo*”. Em oposição à pessoa particular de cada um dos contratantes, “*essa pessoa pública que se forma assim pela união de todas as outras, antigamente tinha o nome de Cidade e hoje chama-se República ou corpo político, o qual quando é passivo é chamado por seus membros de Estado e, quando é ativo, é chamado de Soberano, e de Potência quando em comparação aos seus semelhantes*”⁷.

³ *Do Contrato Social*. Petrópolis: Ed. Vozes, Livro II, cap. II, p. (Citar minha tradução/chechar o texto)

⁴ idem, *ibidem*, cap. VI, p.

⁵ idem, *ibidem*, cap. VI, p.

⁶ idem, *ibidem*, cap. IV, p.

⁷ idem, *ibidem*, livro I, cap. VI, p.

Apenas o pacto por meio da união de forças, pode instituir a igualdade; esta, por sua vez, garante a utilidade comum que aquela visava e que é representada pela vontade geral expressa na forma da lei.

Se a soberania é o exercício da vontade geral e esta só pode ser expressa através das leis, é a legislação que constitui a soberania, isto é, o poder legislativo é o poder soberano, e todos os outros poderes emanam dele e lhe estão subordinados, sendo legislação e administração coisas distintas.

O filósofo genebrino ressalta a importância da sua teoria da lei por acreditar que até ele nenhum autor a tinha definido com precisão do ponto de vista de sua concepção política, pois preocupavam-se mais com conceitos metafísicos.

Segundo Derathé⁸, essa crítica à concepção de lei visava Pufendorf e outros juristas como Barbeyrac preocupados com uma definição que se aplicasse indistintamente às leis civis e à lei natural, enquanto para Rousseau a lei era definida como “*uma declaração pública e solene da vontade geral sobre um objeto de interesse comum*”⁹, cuja forma “*está na autoridade que faz a lei*” e, a matéria, na “*coisa a que se refere a lei*”¹⁰.

Logo, para se conhecer a natureza da lei, é preciso levar em conta a **autoridade** de onde ela decorre e, o **objeto** sobre o qual ela fala, isto é, o bem comum, o que faz com que o objeto da lei deva ser geral da mesma forma que a vontade que a determina. E se a lei deve reunir a universalidade da vontade e do objeto, fica claro que “*aquilo que um homem ordena, qualquer que seja ele, não é uma lei*”.

Para se aplicar a todos, a lei deve partir de todos, instituindo uma relação entre o corpo político e cada um de seus membros, pois os mesmos homens que são legisladores (soberanos) estão também submetidos (súditos) às leis, havendo uma unidade entre a matéria e a forma da lei. E, ainda segundo Derathé, Rousseau separa esses conceitos para depois juntá-los novamente, estabelecendo um paradoxo sobre a sua concepção de lei.

A autoridade legislativa e a matéria da lei são a mesma coisa, pois trata-se da generalidade do povo considerada sobre diferentes relações: “*Quando o povo delibera sobre todo o povo, ele só considera a si mesmo e, se ele estabelece uma relação, é de um objeto inteiro sob um ponto de vista, com o objeto inteiro sob um outro ponto de vista, sem que haja nenhuma divisão do todo. Assim, o objeto sobre o qual se delibera é geral tanto quanto a vontade que delibera; e, é a esse ato que chamo uma lei*”¹¹.

Assim, a lei não pode ser a vontade de um superior como afirmava Pufendorf, pois pelo pacto social os homens se colocaram sob a direção da vontade geral e apenas dela, obedecendo os cidadãos a si próprios. É verdade que os homens se uniram e se submeteram a uma disciplina comum mas, apenas para estar protegidos de qualquer dependência pessoal: deram-se leis para não se darem senhores.

⁸ DERATHÉ, R. Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. Paris: Vrin, 1979, p. 295.

⁹ Lettres écrites de la montagne, carta VI, p.

¹⁰ Manuscrit de Genève, livro II, cap. IV, p.

¹¹ Do contrato social, livro II, cap. VI, # 5, p.

Por outro lado, se a lei só se refere a um objeto geral, e a deliberação sobre casos individuais? Trata-se de distinguir entre atos de soberania (leis) ou declarações da vontade geral e, decretos ou atos de magistratura, como já referido acima. Não se pode ignorar que ao lado das leis enquanto regras gerais aplicáveis a todo o corpo da nação, são necessárias deliberações sobre objetos particulares e pronunciamentos sobre casos particulares por parte da administração do Estado. Cabe ao **governo** essa tarefa¹².

Exatamente porque a soberania é una, ela parte do povo e por ele é exercida, não podendo haver poder representativo exercido por representantes da sociedade civil como na concepção liberal de Estado. Inspirando-se na antiguidade grega, Rousseau defende a participação na vida da polis como a maior das virtudes por se tratar da atividade por excelência dos cidadãos.

Dessa forma, o poder executivo (governo) perde sua força, tornando-se um mero executor de ordens emanadas do povo (poder legislativo) através das leis enquanto expressão da vontade geral. Se, efetivamente a convivência entre esses dois poderes ocorresse dessa forma equilibrada, só assim a democracia seria possível, pois ao invés de um governo da maioria (modelo liberal apoiado na concepção de sufrágio universal) haveria uma governo do povo, para o povo. No entanto, Rousseau reconhece a dificuldade de um verdadeiro governo democrático, pois além de concebe-lo de forma participativa, entende que há necessidade de certas condições básicas sem as quais essa não seria possível: pequeno número de habitantes, extensão territorial moderada, equilíbrio de riquezas.

O fortalecimento da vontade geral através da participação de todos estabelece um poder soberano, o que equivale a dizer que coibe os interesses individuais, possibilitando a justiça. Para usar uma expressão contemporânea, a confusão entre o público e o privado, disvirtua o reto exercício do poder, distanciando-o das leis estabelecidas por aquela vontade. Além desta legitimidade que garante o exercício do poder, as leis civis devem buscar resguardar a condição do homem em estado de natureza, isto é, de liberdade e de igualdade.

Para melhor entender essa relação, é necessário explorar esse conceito de estado natural.

2 – O estado de natureza por oposição ao estado de guerra

Para Rousseau, o estado de natureza era um momento feliz e pacífico, onde o homem possuía tudo que precisava. Mas, esse era um estado que não podia durar, sobretudo a partir da instituição da propriedade privada, que juntamente com outros fatores, contribuiu para a formação da sociedade civil. Este é o estágio de fato negativo para Rousseau e não o estado originário, como afirmava Hobbes, entre outros autores.

Ao invés de um estado negativo, caracteriza-se por ser um estado de pureza originário da humanidade que foi degenerado ao longo do processo de civilização resultante da ação humana, dando lugar aos vícios, aos conflitos e à desigualdade. O ponto principal ressaltado na sua

¹² Do contrato Social, livro III, cap. I.

definição do estado de natureza, não é o isolamento em que este podia ter colocado a espécie humana mas, a chamada *idade de ouro*, ou seja, um momento em que o homem vivia em cabanas desenvolvendo atividade de pastoreio (a caça foi uma atividade do homem selvagem e a agricultura e o comércio, do homem civilizado), tal como os povos bárbaros, sendo um estado intermediário entre o estado de natureza “puro” e a sociedade civil.

E o qual a diferença entre esse *estado puro* e a *era de ouro*? No estado puro de natureza o homem vivia de modo autônomo, sendo independente e não dependendo do outro para nada, por isso mesmo não estabelecia relações permanentes.

O questionamento sobre a idéia de natureza com que se inicia o prefácio do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, necessariamente leva Rousseau à noção de história. Os dois conceitos estão intimamente ligados, embora aparentemente se mostrem contraditórios entre si. As condições que permitirão ao homem se transformar em cidadão, isto é, “entrar na história”¹³, já estão potencialmente dadas no estado de natureza. Trata-se de recorrer à natureza humana como fonte verdadeira, a única capaz de revelar ao mesmo tempo ao filósofo, o significado dessa natureza e sua amplitude. É preciso explorar profundamente a alma humana, separando-a de tudo aquilo que possa ter sido acrescentado a ela, mas que não lhe seja intrínseco.

A compreensão da contingência histórica revela a relatividade e a falsidade das mudanças sofridas pelo homem nas sociedades por ele construídas. Evidencia-se, dessa forma, que “o que há ainda de mais cruel é que todos os progressos da espécie humana distanciando-a incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que, em um certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo”¹⁴.

O desenvolvimento resultante da capacidade reflexiva humana não é próprio do estado de natureza, por isso “o homem que medita é um animal depravado”¹⁵.

Tudo aquilo que o homem necessita naquele estado lhe foi dado pela natureza: a igualdade física e psicológica basta a esse homem, assegurando-lhe sua sobrevivência através do ciclo vital da natureza que se repete na sua existência: nascimento, desenvolvimento e morte.

A passagem desse estado ao estado de sociedade desencadeou o progresso da humanidade, através do aperfeiçoamento da técnica, da arte e da ciência. É na crítica a essa mudança que é possível resgatar o mais importante dos conhecimentos, que é o homem.

É a partir do olhar sobre a realidade que é possível constatar que o estado de natureza não tem uma origem factual, determinada historicamente. A observação real define o ponto de partida e o que será colocado de lado: não é possível esperar mais do que isso. No lugar da descrição tediosa dos fatos, Rousseau propõe os detalhes reveladores de uma consciência.

Mas o que é que os fatos não atingem? A passagem do homem da natureza para o “homem do homem”, isto é, a passagem do estado de natureza para o estado social.

¹³ TERRASSE, J. Le réalisme historique de J.-J. Rousseau, p. 331.

¹⁴ DSI, p. 122-3. (verificar tradução da Abril)

¹⁵ *idem*, *ibidem*, p. 138.

A entrada do homem na ordem temporal é o momento de abandono da ordem natural através do início do processo de desnaturação com o qual a história factual também teve seu processo desencadeado.

Ao deixar para trás esse momento inicial - o paraíso - o homem também deixou sua liberdade natural, substituindo-a pela escravidão - a queda. Essa ruptura trouxe consequências definitivas para a realização humana. A felicidade natural foi substituída por uma infelicidade social, gerando, portanto, o mal.

Para que uma nova lógica seja estabelecida - a redenção - é preciso conhecer exaustivamente a anterior através de um procedimento analítico; a recuperação da virtude natural só vai ser possível através da reflexão sobre o processo vicioso.

Ora, isso nada mais é do que pensar a continuidade e a descontinuidade histórica; a crítica à sociedade desnaturada é que vai possibilitar alcançar a liberdade - não a natural que já ficou para trás, mas a liberdade civil resultante de um pacto estabelecido da vontade geral.

O estado de natureza representa, então, uma hipótese - ao mesmo tempo que é um argumento epistemológico - já que é apenas através das suposições do recurso à imaginação que é possível descrever esse estado fictício, pois dirá Rousseau, “*não poderei formular sobre esse assunto senão conjecturas vagas e quase imaginárias*”¹⁶. Ao refletir sobre o estado de natureza, Rousseau está refletindo sobre a história do homem, que é o verdadeiro objeto da história.

Essa reflexão sobre o método e o objeto da história leva Rousseau à constatação de que a má história não é inevitável, colocando uma dupla questão:

1ª) A *contingência da história*, uma vez que ela não se identifica com a natureza nem decorre dela de forma necessária. Não há da parte de Rousseau, qualquer expectativa em relação a esse estado anterior da humanidade, ao qual se deveria voltar. Não se pode voltar àquilo que não existiu. Ele mesmo rejeita a acusação de um retorno ao estado natural, ao afirmar em uma de suas cartas à Voltaire: “*não pretendo restabelecer nossa estupidez*”¹⁷.

2ª) A *necessidade de fato da história*, ou seja, as circunstâncias da perfectibilidade humana se passaram de tal forma que, inevitavelmente, desencadeiam uma história. Mas, a questão é saber se só poderia ter sido essa história que se conhece, ou se poderia ter sido outra, o que equivale a dizer que o homem teria que ser como é conhecido hoje, vivendo em sociedades corrompidas, ou poderia ser de outra forma. Assim, a questão que se coloca não é a da contraposição “natureza ou história” mas, essa história ou uma outra.

No estado de natureza, o homem não é orientado por qualquer regra moral, sendo guiado apenas por seus instintos e por uma bondade natural, que se manifesta através do instinto de conservação e da piedade. A ignorância e a bondade são equivalentes nesse momento, não como uma apologia do bom selvagem mas, como uma descrição desse estado de inocência pois, “*se há sob a pena de Jean-Jacques uma apologia do bom selvagem, é em uma espécie de pré-história romaneada que não corresponde nem ao estado de nature-*

¹⁶ *idem*, *ibidem*, p. 134.

¹⁷ ROUSSEAU, J. -J. Lettre à Voltaire, n° 244, p. 206.

za extra-histórico nem ao estado das sociedades selvagens que a história nos fez conhecer. Mas, como há continuidade da pré-história à história, é permitido olhar o homem das sociedades históricas primitivas para pintar aquele das sociedades pré-históricas ainda mais primitivas; (...) esse movimento conduz a uma imagem idílica das primeiras aldeias, não a uma representação do estado de natureza”¹⁸.

Como não há rompimento de normas, porque elas não existem, a bondade natural não podia ter qualquer conotação negativa. Resta saber se é a história que é negativa, pois se assim for, é dela a responsabilidade pela perda dessa bondade originária presente no homem.

A consciência da importância dessa questão está expressa na emoção que Rousseau afirma ter sentido, ao tomar conhecimento do tema do *Primeiro Discurso*. Reconhecia, assim, o *seu* problema, o problema da civilização histórica na qual ele vivia.

Não é a produção intelectual do homem que deve ser abandonada afirma Rousseau, pois “*se as letras desaparecessem agora, eu seria privado do único prazer que me resta. É nelas que me consolo de todos os meus males*”¹⁹. O que deve ser questionado, é a origem mesma da produção das ciências e das artes, porque é aí que o mal se encontra, operando-se, assim, um círculo vicioso: nossos vícios geram as ciências e as artes e, estas, ajudam a aprimorá-los.

Só ao considerar a história como ciência moral, pode ser respondida a questão da negatividade da história, posto que ela se origina como tal no momento da perda da inocência, quando a humanidade deixou o estado de natureza originário. Mas, não jogaria Rousseau com as palavras? se a perda da inocência e a origem do mal precedem o início da história, como é possível falar de uma negatividade da história? Ou, dito de outra forma, se a história da natureza é a pré-história do homem, a marcha da história já não estaria inscrita no estado de natureza?

Assim, o ponto central dessa interrogação é a origem do mal, da corrupção, e não apenas aquilo que daí decorre, como está descrito no *Segundo Discurso*: foi o surgimento da **propriedade** que desencadeou um processo histórico distanciado da bondade natural, quando alguém tirou algo do uso comum para torná-lo seu, instaurando a desigualdade e todos os sentimentos daí decorrentes: competição, inveja, egoísmo, ciúmes, exploração ociosa, etc. Mas, como ultrapassar esse raciocínio metafórico da descrição daquele homem que construiu a primeira cerca, que originou a desigualdade, chegando ao início da história?

A história está para o Mal, assim como a natureza está para o Bem e, embora partindo de uma premissa hipotética (estado de natureza), a história é real. É no homem livre que o mal deve ser procurado: “*Não creio que a origem do mal possa ser procurada em outro lugar a não ser no homem livre e desenvolvido, portanto, corrompido*”²⁰ – enfatiza Rousseau. O meio físico determinou a existência histórica que, embora contingente, tornou o desenvolvimento da razão e da vida social, uma necessidade de fato. Como a propriedade foi a mola propulsora do processo histórico, não há na natureza humana

¹⁸ GOUHIER, H. Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau, p. 24.

¹⁹ ROUSSEAU, J. J. Lettre à Voltaire, n° 244, p. 207.

²⁰ *idem*, Lettre à Voltaire, n° 300, p. 306.

qualquer necessidade natural implícita, ou seja, um progresso determinante do desenvolvimento da história que a identifique com a natureza.

À possibilidade ou não de o homem ter tido história, Rousseau afirma que a história da humanidade poderia ter sido qualquer outra, podendo mesmo não ter sido viciosa - bastava que tivesse ocorrido um outro fato, também casual, que tivesse desencadeado um outro processo, não originário da propriedade; ou seja, a Razão como fato e, também, como faculdade.

Se o mal é contingente, não seria possível a reconciliação entre a natureza e a história? A resposta a essa questão coloca o problema da **verdade** e da **utilidade** históricas. A constatação da existência do mal decorrente desse acaso histórico, não é fatalista, nem tudo está perdido para o gênero humano.

Esse acaso funesto, pode então, ser comparado ao pecado religioso²¹, mas não totalmente: é histórico como o pecado original, mas não acarreta nenhuma culpa que passe a ser inerente à espécie humana. É como se esta tivesse feito uma má escolha, ou seja, no momento em que ocorreu a impostura inicial, que de certa forma "inventou" a propriedade, ao invés de os homens reagirem contra ela, passaram a imitá-la, transformando-a de uma falta moral em um erro, em uma má decisão. Como qualquer falta humana, esse erro pode ser corrigido, bastando para isso um redirecionamento e não uma redenção como no pecado original.

Na história religiosa há um redentor, um messias; na história humana há uma inteligência superior que conhece muito bem a natureza humana para poder redirecionar essa história: trata-se do **Legislador**. Somando-se à política, a **educação** representa o segundo momento dessa reconciliação da natureza com a história.

O fundamento teórico para essa reconciliação, Rousseau foi buscá-lo em uma reflexão do homem sobre o eu, o mundo e Deus, ou seja, na tentativa de explicar racionalmente algo que pode ser chamado de fé, como expressa a *Profissão de fé do Vigário de Saboia*.

Essa reconciliação entre a natureza e a história destaca a importância dos pressupostos de uma religião natural, norteadores de uma religião civil que, ao invés de debates teológicos, deverá instituir uma obediência à lei.

Na análise que faz sobre a religião civil, o que interessa a Rousseau é o conteúdo político dessa religião, ou seja, seu papel de elo de ligação interno do Estado legitimamente constituído a partir do pacto social.

As sociedades humanas, quando observadas com proximidade, revelam seus desequilíbrios, instabilidades e seus fundamentos encobertos. "*Ora sem um estudo sério sobre o homem, sobre suas faculdades naturais e seus sucessivos desenvolvimentos, jamais se conseguirá fazer essas distinções*"²².

É verdade que Rousseau complementa essa noção do fundamento natural primitivo como essencial para as distinções que precisam ser estabelecidas, através de uma afirma-

²¹ Entre os comentadores de Rousseau, aquele que mais aprofunda essa discussão é Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, p. 24.

²² *idem*, *ibidem*, p. 127.

ção intrigante: "... separar o que a vontade divina fez no estado atual das coisas, daquilo que a arte humana pretendeu fazer"²³.

Não há, nessa afirmação de Rousseau, qualquer convicção religiosa ou uma visão teológica da natureza humana mas, sim, a afirmação de uma força moral da subjetividade, a única capaz de revelar a dialética existente entre a origem e a realidade.

A crítica à sociedade desnaturalada e não à vida social como afirmou seu opositor Voltaire, é a via de acesso à liberdade, onde a continuidade e descontinuidade históricas têm que ser pensadas em conjunto. Na análise de casos concretos, a reflexão sobre a política assume uma função pedagógica, ao mesmo tempo que revela a utilidade da história.

O tipo de remédio, a dose correta, enfim, a terapêutica a ser utilizada vai ser encontrada no próprio mal, ou seja, no homem civilizado, habitando sociedades corrompidas. Basta, para isso, recuperar a verdadeira natureza, é ela que oferece o remédio a partir do mal. Nas sociedades existentes, as necessidades artificiais suplantaram as naturais, fazendo com que cada indivíduo deixasse de ser ele mesmo, passando a representar um papel, usando uma máscara. O homem é o autor dos seus próprios males daí decorrentes e, tendo adquirido uma existência autônoma, esses fenômenos sociais voltam-se contra o indivíduo como forças anônimas e hostis²⁴.

Compreender porque os homens se tornaram o que eles são é percorrer o caminho que leva do estado social ao estado de natureza; portanto, às origens do mal moral e social. Só depois é possível refletir sobre a possibilidade de uma cidade justa, fundada na lei.

A verdade que a história revela é a do homem depravado, vivendo em sociedades viciadas, isto é, trata-se da história do próprio mal²⁵. Mas, porque o homem é o autor e o ator dessa história que gerou sua infelicidade, a compreensão dessa lógica pode auxiliá-lo na compreensão da utilidade da história. O mal está latente na natureza, mas à luz da história nada mais existe de equivocado.

3 – A sociedade civil corrupta: formação e institucionalização

Enquanto para outros contratualistas, a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade civil se dá de forma sistemática e direta, Rousseau introduz a dimensão histórica. Mas, com que finalidade?

Essa introdução tem a finalidade de mostrar que entre o estado de natureza no qual o homem leva uma vida de isolamento independente e instintiva e a instituição da sociedade civil, existe um longo período durante o qual foram adquiridas a moralidade, a racionalidade e a sociabilidade que fizeram, ao final daquele, aprovar o acordo político.

²³ *idem*, *ibidem*, p. 127.

²⁴ Aquilo que Hegel chamou de uma certa fenomenologia da alienação social.

²⁵ Mais tarde, também Nietzsche irá reconstituir a *démarche* da corrupção da história ao criticar os valores morais.

Como mostra R. Derathé, “*les progrès de la raison et ceux de la sociabilité sont étroitement solidaires, et jamais les hommes n’auraient été capables de concevoir et de conclure le pacte social*”²⁶. Isso equivale a dizer, que é impossível conceber que o acordo político fosse insitituído em um estado, o de natureza, no qual o homem não tinha necessidade do desenvolvimento da razão e das relações com os outros homens para que sua vida transcorresse. Só depois de um longo processo histórico em que os homens tornaram-se racionais e sociais, é que foi possível o pacto social que instituiu o Estado.

A noção de sociedade civil em Rousseau adquire um sentido diferente daquele que tradicionalmente se encontra entre os jusnaturalistas, isto é, a noção de sociedade civil se contrapõe à noção de estado de natureza. Essa oposição apoiava-se na existência de sociedades civilizadas de um lado e de sociedades selvagens de outro, fazendo coincidir as noções de *sociedade política* e de *sociedade civilizada*, bem como *estado de natureza* e *sociedade (ou estado) primitiva (o)*.

Ao introduzir a dimensão histórica no interior do pensamento jusnaturalista, este esquema altera-se, pois não mais é possível manter a coincidência entre político e civilizado e, a noção de sociedade civil; no pensamento de Rousseau, os dois termos se opõem. É disso que trata o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, isto é, a evolução histórica como um processo de civilização mas, não necessariamente, de formalização política e de legítima soberania.

Embora mantenha a estrutura do assim chamado modelo jusnaturalista, há para Rousseau uma distinção entre o uso teórico e o uso histórico desses conceitos, pois não faz coincidir *condição civilizada* e *condição política* dos homens. No nível teórico, os conceitos estado de natureza e sociedade civil se opõem; mas, em vários dos seus textos onde recorre ao nível histórico, esses dois termos – estado de natureza e sociedade civil – são usados para mostrar uma lenta e gradual evolução do estado de natureza à sociedade civilizada, através de várias etapas. A invenção da propriedade instituiu o primeiro momento da desigualdade, diferenciando ricos e pobres. Como foi necessário legitimar aquilo que a princípio apenas a força do mais forte garantia, no segundo momento da desigualdade instituíram-se as leis e junto com elas, os poderosos e fracos. Estava assim estabelecida a estrutura do poder e sua legalidade, ao se constituir o terceiro momento da desigualdade, o do despotismo responsável pela divisão entre senhor e escravo.

As sociedades construídas pelos homens como resultado do processo histórico de civilização estabeleceram a legitimidade da desigualdade, o que explica porque “*o homem nasceu livre e por toda parte se encontra sob grilhões*”²⁷. O resultado desse processo foi o estabelecimento de um poder despótico e injusto, onde não há soberania porque os fins do poder não correspondem àqueles da vontade geral.

Apenas o pacto social pode ser a garantia de uma sociedade civil soberana; isto só é possível quando o povo tendo em vista o bem comum expressa essa vontade geral através das leis.

²⁶ *Op. Cit.*, p. 178.

²⁷ Do contrato social, *livro I, cap. 1.*

Bibliografia

ROUSSEAU, J.J. *Discours sur les sciences et les arts*. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1959-,5 v. Direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. (Bibliothèque de la Pléiade), volume III, 1964.

_____. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1959-,5 v. Direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. (Bibliothèque de la Pléiade), volume III, 1964.

_____. *Lettres écrites de la montagne*. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1959-,5 v. Direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. (Bibliothèque de la Pléiade), volume III, 1964.

_____. *Du contract social ou essai sur la forme de la république (Manuscrit de Genève)*. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1959-,5 v. Direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. (Bibliothèque de la Pléiade), volume III, 1964.

_____. *Du contract social ou principes du droit politique*. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1959-,5 v. Direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. (Bibliothèque de la Pléiade), volume III, 1964.

_____. *Emile ou de l'éducation*. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1959-,5 v. Direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. (Bibliothèque de la Pléiade), volume IV, 1969.

_____. *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Org. L. G. Machado e P. Arbousse-Bastide. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*. Tradução de M. Constança Peres Pissarra. Petrópolis: RJ. Vozes, 1995 (Clássicos do Pensamento Político, 15 [14]).

BACZKO, B. *Rousseau et l'aliénation sociale*. Annales de la Société J.-J. Rousseau, Genève: A. Julien, tomo 35, p. 223-37, 1959/62.

BÉNICHOU, P. *Réflexions sur l'idée de nature chez Jean-Jacques Rousseau*. Annales de la Société Jean Jacques Rousseau. Genève: A. Julien, t. 39, p. 25-45, 1972/77.

BOBBIO, N. *As teorias das formas de governo*. Tradução por S. Bath. Brasília, Ed. UnB, 1980.

_____. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

CASSIRER, E. *Le problème Jean- Jacques Rousseau*. Tradução por M.B.de Launay. Paris: Hachette, 1987.

DERATHÉ, R. *Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau*. Cahiers de la Revue de Théologie et Philosophie. Genève: p. 113-23, 1978.

_____. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1979.

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

- GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.
- GOUIER, H. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, ???
- HOBBES, T. *Leviatã*. Tradução por J.P.Monteiro & M.B.N. da Silva. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Vrin, 3 v., 1984.
- PISSARRA, M.C.P. *Religião civil e intolerância: Uma análise das Lettres Ecrites de la Montagne*. São Paulo, 156p., 1988. [Dissertação de Mestrado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].
- PISSARRA, M. C. P. *História e ética no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. SP, 334p., 1996. [Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade Católica de São Paulo].
- STAROBINSKI, J. *La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *Le remède dans le mal*. Paris: Gallimard, 1989.
- TERRASSE, J. Le réalisme historique de J.-J.Rousseau. *L'Université de Bruxelles*. Bruxelles, t. 18-19, 1965/67.
- TODOROV, T. *Frêle bonheur, essai sur Rousseau*. Paris: Hachette, 1985.
- SENNETT, R. *O declínio do homem público - as tiranias da intimidade*. São Paulo, Cia. das Letras, 1988.