

Aos meus Pais pela confiança que sempre depositaram em mim e pelo exemplo constante de luta pelos nossos ideais. À minha Irmã pela paciência e amizade. Ao Vítor pela compreensão, disponibilidade e amor que demonstrou durante todo este processo.

Gostaria de agradecer à Universidade do Minho, especialmente ao Departamento de Filosofia e Cultura do Instituto de Letras e Ciências Humanas por ter proporcionado o curso de mestrado em Filosofia, na área de especialização em Ética e Filosofia Política. Gostaria, também, de agradecer a todas as pessoas que directa ou indirectamente contribuíram para a realização desta dissertação de mestrado, em especial ao meu orientador o Prof. Dr. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, sem o qual esta tese não teria sido possível e também ao director do curso, o Prof. Dr. João Cardoso Rosas, pela disponibilidade e incentivo.

Título: *A Democracia em Jean-Jacques Rousseau.*

«Malo periculosam libertatem quam quietum servitium»¹

Resumo

Com este ensaio pretendemos elucidar a questão da democracia em Jean-Jacques Rousseau, porquanto este é um autor que se debruçou sobre a teoria do “contrato social”, tendo como objectivo a defesa de um regime baseado na democracia participativa em Estados de pequenas dimensões, assegurando o exercício da cidadania, promovendo a igualdade e liberdade entre os homens. A forma eloquente e o modo original como expressou as suas ideias, suscitaram, ao longo dos tempos, diversas interpretações, por vezes antagónicas entre si, o que torna a sua obra um instrumento valioso por parte de todos aqueles que reflectiram sobre o tema.

Daí a pertinência da abordagem do pensamento intemporal de um autor do Iluminismo francês, na tentativa de esclarecer um tema tão velho quanto o homem – a conceptualização da democracia –, florescente e controverso na sociedade contemporânea. Como afirma Rousseau, nunca existiu, nem existirá verdadeira democracia, o que existe é uma busca incessante do melhor regime possível que não restrinja os direitos humanos presentes no estado de natureza.

¹ «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Éditions Gallimard, 1985, liv. III, cap. IV, p. 405. *O Contrato Social*, trad. port. L. M. P. Brum. Mem-Martins: Publ. Europa-América, 2003, p. 72.

Title: *The Democracy in Jean-Jacques Rousseau*

«Malo periculosam libertatem quam quietum servitium»²

Abstract

With this thesis we intend to clear the question of democracy in Jean-Jacques Rousseau, because this in an author who studied about the “social contract”, that had as aim the defence of an regime based on the democracy in which people participate in the small States, assuring the exercise of citizenship, promoting equality and freedom between men. The oratory intonation and the original way he expressed his own ideas, suggested, throughout the times, several interpretations, which sometimes opposed each other that makes his own work a valuable instrument for everyone who thought over the theme.

Thence the relevancy of the timeless thinking analysis of an author of the french Illuminism, while trying to explain such and old theme as men – the democracy’s conceptualization –, that flourishes and is still controversial in today’s society. As Rousseau declares, there has never been, nor will be a true democracy, what exists is the constant search of the best possible regime that doesn’t restrain the human rights that stand in the state of nature.

² «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Éditions Gallimard, 1985, liv. III, cap. IV, p. 405. *O Contrato Social*, trad. port. L. M. P. Brum. Mem-Martins: Publ. Europa-América, 2003, p. 72.

Titre: *La Démocratie chez Jean-Jacques Rousseau*

«Malo periculosam libertatem quam quietum servitium»³

Résumé

Cet essai prétend porter un regard plus profond sur la question de la démocratie chez Jean Jacques Rousseau. Rousseau est un auteur qui s'est penché sur la théorie du «contrat social», dans le but de défendre un régime basé sur la démocratie participative des petits États, tout en assurant l'exercice de la citoyenneté et en faisant la promotion de l'égalité et de la liberté entre les hommes. Son éloquence et son originalité à exprimer ses idées ont depuis toujours suscité diverses interprétations, parfois contradictoires. Voilà ce qui explique que son œuvre soit devenue un instrument de grande valeur pour tous ceux qui se sont lancés dans la réflexion autour de ce thème.

L'approche de la pensée intemporelle de cet auteur illuministe français est donc pertinente, dans la tentative de définir un sujet qui remonte à l'origine de l'homme – la conceptualisation de la démocratie –, thème fleurissant et controversé dans la société contemporaine. Comme le dit Rousseau, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais de véritable démocratie; ce qui existe c'est la recherche incessante du meilleur régime qui soit, celui qui ne limite pas les droits de l'homme présents à l'état de nature.

³ Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Éditions Gallimard, 1985, liv. III, cap. IV, p. 405.

Observação

Na preparação desta dissertação, sempre que recorremos a textos originais, que não em português, optámos por fazer as respectivas traduções e acompanhá-las dos textos originais, em nota de rodapé, segundo a grafia das obras consultadas; assim, seguimos a tradução portuguesa existente, sem no entanto deixar de a cotejar com o texto original. Sempre que não nos foi possível encontrar a versão original de alguns textos, recorremos às referidas traduções, como é o caso da obra de Isaiah Berlin *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*; e da obra de Thomas Hobbes, *Do Cidadão*.

ÍNDICE

DEDICATÓRIA.....	iii
AGRADECIMENTOS.....	v
RESUMO.....	vii
ABSTRACT.....	ix
RÉSUMÉ.....	xi
OBSERVAÇÃO.....	xiii
INTRODUÇÃO.....	1
PARTE I: SOBRE O CONTRATUALISMO	9
1.1. AS ORIGENS DO CONTRATUALISMO	11
1.2. O CONTRATO EM THOMAS HOBBS.....	17
1.2.1. Do Estado de natureza ao Estado civil	17
1.2.1.1. O Estado de natureza	17
1.2.1.2. O Estado civil	18
1.2.2. Sobre a liberdade	22
1.3. A TEORIA POLÍTICA DE JOHN LOCKE.....	27
1.3.1. Do Estado de natureza ao Estado civil	27
1.3.1.1. O Estado de natureza	28
1.3.1.2. A sociedade civil	29
1.3.2. Sobre o poder político.....	31
PARTE II: A TEORIA CONTRATUALISTA DE ROUSSEAU.....	35

2.1. ESTADO DE NATUREZA VS ESTADO CIVIL.....	37
2.2. A TEORIA POLITICA ROUSSEAUNIANA	51
2.2.1 O pacto social e a soberania	56
2.2.1. Em torno da vontade geral.....	62
2.2.3. A conformidade do governo à lei	68
2.2.3.1. Sobre a natureza do governo	73
2.3. AS POSIÇÕES DE HOBBS, LOCKE E ROUSSEAU	77
PARTE III: ROUSSEAU E A DEMOCRACIA.....	85
3.1. A INTERPRETAÇÃO ROUSSEAUNIANA DE DEMOCRACIA	87
3.1.1 Democracia directa vs democracia representativa.....	97
3.1.1.1. Sobre o sistema representativo	101
3.1.2. Rousseau e a democracia participativa.....	105
3.1.3. A confederação de pequenos Estados.....	111
3.1.3.1. A situação da Polónia	114
3.1.4. O modelo político de Rousseau: utopia e realismo.	119
3.2. CONTROVÉRSIAS EM TORNO DO PENSAMENTO DE ROUSSEAU.....	122
CONCLUSÃO.....	141
BIBLIOGRAFIA.....	149
1.1. Bibliografia principal.....	151
1.2. Bibliografia secundária.....	152

INTRODUÇÃO

Ao longo do meu percurso académico pelas diversas disciplinas filosóficas, as que mais me despertaram interesse e atenção foram ética e filosofia política. A realidade política na qual nos encontramos e uma crescente questionação dos valores inerentes a cada sociedade tornam estas duas áreas sempre actuais e em constante mutação. Daí a minha escolha ter recaído sobre a teoria política de um Autor, cujo pensamento se tornou de certo modo intemporal.

Esta dissertação tem como título *A democracia em Jean-Jacques Rousseau*. Não é nossa pretensão fazer uma análise exaustiva da obra de Jean-Jacques, antes apresentar alguns aspectos da sua teoria política que consideramos pertinentes e actuais, nomeadamente o conceito de democracia.

A época na qual nos encontramos é repleta de paradoxos e dilemas que afectam a sociedade civil, em cada momento. Numa altura em que a Europa é paradigma de exercício de democracia, é importante dilucidar mais profundamente a própria ideia de democracia. Este conceito está presente nas mais diversas opiniões políticas, o que leva a pensar que pode tornar-se um conceito vazio de sentido, onde se inserem posições contraditórias, ou talvez este conceito seja demasiado vasto e abrangente que possibilita várias interpretações, criando-se, assim, diversos conceitos de democracia, que se vão modificando de acordo com as necessidades que vão surgindo. Tudo isto descredibiliza a democracia, pois dificulta a formação de uma opinião pública consciente das posições tomadas pelas diversas correntes políticas que se inserem no regime democrático e o conseqüente afastamento da intervenção política activa por parte dos cidadãos de um Estado.

A reflexão acerca da democracia e de todos os pressupostos políticos a ela inerentes é fundamental para legitimar a acção política e colmatar os insucessos que, em muitas ocasiões, proporcionaram o retrocesso da sociedade, em vez do seu progresso.

Para a abordagem desta questão, escolhemos um autor do início da modernidade, que em muito contribuiu para a conceptualização da democracia e cuja teoria política é ainda relevante nos nossos dias pelas questões que colocou e que não se esgotaram no cenário político em que se encontrava. Esse autor é Rousseau, que, ao estudar a sua sociedade, estabelece os princípios para uma sociedade livre e igual, tendo por objectivo a construção da democracia. Considera crucial a participação dos cidadãos na vida política, porque essa é uma condição necessária para o exercício da democracia; para tal vai questionar os fundamentos do poder político da sua época. Como nenhum outro pensador do seu tempo, Rousseau chamou a atenção para a participação activa do cidadão na política, de forma a ver assegurados os seus direitos. Pretendemos, assim, evidenciar a originalidade do pensamento de Rousseau, pois «se Rousseau se reencontra nas questões tradicionais que preocuparam todos os pensadores do seu tempo, ele está por seu lado a colocar o problema político em novos termos.»⁴ Rousseau foi um crítico da modernidade na medida em que levantou questões interessantes acerca das desigualdades sociais, denunciando a arbitrariedade do poder nos Estados absolutistas e propondo uma doutrina política fundamentada na concepção de soberania popular.

Apesar das inúmeras virtualidades da teoria de Rousseau, é evidente que encontramos nela diversas limitações, pois a democracia do século XVIII não é igual à democracia do nosso século; no entanto, os impasses a que chegou a democracia representativa leva-nos até Rousseau, que abordou a relação entre o sistema representativo e a democracia; talvez a análise do pensamento político de Rousseau nos possa lançar algumas luzes sobre os obstáculos que irrompem na democracia actual.

A nossa dissertação está estruturada em três partes: na primeira elabora-se uma breve abordagem acerca da génese do contratualismo, passando pelas várias fases deste modelo

⁴ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, p. 365.

político, para depois fazer uma análise, também ela breve, dos pontos fulcrais das teorias de Hobbes e Locke. Em Hobbes, iremos ver como o autor concebe a passagem do “estado de natureza” para o “estado civil” e como concilia a liberdade dos indivíduos com a criação do Estado. Em Locke, faremos um percurso idêntico, explicitando os objectivos fundamentais da sociedade civil. O objectivo deste capítulo é apresentar, contrastivamente, em que contexto se encontra o pensamento político de Rousseau, sabendo que esses dois autores não são as únicas influências do pensamento rousseauiano, mas dada a sua importância para a noção de contrato pareceu-nos relevante dar-lhes uma especial atenção.

A segunda parte incide sobre a teoria contratualista de Rousseau, onde é evidente um modelo normativo, que está na base do contrato social. É o contrato social que fundamenta a organização civil, passando o indivíduo a ser a fonte do poder. Isto permite a Rousseau resolver a questão da legitimidade do poder, que passa a ser fundada numa convenção e a fonte da sua legitimidade que é o indivíduo. O modelo contratualista é, portanto, baseado no consenso. Os governantes instituídos pelo contrato terão que corresponder às consequências decorrentes desse mesmo contrato. Para este modelo, «na estrutura da doutrina contratualista, nos termos da sua formulação moderna, o conceito de estado de natureza representa um elemento essencial e delimita aquela situação da qual o homem sai quando se associa, mediante um pacto com outros homens, e este acto é considerado o fundamento do poder político.»⁵ O ponto de partida do seu raciocínio é a crença na boa natureza do homem e o alvo a felicidade dele; logo o problema que se coloca é o de conservar nessa natureza a sua qualidade originária e saber onde deve ser posta a felicidade. Assim Rousseau começa por estudar a soberania, expondo abstractamente o modelo de sociedade baseada nos verdadeiros princípios da liberdade e igualdade, para depois estudar o governo, onde estabelece critérios

⁵ Luiz Vicente Vieira, *A democracia em Rousseau: a Recusa dos Pressupostos Liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 19.

básicos referentes à implantação do seu projecto de sociedade, tendo por objecto o modo como se poderá concretizar ou construir a democracia.

A terceira parte é aquela que se vai ocupar, analiticamente, sobre a perspectiva rousseauiana da democracia, demonstrando as condições necessárias para o seu desenvolvimento, mostrando que o autor converte a democracia num valor em si mesmo. A concepção democrática surge em Rousseau como o modo de descobrir a verdade no âmbito político e jurídico (vontade geral). Sem democracia não há liberdade nem igualdade e sem estas não é possível falar propriamente de democracia.

Reconhecendo o carácter irrealizável da democracia directa ou verdadeira democracia, Rousseau propõe uma confederação de pequenos Estados como condição para uma boa democracia. Sendo contrário à ideia de representação política, Rousseau acaba por aceitar a democracia representativa como modelo de um governo misto, pois aparece-lhe como uma variante razoável da democracia directa, desde que os deputados sejam comissários e não representantes, isto é, não os eximindo da responsabilidade de ajustar as suas decisões à opinião e vontade dos cidadãos, o que facilita a acção do governo. Na impossibilidade de uma democracia directa, a defesa de um governo misto será o mais viável, uma vez que um governo misto, como o da Córsega, acarreta duas vantagens: a administração é confiada a um pequeno grupo, o que permite eleger os melhores; e todos os membros do Estado participam na autoridade suprema, o que coloca todo o povo num equilíbrio perfeito.

Ainda inserido na terceira parte, encontrar-se-á uma referência às controvérsias geradas pelo pensamento do autor, onde se fará uma breve referência aos paradoxos e contradições que a sua teoria política suscita, nomeadamente quanto à sua concepção de democracia. Não é consensual o carácter democrático do pensamento político de Rousseau para autores do século XX, como Popper, Talmon, Berlin, entre outros, tal como não era para autores contemporâneos de Rousseau, como Diderot, D'Alembert e Voltaire. Alguns

consideram mesmo que o modelo de sociedade apresentado no *Contrato Social* pode ser tão concentracionário quanto o *Leviatã* de Hobbes.

Dada a impossibilidade de nos alongarmos em cada um dos autores que analisa o pensamento rousseauiano, inquirindo nele algumas lacunas, fizemos esse percurso com Isaiah Berlin – um dos intelectuais acutilantes do século XX, que se debruçou sobre a questão da liberdade. Berlin fez uma crítica muito incisiva à teoria rousseauiana de liberdade, inerente à noção de contrato social, e de vontade geral, confrontando a sua crítica com duas noções de liberdade – negativa e positiva.

Pensamos que a apresentação da teoria de contrato social, onde se insere a questão da democracia e onde encontramos uma crítica de Rousseau ao sistema representativo, assim como a sua teoria sobre a liberdade igualitária, continuam a ser muito actuais e devem ser tidos em conta na hodierna abordagem política.

Parte I
SOBRE O CONTRATUALISMO

1.1. As origens do contratualismo

Ao longo da história da filosofia, o conceito de “contrato social” tem sido objecto de crítica por parte de autores das mais diversas correntes e origens. Desde a Antiguidade Clássica, com Platão⁶, que o contratualismo tem sido criticado ora pelo seu aspecto extremamente formal e artificial, ora por não garantir a manutenção dos acordos, sem apelar para outros recursos coercitivos externos, tão engenhosos quanto o próprio contrato. Não obstante, vários pensadores assumiram a teoria contratual como a mais eficaz para solucionar os problemas gerados pela cooperação social e mesmo como alternativa mais adequada no âmbito da moral.

A noção de contrato como categoria central da justificação da ordem política e social aparece já no diálogo de Platão *A República*, onde o autor antecipa as primeiras objecções. N'A *República*, a personagem Gláucon expõe como sendo do senso comum a necessidade das pessoas estabelecerem leis e convenções, através de um acordo mútuo, no intuito de evitarem as acções injustas e a possibilidade de serem vítimas dessas práticas nefastas. Assim, a justiça seria entendida como um meio-termo entre a impunidade para as injustiças cometidas e a incapacidade de aplicar qualquer sanção a uma pessoa injusta⁷. De imediato, é levantada a suspeita de que o cidadão não seguiria a justiça por ela ser um bem, mas somente por não poder ser injusto sem sofrer punição. A convenção, portanto, manter-se-ia apenas enquanto alguém não a pudesse defraudar impunemente. A única maneira de um cidadão não se sentir atraído pelo rompimento do pacto que tem com alguém, ou com a cidade, seria a hipótese de que viver conforme a justiça fosse o tipo de boa vida considerado por ele como aquela a ser

⁶ Vide, Platão, *A República*, trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

⁷ Cf. Platão, *A República*, *op. cit.*, 359a.

alcançada. Isto é, o contrato por si só não seria suficiente para garantir a sua execução. Somente apoiado por uma certa noção de bem é que, uma vez assumida a convenção como justa, sem coacção ou engano, a pessoa a deveria cumprir, sob quaisquer circunstâncias – mesmo naquelas em que lhe fosse mais favorável romper o que foi estabelecido⁸. Em Platão, o esboço do contrato, delineado a partir das falas de Gláucon e Sócrates, tem a preocupação de evitar a formação de um consenso entre os cidadãos e a comunidade sobre as leis, fundado apenas nos interesses meramente particulares do indivíduo, mas que tenha em consideração o plano de vida de cada um face a um bom desempenho político, cujo bem a promover é a justiça. Nesse sentido, os interesses individuais deveriam ser contínuos ou afins aos interesses gerais para a constituição de uma cidade justa⁹. É no momento em que Gláucon faz a descrição da génese da cidade imaginada,¹⁰ que Platão, pela fala de Sócrates, contrapõe a sua posição à narrativa contratualista dos sofistas.

Epicuro aconselhava os seus discípulos a afastarem-se da política, mas recomendava-lhes o respeito pelas instituições e pelo poder político estabelecido na base de um acordo entre os homens para evitarem maiores danos.

O contrato desempenha ainda um papel importante no pensamento político medieval; no entanto o pensamento político predominante nesta época era o modelo aristotélico, inspirador da teologia cristã, que entendia a sociedade política como algo natural; o poder do soberano tinha uma origem divina e, como tal, era inquestionável e absoluto, uma vez designado os governantes, as suas escolhas provirão sempre de Deus¹¹.

Mas é na Modernidade que as teorias do contrato social adquirem um lugar central na filosofia política. O primeiro grande teórico do contrato social é Thomas Hobbes. Locke,

⁸ Cf. Platão, *A República*, *op. cit.*, 362e-368e.

⁹ Cf. Platão, *A República*, *op. cit.*, 362e-368e.

¹⁰ Cf. Platão, *A República*, *op. cit.*, 369a.

¹¹ Cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*, *op. cit.*, pp. 33-35.

Rousseau e Kant partiram de premissas diferentes das de Hobbes na sua argumentação contratualista; porém, partilham alguns pressupostos e uma estrutura argumentativa comum, que constitui o núcleo de todas as formas de contratualismo. Muito criticado por Hume, Hegel e Marx, o contratualismo foi renovado, na segunda metade do século XX, por John Rawls. Entre as formas mais recentes de contratualismo moral contam-se as de David Gauthier (de inspiração hobbesiana) e a de Thomas M. Scanlon (de inspiração kantiana).

A ideia básica do contratualismo é simples: a organização social e as vidas dos membros da sociedade em causa dependem de um acordo, passível de ser definido de muitas maneiras, que permite estabelecer os princípios básicos dessa mesma sociedade. A história do contratualismo moderno ensinou-nos a ver melhor que nenhuma das configurações do argumento contratualista permite resolver todas as questões complexas das comunidades humanas. Contudo, permanece como uma das alternativas mais válidas de construção teórica não fundada na autoridade.

O contratualismo moderno é, antes de mais, uma teorização da legitimidade da soberania política face à crise das instâncias legitimadoras tradicionais. Surge, em parte, como resposta à crescente desintegração dos modelos medievais, sob pressão dos seus conflitos e tensões internas. Neste processo desempenharam papel importante, entre muitos outros factores, as guerras de religião, a emergência do capitalismo moderno e da burguesia, o início da ciência moderna, com profundas implicações na compreensão que o homem tinha de si mesmo, da natureza e do saber em geral. O protagonista dos novos tempos é, sem dúvida, o indivíduo. Esta revolução do pensamento político veio demonstrar que o homem não é um animal político ou social, tal como Aristóteles o caracterizava, mas um animal impolítico ou insociável que só por efeito do medo se tornou num ser social e político, tal como preconizou

Hobbes. A oposição medievo-cristã entre a cidade de Deus e a cidade terrena desvanece-se, dando lugar à oposição moderna entre o estado de natureza (pré-social) e o estado civil.

Os conceitos e as formas de argumentação elaborados por Hobbes condicionaram todo o desenvolvimento da filosofia política moderna, até Kant e Fichte, criando o quadro em que o contratualismo pensou as questões relativas ao Estado, à soberania e ao Direito. O argumento contratualista inclui basicamente três elementos: situação pré-contratual; contrato; resultado do contrato (estabelecimento das regras que presidem à constituição do Estado ou de uma moral).

A situação pré-contratual é designada como “estado de natureza” em Hobbes, Locke e Rousseau; “posição original” em Rawls; “posição inicial de negociação” em Gauthier. Na estrutura da doutrina contratualista o conceito de estado de natureza é essencial e define a situação inicial do homem antes de se associar a outros homens pelo contrato, que é considerado o fundamento do poder político. As diferentes formas como é concebido o estado de natureza estão relacionadas com a sociedade civil que cada autor pretende implementar. No entanto, todos concordam com Hobbes de que no estado de natureza não existe o poder legal, os homens encontram-se num estado de igualdade natural, onde todos são livres e a superioridade física ou intelectual não atribui nenhum direito especial para a ascensão ao poder. Neste contexto, designam-se contratualistas todas as concepções que, no âmbito da filosofia moral e política, pretendem justificar normas ou princípios do agir humano e das instituições, através do apelo a um contrato (hipotético) celebrado entre indivíduos autónomos, livres e iguais, numa posição inicial adequadamente definida. Não se trata, no contratualismo, de uma descrição exacta da realidade social e da dinâmica dos elementos e sistemas que a integram, mas antes de clarificar e resolver problemas de soberania, de justificação das obrigações políticas, normas sociais e formas de organização política.

O modo como se definem as características de cada um dos três elementos nucleares do argumento contratualista dá origem a diversas tipologias do contratualismo. Uma das mais frequentes é a que distingue entre contratualismo político e contratualismo moral. O contratualismo político preocupa-se com as questões associadas à ideia de justiça: estrutura básica da sociedade, direitos e deveres dos cidadãos, exercício do poder político. É o tipo de questões que surge nas obras dos principais autores do contratualismo político: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Rawls. O contratualismo moral procura aplicar a estrutura do argumento contratualista à moral, tornando as suas normas, idealmente, dependentes do acordo conseguido e da capacidade de as justificar perante os outros. Segunda esta perspectiva o contrato social é a base da moral, que é entendida como o conjunto de regras que pessoas racionais consentem em obedecer, para seu benefício mútuo, desde que as outras pessoas também o façam. Assim, viver moralmente não é uma questão de obediência cega aos ditames inescrutáveis de um ser sobrenatural, nem é matéria de fidelidade a um conjunto de regras abstractas, grandiosas, mas vazias. A teoria do contrato social aplicada à moral tem como objectivo tornar possível que as pessoas vivam as suas vidas individuais num contexto de cooperação social. É racional para nós aceitar restrições morais à nossa conduta como parte de um contrato que estabelecemos com as outras pessoas. Os autores contemporâneos que mais se aproximam desta perspectiva são David Gauthier e Thomas M. Scanlon.

O recurso ao contrato surge como um meio racional para que os seres humanos procurem garantir, de modo pacífico, a obtenção daquilo que for necessário para satisfazer os seus desejos mais plausíveis. Por outro lado, o cumprimento dos acordos mostra-se como uma consequência do interesse de cada um em manter um ambiente favorável que proporcione a realização dos seus planos de vida, na falta de um motivo razoável que justifique o rompimento da interacção.

Na política contemporânea, a ideia de contrato social é por vezes utilizada para descrever os arranjos corporativistas pelos quais os grandes grupos de interesse, dentro da sociedade, aceitam colaborar com o governo.

Dos inúmeros pensadores que utilizaram o modelo interpretativo do contrato para fundamentar a sua teoria política, nós iremos debruçar-nos em Hobbes e Locke, de uma forma breve, para depois analisarmos pormenorizadamente a teoria política de Rousseau, comparando-a com a destes dois autores.

1.2. O contrato em Thomas Hobbes

1.2.1. Do Estado de natureza ao Estado civil

1.2.1.1. O Estado de natureza

Hobbes é pessimista em relação à natureza humana. Ele descreve o homem com uma compulsão que o transcende e o impele a obter sempre mais poder. Desta forma, o homem precipita-se numa situação não-altruísta de "guerra de um homem contra todos os homens" (*bellum omnium omnes*).

O homem, no seu estado de natureza é egoísta, egocêntrico, inseguro, ambicioso e está em constante movimento. Ele não conhece leis e não tem conceito de justiça e de bem¹²; ele somente segue os ditames das suas paixões e os desejos temperados com algumas sugestões da sua razão natural.

Onde não existe governo ou lei, os homens caem, naturalmente, em discórdias: a escassez de recursos, no estado de natureza, força os homens a uma rivalidade competitiva e a rivalidade competitiva é a causa para que os seus recursos sejam, efectivamente, muito escassos. A competição conduz o homem ao medo, à inveja e à disputa. Existe um contínuo temor e perigo, de modo que a vida no estado de natureza é totalmente miserável.

Os homens também procuram a glória, derrubando os outros pelas costas, já que, de um modo geral, as pessoas são mais ou menos iguais em força e inteligência e nenhuma pessoa ou nenhum grupo pode, com segurança, reter o poder. Assim sendo, o conflito é perpétuo, e "cada homem é inimigo de outro homem" – "*Homo homini lupus*".

¹² Vide Thomas Hobbes, *Leviathan*, introd. C. B. Macpherson. London: Penguin Classics, 1985, parte I, cap. XIII, pp. 186-188. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, trad. port. de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva, pref. e rev. geral de J. P. Monteiro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995, pp. 112-113.

Estamos perante um estado de guerra, onde nada de bom pode surgir. Enquanto cada um se concentra na auto-defesa e na conquista, o trabalho produtivo é impossível. Não existe tranquilidade para a busca do conhecimento, não existe motivação para construir ou explorar, não existe lugar para as artes e letras, não existe espaço para a sociedade; só "medo contínuo e perigo de morte violenta". Então a vida do homem nesse estado é, "solitária, pobre, sórdida, selvagem e curta."

«Portanto, tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo o homem é inimigo de todo o homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal situação, não há lugar para a indústria, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, selvagem e curta.»¹³

1.2.1.2. O Estado civil

O estado de natureza é intolerável, porque não garante ao homem a consecução de um bem primordial: o direito à vida. Em forma de leis naturais, a recta razão sugere ao homem uma série de regras, que têm por objectivo tornar possível uma coexistência pacífica e todas estas regras estão subordinadas a uma primeira regra fundamental, que é diligenciar a paz.¹⁴

¹³ «Whatsoever therefore is consequent to a time of Warre, where every man is Enemy to every man; the same is consequent to the time, wherein men live without other security, than what their own strength, and their own invention shall furnish them withall. In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.» Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, parte I, cap. XIII, p. 186. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, *op. cit.*, p. 111.

¹⁴ Vide Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, parte I, cap. XIII, p. 188. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, *op. cit.*, p. 113.

«Mas os homens não podem esperar uma conservação duradoura se continuarem no estado de natureza, ou seja, de guerra, e isso devido à igualdade de poder que entre eles há, e a outras faculdades com que estão dotados. Por conseguinte, o ditado da recta razão – isto é, lei de natureza – é que procuremos a paz...»¹⁵

A razão acode em ajuda do homem sugerindo-lhe os diversos caminhos para alcançar um estado de paz, mas não se pode recorrer a nenhum destes caminhos enquanto o homem viva em estado de natureza: um estado em que a insegurança geral desaconselha a todos que actuem racionalmente e no qual os homens se submetem às paixões naturais, contrárias às leis da natureza.¹⁶

Enquanto as abelhas e as formigas vivem socialmente umas com as outras, os homens não são capazes de viver socialmente e, portanto, é necessário um acordo constante e duradouro, que os mantenha em respeito e que dirija as suas acções no sentido do benefício comum.¹⁷ A única maneira de instituir um poder comum que garanta a segurança e a conservação de todos é conferindo toda a sua força e poder a um homem ou a uma assembleia de homens como representante das suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como o autor de todos os actos que aquele que representa a sua pessoa praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo, assim, as suas vontades à vontade do representante e as suas decisões à sua decisão. Constitui-se, por conseguinte, uma verdadeira unidade de todos eles numa só pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens: «Cedo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas acções.»¹⁸ A multidão une-se numa só

¹⁵ Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, trad. apres. e notas de Renato J. Ribeiro. São Paulo, Martins Fontes, 1992, pp. 40-41.

¹⁶ Cf. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*. Barcelona, Ed. Paradigma, 1991, pp. 72-75.

¹⁷ Vide Thomas Hobbes, *Leviathan*, op. cit., parte II, cap. XVII, pp. 225-226. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, op. cit., pp. 144-146.

¹⁸ «I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.» Thomas Hobbes, *Leviathan*, op. cit., parte II, cap. XVII, p. 227. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, op. cit., p. 146.

pessoa, que representa o Estado (*civitas*); une-se ao *Leviatã*, ao “deus mortal”, ao qual deve, abaixo do Deus Imortal, a sua paz e defesa. Essa autoridade que lhe é dada é tal, que lhe é conferido um uso tamanho de poder e força que inspira terror e o torna capaz de unir as vontades de todos os homens no sentido da paz e bem-estar comum.

«A única forma de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e injúrias uns dos outros, garantindo-lhes, assim, uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. (...) Esta é a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do *Deus* Imortal, nossa paz e defesa.»¹⁹

G. Mairet considera que Hobbes pensa a ontologia do soberano em termos de representação: a vontade soberana representa a vontade da multidão, o uno representa o múltiplo e regula-o. Desta forma, a vontade do soberano é a vontade de todos. No processo de sujeição, o múltiplo está submisso ao uno como ao seu princípio, a multiplicidade dos seus julgamentos está submissa ao julgamento civil único, as vontades privadas estão submetidas à vontade única que é a vontade pública.²⁰ G. Mairet fala, ainda, numa vontade de Hobbes em assinalar o poder sobre a terra deste Deus artificial, monstruoso e pleno de poder. O autor pensa que ao dar ao Estado o nome desta personagem, Hobbes não cede ao prazer de um bom título evocador. O personagem está coroadado, como convém a um monarca, e tem na sua mão direita a espada, marca da sua autoridade temporal («e os pactos sem a espada não passam de

¹⁹ «The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their owne industrie, and by the fruites of the Earth, they may nourish themselves and live contentedly; is, to conferre all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will. (...) This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortall God, our peace and defence.» Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, parte II, cap. XVII, p. 227. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, *op. cit.*, p. 145.

²⁰ Cf. G. Mairet, *Hobbes, Léviathan*. Paris, Ed. Ellipses, 2000, p. 13.

palavras, sem força para dar segurança a ninguém»²¹) e, na sua mão esquerda, tem o báculo, símbolo do seu poder espiritual. Desta forma, esta personagem real é melhor que qualquer outra personagem: é uma personagem que encarna o Estado, o qual tem a personalidade da união e duas ordens de poder. O poder soberano do Leviatã tem a sua origem na própria imagem deste “deus mortal”: o corpo do Leviatã é constituído pelos corpos de uma multidão humana. O Leviatã surgiu do povo e é esta origem que o torna poderoso.

«É de um mar humano que surge o Estado na pessoa do monarca armado, soberano da força e do espírito, com o propósito de submeter os desejos e as paixões dos homens, os dois ingredientes da discórdia e da guerra.»²²

Da instituição do Estado decorre uma série de direitos e faculdades do soberano: os súbditos não poderão mudar a forma de governo; não pode haver transgressão do poder soberano; ninguém pode, sem injustiça, protestar contra a instituição do soberano, apontado pela maioria; as soberanas acções não podem ser justamente acusadas pelo súbdito; nada que o soberano faz pode ser punido pelo súbdito; o soberano é juiz do que é necessário para a paz e defesa dos seus súbditos e juiz de quais as doutrinas próprias para lhes serem ensinadas; o direito de fazer regras, pelas quais todos os súbditos possam saber o que lhes pertence, e nenhum outro súbdito pode tirar-lhes sem injustiça; o soberano detém a autoridade judicial e as decisões das controvérsias; direito de fazer a guerra e a paz como lhe parecerem melhor com outras nações e Estados; direito de escolher todos os conselheiros, magistrados, ministros e funcionários, tanto da paz como da guerra; direito de recompensar com riqueza e honras e o de punir; poder de conceder títulos de honra e decidir qual a ordem, lugar e dignidade que cabe a cada um.

²¹ «And Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all.» Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, parte II, cap. XVII, p. 223. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, *op. cit.*, p. 143.

²² G. Mairet, *Hobbes, Léviathan*, *op. cit.*, p. 6.

Todos estes direitos constituem a essência da soberania e são direitos indivisíveis (incomunicáveis e inseparáveis). Dado que se trata de direitos essenciais e inseparáveis, não podem ser outorgados ou alienados a outrem.²³

1.2.2. Sobre a liberdade

Em nome de uma convivência pacífica e da própria conservação, os homens sacrificaram a sua liberdade ao entregarem todo o poder ao soberano absoluto. Mas será que lhes restou alguma liberdade? Qual a noção hobbesiana de liberdade?

Segundo Hobbes, liberdade é sinónimo de ausência de oposição. O homem livre é aquele que não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.

«Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não se poder mover senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. (...) Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa, não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover... um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.»²⁴

Em Hobbes, o medo e a liberdade são compatíveis, assim como a liberdade e a necessidade. Os homens, tendo em vista a paz e a sua auto-conservação, criaram um homem

²³ Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, op. cit., parte II, cap. XVIII, pp. 228-239. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, op. cit., pp. 149-156.

²⁴ «Liberty, or Freedom, signifieth (properly) the absence of opposition; (by opposition, I mean externall impediments of motion;) and may be applyed no lesse to irrational, and inanimate creatures, then to rationall. For whatsoever is so tyed, or environed, as it cannot move, but within a certain space, which space is determined by the opposition of some externall body, we say it hath not Liberty to go further. (...) But when the impediment of motion, is in the constitution of the thing it selfe, we use not to say, it wants the Liberty; but the Power to move. (...) A free-man, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindred to doe what he has a will to.» Thomas Hobbes, *Leviathan*, op. cit., parte II, cap. XXI, pp. 261-262. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, op. cit., p. 175.

artificial – Estado – e, também, laços artificiais – leis civis. Desta forma, a liberdade dos súbditos é a liberdade face aos pactos, está apenas naquelas coisas que, ao regular, o soberano permitiu: «liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, a sua alimentação, a sua profissão, e instruir os filhos conforme achar melhor e coisas semelhantes.»²⁵ A liberdade do súbdito é compatível com o poder ilimitado do soberano: nada do que o soberano faça ao súbdito pode ser justamente considerado injustiça, porque cada súbdito é autor de todos os actos praticados pelo soberano. Consequentemente, do acto de submissão faz tanto parte a obrigação como a liberdade.

Em nenhum Estado do mundo foram estabelecidas regras suficientes para regular todas as acções e palavras dos homens e, portanto, em todas as acções não previstas pelas leis, os homens têm liberdade para fazer o que a sua razão lhes sugerir como mais favorável ao seu interesse. A liberdade dos súbditos depende, desta forma, do “silêncio das leis”.

«Quanto às outras liberdades, dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súbdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conformemente à sua discricção. Portanto, essa liberdade em alguns lugares é maior e noutras menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania consideram mais conveniente.»²⁶

Todo o súbdito tem, ainda, liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto: os súbditos têm a liberdade de defender os seus próprios corpos, mesmo contra quem legitimamente os ataque; têm a liberdade de desobedecer ao soberano se ele lhe ordenar que se mate ou se fira; têm a liberdade de se defender; de ocultar um crime, pois estaria a recusar-se a si próprio; têm a liberdade de ser súbdito de quem o fez prisioneiro

²⁵ «(...) such as is the Liberty to buy, and sell, and otherwise contract with one another; to choose their own aboad, their own diet, their own trade of life, and institute their children as they themselves think fit; & the like.» Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, parte II, cap. XXI, p. 264. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, *op. cit.*, p. 177.

²⁶ «As for other Liberties, they depend on the silence of the law. In cases where the Sovereign has prescribed no rule, there the subject hath the liberty to do, or forbear, according to his own discretion. And therefore such liberty is in some places more, and in some lesse; and in some times more, in other times lesse, according as they that have the Sovereignty shall think most convenient.» Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, parte II, cap. XXI, p. 271. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, *op. cit.*, p. 181.

de guerra, se, com isso, preservar a sua vida e a obrigação dos súbditos para com o soberano só dura enquanto dura o poder mediante o qual ele é capaz de os proteger.²⁷

Por tudo isto, podemos concluir que Hobbes somente permite aos súbditos a liberdade económica e a liberdade do direito à vida e à integridade física. Tudo o resto, é vedado aos súbditos e a única brecha poderá encontrar-se no “silêncio da lei”.

N. Bobbio considera que esta liberdade do indivíduo com respeito ao Estado não é um direito, mas uma concessão do soberano, cuja maior ou menor amplitude depende do arbítrio de quem detém o poder. Hobbes não admite a liberdade de pensamento e não crê na liberdade de consciência: no Estado, o indivíduo renunciou a ter consciência privada. Não existe senão uma consciência pública, da qual o soberano é o único intérprete.²⁸

G. Mairet refere que a liberdade não se entende senão negativamente: é aquilo que não encontra oposição. Em todo o caso, há, na ideia de liberdade, não a faculdade caprichosa de fazer ou não fazer isto ou aquilo, mas pelo contrário, a necessidade de um corpo se moldar conformemente à necessidade da natureza e à constituição da sua própria natureza.²⁹ O autor refere, ainda, que a noção de liberdade não pode ser compreendida sem ser reportada à antropologia da finitude: a liberdade humana é toda negativa por um efeito da condição finita dos homens. No campo da moralidade, a liberdade como direito é uma absoluta contradição: tenho, por natureza, direito a tudo e, sobretudo em vista a conservar-me, mas isto expõe-me irremediavelmente à morte.³⁰

J. W. N. Watkins também se refere ao aspecto negativo da liberdade e considera que qualquer que seja o tipo de liberdade, não pode significar, para Hobbes, uma interrupção de processos causais, uma autêntica espontaneidade, a vontade de um homem não pode determinar-se a si mesma. A ausência de impedimentos externos ao movimento voluntário é

²⁷ Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, parte II, cap. XXI, pp. 271-274. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, *op. cit.*, pp. 177-183.

²⁸ Cf. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*. Barcelona, Ed. Paradigma, 1991, p. 105.

²⁹ Cf. G. Mairet, *Hobbes, Léviathan*, *op. cit.*, pp. 19-20.

³⁰ G. Mairet, *Hobbes, Léviathan*, *op. cit.*, p. 35.

o que Hobbes entendia por liberdade humana. Segundo o autor, uma implicação de maior importância do ponto de vista político deste conceito de liberdade é a de que não se perde a liberdade ao obedecer a uma lei. As leis não eliminam a liberdade. A liberdade do homem vê-se reduzida se houver algo externo que se oponha à sua atitude de iniciar um esforço, mas não porque haja algo externo que altere o mesmo esforço sem se opor à atitude iniciada pelo seu novo esforço. Não existe perda de liberdade, porque determinados factores externos induzem um homem a modificar o seu esforço e a executar um esforço novo. Portanto, a lei do soberano, sendo automaticamente justa, pode não produzir uma perda de liberdade, contanto que seja conhecida e acarrete uma sanção suficientemente gravosa para impedir a sua desobediência.³¹

L. Jaumé pressupõe que a liberdade, no pensamento hobbesiano, aparece sob duas categorias: por um lado, «como expressão directa do direito natural e como liberdade do homem e, por outro lado, como liberdades (no plural), no quadro das leis e dependentes do silêncio das leis». Isto significa que «há uma liberdade primeira e inalienável e uma zona variável (mas nunca nula) acordada pelo soberano»³².

Segundo L. Jaumé, o acto contratual vai consistir não em abandonar integralmente a liberdade natural, mas em limitá-la, que é o mesmo que dizer que uma parte é diminuída (a que vai para o soberano), mantendo uma outra parte, que resta por definir. O direito natural não é abolido pelo contrato: ele é, em parte cedido e, em parte, conservado. A liberdade que resta aos homens, depois de fazerem suas todas as acções do soberano e de aceitarem todas as leis impostas pelo soberano, é aquela que não passa pela autorização do soberano, é uma parte esfoliada do processo de representação, separada da esfera pública³³.

³¹ Cf. J. W. N. Watkins, *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. Madrid: Ed. Doncel, 1972, pp. 145-165, pp. 206-212.

³² L. Jaumé, *Hobbes et L'État Representatif Moderne.*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986, p.141.

³³ Cf. L. Jaumé, *Hobbes et L'État Representatif Moderne, op. cit.*, pp. 141-143.

Há duas esferas: a esfera do homem (continuação do dinamismo do direito natural) e a esfera pública (onde o cidadão obedece ao soberano). Os homens serão activos na esfera do direito natural e passivos na esfera do direito positivo. Deste ponto de vista e, contrariamente a Rousseau, a alienação não é total. Há uma esfera do direito natural ou uma esfera do direito fundamental do homem em se proteger, que persiste exterior à esfera pública ou esfera do direito positivo. Uma parte do direito natural é inalienado e inalienável e este é um limite à soberania. O direito natural não cessa, não é abolido, ele converteu-se a partir de uma fonte que o alimenta e não se pode esgotar, a saber, o desejo do indivíduo de procura da sua conservação. Este desejo funcionou como o único fim que motivou o contrato. Por esta formulação, o indivíduo fica juiz da propriedade dos meios que o soberano lhe impõe no seu estatuto de cidadão. A autonomia própria da esfera pública não se desenvolve a não ser que ela tenha efeitos úteis sobre a esfera do homem natural. O Estado hobbesiano não tem o carácter irreversível de servidão, porque o poder soberano só existe pela convenção entre os súbditos, da qual depende. É por eles que ele existe e, portanto, é somente por eles que pode continuar a existir³⁴.

O homem de Hobbes, conclui L. Jaumé, considerado nas suas liberdades, goza de um domínio: a zona do particular ou do privado; um domínio que representa uma intersecção entre a esfera do direito natural e a esfera pública do direito civil. Este domínio é capital, porque ele representa, sem dúvida, o suporte da “delightful life”, que deve favorecer o Estado. Um tal domínio privado inclui a economia e a vida familiar.³⁵

³⁴ Cf. L. Jaumé, *Hobbes et L'État Representatif Moderne*, op. cit., pp. 143-145.

³⁵ Cf. L. Jaumé, *Hobbes et L'État Representatif Moderne*, op. cit., pp. 146-148.

1.3. A teoria política de John Locke

1.3.1. Do Estado de natureza ao Estado civil

John Locke assume um papel preponderante na luta pela defesa da liberdade religiosa e pela tese de que o Estado deve ser laico, apenas tendo como preocupação a satisfação material dos cidadãos. Esta posição está presente na sua polémica *Carta sobre a Tolerância* e será reafirmada no *Tratado sobre o Governo Civil*. A sua proposta política é claramente de cariz liberal, sendo na sua teoria do conhecimento (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*) que se encontram as bases epistemológicas da sua teoria política, (que será explicitada no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*) pois a sua posição empirista é propícia à tolerância e à «livre discussão dos fundamentos do poder político, o qual deveria resultar do auto conhecimento do indivíduo e não da autoridade.»³⁶ Para Locke, a alma humana é como uma “tábua rasa”; todas as ideias provêm da experiência e é esta a base do conhecimento. A rejeição das ideias inatas e a defesa do empirismo permite-lhe a crítica à concepção do poder divino que pretendia legitimar a autoridade dos monarcas.

Locke refuta a doutrina do direito divino dos reis e do absolutismo régio, como tinha sido apresentada no livro de Robert Filmer, *Patriarcha*, e cria uma teoria que concilia a liberdade dos cidadãos com a manutenção da ordem política. O poder político não tem uma origem divina, nem é absoluto; o poder político e a sociedade civil provêm de um pacto entre os homens, que antes de se unirem se encontravam no estado de natureza. A teoria de Filmer sobre a soberania absoluta de Adão, e dos reis enquanto descendentes do primeiro homem, perdeu qualquer interesse, e o argumento de Locke tornou-se o padrão. Mesmo não havendo referências directas a Hobbes, Locke parece tê-lo tido em mente quando defendeu que o poder

³⁶ Luiz Vicente Vieira, *A democracia em Rousseau: a Recusa dos Pressupostos Liberais*, op. cit., p. 31.

absoluto dos reis mantém o estado natural entre o soberano e os súbditos, no seu relacionamento mútuo.

1.3.1.1. O Estado de natureza

Tal como Hobbes, Locke pretende explicar como é que surge a sociedade civil recorrendo ao estado anterior: o estado de natureza. No estado de natureza o homem é livre, isto é, vive independentemente da vontade dos outros homens; todos os homens vivem numa condição de igualdade porque a natureza os dotou com as mesmas capacidades e faculdades. A mãe Natureza proporcionou aos homens a Terra e tudo o que há nela, para que os homens possam viver confortavelmente, mas, para que os homens usufruam dessas coisas é preciso apropriar-se delas, para que se tornem úteis; e a partir do momento em que o homem se aproprie de um alimento, nenhum outro homem tem o direito de querer o mesmo alimento. Quando o homem se apropria de algo que até então era comum a todos, passa a ser especificamente desse homem que se apropriou de algo fornecido pela natureza.

«Embora a Terra e todas as criaturas sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele.»³⁷

O indivíduo é, então, detentor de direitos: o direito à liberdade e o direito à propriedade dos seus bens e estes são direitos inalienáveis. E estes direitos são partilhados por toda a humanidade e, por isso, o homem é um ser social. As faculdades humanas, nomeadamente a razão, permitem ao homem avaliar a ajuda que poderá obter dos seus semelhantes. Para Locke, a existência humana já implica uma existência social, o que quer

³⁷ «Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a Property in his own person. This no Body has any Right to but himself. The Labour of his Body, and the Work of his hands, we may say, are properly his». John Locke, *Two Treatises of Government*, ed., introd. and notes Peter Laslett. Cambridge: University Press, 1992, liv. II, cap. V, 27, pp. 287-288. *Dois Tratados sobre o Governo*, trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, pp. 407-408.

dizer que antes do Estado já existia a moral. O homem no estado de natureza já se associava com outros com o objectivo de colmatar as suas necessidades. As relações comerciais e a moeda surgiram no estado de natureza, o que demonstra que o homem poderia aqui permanecer eternamente. Mas surge um problema: todos os homens são dotados de razão, mas cada um pode seguir ou não o que a razão lhe sugere. E assim surgem aqueles que são dedicados ao trabalho, mas também aqueles que são corruptos, colocando em perigo a vida e a propriedade das pessoas, o que pode desencadear um estado de guerra.

«Eis aí a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra, os quais, por mais que alguns homens os tenham confundido, tão distantes estão um do outro quanto um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação, está de um estado de inimizade, malignidade, violência e destruição mútua. (...) A ausência de um juiz comum dotado de autoridade coloca todos os homens em estado de natureza; a força sem direito sobre a pessoa de um homem causa o estado de guerra, havendo ou não um juiz comum»³⁸.

A única forma de evitar o estado de guerra é a união dos homens em sociedade, pois em sociedade os homens podem apelar para um juiz comum, que não permitirá a continuação do estado de guerra, dado que todas as partes estão igualmente sujeitas às determinações impostas pela lei.

1.3.1.2. A sociedade civil

É pelo pacto que se institui a sociedade civil, cujo objectivo é a preservação dos direitos naturais do homem (a liberdade e a propriedade dos bens). A propriedade é anterior à organização da sociedade civil; não foi o Estado que criou a propriedade, antes foi criado

³⁸ «And here we have the plain difference between «the State of nature, and the State of war, which however some men have confounded, are as far distant, as a State of peace, good will, mutual assistance, and preservation, and a State of enmity, malice, violence, and mutual destruction are one from another. (...) Want of a common judge with authority, puts all men in a State of nature: force without right, upon a man's person, makes a State of war, both where there is, and is not, a common judge». John Locke, *Two Treatises of Government*, op. cit., liv. II, cap. III, 19, pp. 280-281. *Dois Tratados sobre o Governo*, op. cit., pp. 397-398.

para protegê-la. Deus deu ao homem o instinto de preservação e se nada lhe pertence, o homem é, pelo menos, proprietário de si mesmo. É o direito que tem sobre si, devido à necessidade de auto-preservação, que legitima o direito sobre as coisas que ele precisa para sobreviver. Quando se apropria de algo, o homem remove-o pelo trabalho «desse estado comum em que o deixou a natureza, transformado em propriedade daquele que para tal dedicou seus esforços».³⁹ Portanto, é pelo trabalho que o homem se apropria das coisas. Mas o direito à propriedade não é ilimitado; o indivíduo apenas deve ser proprietário dos bens que necessita para sobreviver, caso não o faça estará a desperdiçar bens perecíveis que poderiam ser úteis a outros indivíduos e estará a limitar a propriedade destes. No entanto, se encontrar algo imperecível, a acumulação de bens torna-se ilimitada, pois o trabalho permite o cultivo da terra fazendo-a produzir muito mais do que ela produziria naturalmente, podendo todos os homens usufruir do produto do trabalho de um só pela troca de produtos, através do uso da moeda, que permite evitar o desperdício daquilo que é produzido pela natureza, ficando todos a ganhar com a comercialização dos bens. Isto pode levar à vontade de acumular bens de forma ilimitada.

Assim, o objectivo da sociedade civil é assegurar os direitos naturais do homem:

«O primeiro consiste em fazer tudo quanto considere oportuno para a preservação de si mesmo e de outros dentro dos limites permitidos pela lei da natureza, por cuja lei, comum a todos, ele e todo o resto do género humano formam uma única comunidade, constituem uma única sociedade, distinta de todas as outras criaturas (...) O outro poder de que dispõe o homem no estado de natureza é o poder de castigar os crimes cometidos contra a lei.»⁴⁰

O primeiro é designado de poder deliberativo e consiste em tomar decisões para a sua preservação e a dos outros homens. O homem abandona parcialmente este poder para que se

³⁹ «(...) whoever has employ'd so much labour about any of that kind, as to find and pursue her, has thereby removed her from the state of nature, wherein she was common, and hath begun a property». John Locke, *Two Treatises of Government*, op. cit., liv. II, cap. V, 30, p. 290. *Dois Tratados sobre o Governo*, op. cit., p. 411.

⁴⁰ «The first is to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself and others within the permission of the Law of Nature: By which law common to them all, he and all the rest of mankind are one community, make up one Society distinct from all other creatures. (...) The other power a man has in the State of nature, is the power to punish the crimes committed against the law». John Locke, *Two Treatises of Government*, op. cit., liv. II, cap. IX, 128, p. 352. *Dois Tratados sobre o Governo*, op. cit., p. 498.

constitua o poder legislativo da sociedade civil, onde ele participa na medida em que escolhe os seus representantes. O segundo direito corresponde ao poder de executar com as suas próprias mãos as acções para castigar os prevaricadores da lei natural. Este poder vai ser abandonado por completo, dando lugar ao poder executivo no estado civil.⁴¹ Contudo, Locke chama a atenção para que nenhum homem com esta permuta fique numa situação pior que a anterior, pois o poder da sociedade civil não pode ir além do interesse comum, mas fica na obrigação de «assegurar a propriedade de cada um, através de medidas contra os três inconvenientes, acima mencionados, que tornam o estado de natureza tão inseguro e incómodo.»⁴² Neste ponto torna-se evidente as diferenças entre Hobbes e Locke: se para Hobbes o estado de natureza é um “estado de guerra de todos contra todos” e a instauração da sociedade civil tem como objectivo assegurar a sobrevivência da espécie, para Locke o objectivo do estado «consiste em assegurar aos cidadãos o máximo de segurança, deixando-lhes a maior liberdade possível e restringindo consequentemente as funções do estado.»⁴³

1.3.2. Sobre o poder político

«(...) o poder político é aquele que todo o homem, possuindo-o no estado de natureza, passa às mãos da sociedade, e desta forma aos governantes que a sociedade estabeleceu, com o encargo expresso ou tácito de que seja utilizado para o bem desta e a preservação de suas propriedades.»⁴⁴

Se a criação da sociedade civil tem como objectivo a manutenção da propriedade e da liberdade, as leis, por ela estabelecidas, devem concretizar esse objectivo. Locke tem como

⁴¹ Cf. John Locke, *Two Treatises of Government*, op. cit., liv. II, cap. IX, 129-130, pp. 352-353. *Dois Tratados sobre o Governo*, op. cit., pp. 498-499.

⁴² «(...)obliged to secure every ones property by providing against those three defects above-mentioned, that made the State of nature so unsafe and uneasy». John Locke, *Two Treatises of Government*, op. cit., liv. II, cap. IX, 131, p. 353. *Dois Tratados sobre o Governo*, op. cit., p. 499.

⁴³ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*, op. cit., p. 117.

⁴⁴ «(...) Political power is that power which every man, having in the state of nature, has given up into the hands of the Society, and therein to the governours, whom the Society hath set over it self, with this express or tacit trust, that it shall be employed for their good, and the preservation of their property». John Locke, *Two Treatises of Government*, op. cit., liv. II, cap. XV, 171, p. 381. *Dois Tratados sobre o Governo*, op. cit., p. 538.

principal preocupação a instituição do poder que elabora as leis: o poder legislativo. Este é o poder supremo da comunidade, «sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade o tenha antes depositado».⁴⁵ O poder legislativo tem limites que coincidem com a preservação dos direitos naturais, por isso, o poder legislativo não pode ser arbitrário sobre a «vida ou a propriedade de outrem (...) as obrigações da lei da natureza não cessam na sociedade mas, em muitos casos, apenas se tornam mais rigorosas e, por meio de leis humanas, a ela se acrescentam penalidades conhecidas, destinadas de forçar sua observância».⁴⁶ As leis impõe-se ao indivíduo como algo externo, mas a autoridade que constitui o poder legislativo é escolhida pelos membros da sociedade, ao contrário do que considerava Hobbes. Tal como Hobbes, Locke pensa que nenhum outro poder se pode opor a este, mas discorda quando considera que a única função do estado é preservar os direitos, que já se encontravam no estado de natureza, e ninguém poderá transferir mais poder do que aquele que tinha no estado de natureza. Assim, o poder legislativo consiste num voto de confiança (“trust”) que os cidadãos atribuem a uma pessoa ou grupo, que jamais poderá trair os seus representados, o que quer dizer que o poder legislativo é revogável por parte daqueles que o fundaram.

Ao poder legislativo subordinam-se o poder executivo e o poder federativo. Se compete ao poder legislativo estabelecer leis que preservem os direitos da comunidade, é preciso um poder que execute as leis que foram estabelecidas, esse é o poder executivo. Com a criação deste poder o indivíduo abdica do uso da sua força, porque a renunciou a favor da comunidade, cabendo ao poder executivo punir os delitos contra a lei. O poder federativo reporta-se aos assuntos externos do Estado, isto é, ao relacionamento que o Estado tem com os outros Estados; refere-se às questões de conflito ou aliança que se possam criar entre os

⁴⁵ «(...) sacred and unalterable in the hands where the community have once placed it». John Locke, *Two Treatises of Government*, op. cit., liv. II, cap. XI, 134, p. 356. *Dois Tratados sobre o Governo*, op. cit., p. 503.

⁴⁶ «(...) or take away the life or property of another . (...)) The obligations of the law of nature, cease not in society, but only in many cases are drawn closer, and have by humane laws known penalties annexed to them, to inforce their observation». John Locke, *Two Treatises of Government*, op. cit., liv. II, cap. XI, 135, pp. 357-358. *Dois Tratados sobre o Governo*, op. cit., pp. 505-506.

Estados. Ao contrário do poder executivo que é dirigido por «leis antecedentes, fixas e positivas»,⁴⁷ o poder federativo «deve necessariamente ser deixado à prudência e à sabedoria daqueles em cujas mãos se encontra, para ser gerido em favor do bem público».⁴⁸ Embora estes dois poderes sejam distintos entre si, pois um reporta-se às questões internas (executivo) e o outro às questões externas (federativo), não se podem separar: o exercício destes poderes exige a força da sociedade, o que implica que interajam.

É com Locke que a questão da separação de poderes ganha relevo, no que concerne ao poder político. Se no estado absoluto e indivisível de Hobbes o problema não se coloca, com Locke o tema começa a ser delineado, sendo Montesquieu, posteriormente na obra *Espírito das Leis* (1748), a exercer uma maior influência sobre esta questão. Embora haja uma separação entre os poderes, Locke fala de uma hierarquia de poderes, sendo o poder legislativo superior e ao qual os outros estão subordinados, mas este poder superior é constituído pela soberania, que se encontra no povo. A sua concepção da separação de poderes e a concepção de soberania nele implicada e, conseqüentemente, a de Montesquieu irão representar uma clara divisão entre aquilo que será uma vertente do liberalismo e a corrente da democracia directa ou popular formulada por Jean-Jacques Rousseau.

⁴⁷ «(...) to be directed by antecedent, standing, positive laws». John Locke, *Two Treatises of Government*, op. cit., liv. II, cap. XII, 147, p. 366. *Dois Tratados sobre o Governo*, op. cit., p. 517.

⁴⁸ «(...) must be left in great part to the prudence of those who have this power committed to them, to be managed by the best of their skill, for the advantage of the commonwealth». John Locke, *Two Treatises of Government*, op. cit., liv. II, cap. XII, 147, p. 366. *Dois Tratados sobre o Governo*, op. cit., p. 517.

Parte II

A TEORIA CONTRATUALISTA DE

ROUSSEAU

2.1. Estado de natureza vs Estado civil

Tal como os filósofos da sua época, Jean-Jacques Rousseau, propôs-se a demonstrar a origem da desigualdade entre os homens e se essa origem resultava da lei natural. O propósito de Rousseau é «marcar na evolução das coisas o momento em que, tendo o direito sucedido à violência, a natureza foi submetida à lei; de explicar por que sucessão de prodígios o forte se resolveu a servir o fraco e o povo a comprar um repouso ideal em troca duma felicidade real.»⁴⁹ Tentou demonstrar o abismo que separa o homem do estado de natureza do homem do estado civil denunciando aquilo que entendeu ser a corrupção da natureza humana pela civilização. A inversão dos valores do estado de natureza na sociedade provocou a substituição da realidade pela aparência. O homem moderno já não está preocupado com aquilo que é, mas com aquilo que parece ser.

«Semelhante à estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as tempestades tinham desfigurado de tal modo que ela se parecia menos com um deus do que com um animal selvagem, a alma humana modificada no seio da sociedade por mil causas que aparecem continuamente, pela aquisição duma multiplicidade de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se operam na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, mudou, se assim se pode dizer, de aparência a ponto de estar quase irreconhecível; e o que se encontra nela não é um ser agindo sempre segundo princípios certos e invariáveis, não é essa celeste e majestosa simplicidade que o seu autor lhe tinha imprimido, mas o disforme contraste da paixão que julga raciocinar e do entendimento delirante.»⁵⁰

⁴⁹ «De marquer dans le progrès des choses, le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi; d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le foible, et le Peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Éditions Gallimard, 1985, parte I, p. 132. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, trad. port. M. de Campos. Mem-Martins: Publ. Europa-América, 1995, p. 24.

⁵⁰ «Semblable à la statue de Glaucus que le tems, la mer et les orages avoient tellement défigurée, qu'elle ressembloit moins à un Dieu qu'à un Bête féroce, l'ame humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connoissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des Corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnoissable; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des Prncipes certains et invariables, au lieu de cette Celeste et majestueuse simplicité dont son Auteur l'avoit empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en delire». Jean-

A alma humana sofreu uma tão grave alteração que está quase irreconhecível, por debaixo da máscara sob a qual o homem se esconde, não está a verdadeira natureza humana, mas a natureza humana já deformada e isto complexifica a tragicidade do problema. Isto levou-o à privação da sua individualidade, deixando-o sem uma existência própria, actuando como se de uma marioneta se tratasse, isto porque as convenções sociais exigem a renúncia da personalidade. O homem alienou-se do seu próprio ser e obteve um ser artificial. A diferença entre o homem primitivo e o homem moderno é que o primeiro é auto-suficiente e o segundo baseia a sua vida na opinião, ou seja, para este é mais importante o que os outros esperam dele do que o que ele é verdadeiramente.

«Deixai ao homem civilizado o tempo de reunir as máquinas à sua volta; ninguém duvidará que ele ultrapassa com facilidade o homem selvagem; mas, se quiserdes ver um combate ainda mais desigual, então colocai-os nus e desarmados em face um do outro e facilmente reconheceréis qual a vantagem de ter continuamente todas as suas forças à disposição, de estar sempre preparado para qualquer casualidade e de andar, por assim dizer, todo inteiro consigo.»⁵¹

Para descrever o homem da sociedade moderna Rousseau recupera a concepção de Thomas Hobbes segundo a qual “o homem é lobo do homem”, ainda que Hobbes atribuísse esta característica ao homem primitivo, com a qual Rousseau não concorda de todo. O mundo moderno perdeu o vigor físico que surge como consequência da perda da força moral. A vitalidade moral das antigas comunidades conferia aos seus membros uma unidade e fortaleza interna, em contrapartida, a vida civilizada é caracterizada pela contracção da existência pessoal e a tendência das pessoas desenvolverem um aspecto do seu carácter e a satisfazer os seus apetites, sem ter em atenção os outros; prova disto é o facto dos bens materiais deixarem

Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., parte I, p. 122. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, op. cit., p. 15.

⁵¹ «Laissez à l'homme civilisé le tems de rassembler toutes ses machines autour de lui, on ne peut douter qu'il ne surmonte facilement l'homme Sauvage; mais si vous voulés voir un combat plus inegal encore, mettez-les nuds et desarmes vis-à-vis l'un de l'autre, et vous reconnoîtrez bientôt quel est l'avantage d'avoir sans cesse toutes ses forces à sa disposition, d'être toujours prêt à tout evenement, et de se porter, pour ainsi dire, toujours tout entier avec soi». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., parte I, pp. 135-136. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, op. cit., p. 27.

de ser compreendidos como um meio de sobrevivência, para serem entendidos como um fim em si mesmo. Esta carência de robustez pessoal levou, inevitavelmente, o homem moderno à escravatura, o que significa que o homem foi vítima da sua própria debilidade: o homem ao «tornar-se sociável e escravo, torna-se fraco, temeroso, subserviente, e a sua maneira de viver mole e efeminada acaba por debilitar ao mesmo tempo a sua força e a sua coragem»⁵²

O homem moderno, com a independência do propósito original da sua existência, está acorrentado; a falta de força moral tornou-o dependente de objectos externos.⁵³ O homem ao alienar-se de si esquece o seu próprio ser, perdeu a consciência da posse de um centro pessoal, susceptível de conferir unidade e ordem à sua existência. Segundo Rousseau a influência desastrosa da vida urbana, converteu o homem em algo distinto do que ele deveria ser, tornando-o num ser artificial. Este processo de alienação trouxe um conflito interno. O homem busca a felicidade através de actividades que nunca o satisfazem. O homem que vive fora de si mesmo é vítima da insegurança, jamais chega a encontrar uma satisfação genuína e está constantemente submetido à insegurança e ao desassossego.

O homem moderno está preocupado com aquilo que o projecta incessantemente para o futuro, levando-o a menosprezar o presente. Um dos produtos mais típicos da decadência moderna é o teatro, pois reflecte a deterioração geral dos valores humanos. No teatro esquecemo-nos de nós mesmos e dedicamos a nossa atenção a objectos exteriores. O homem frutuoso deve satisfazer-se com a temperança simples que exige a sua fortaleza interna. Nós devemos actuar de acordo com o nosso próprio interesse e não de acordo com o interesse dos demais. A exigência da virtude, expressa por Rousseau, baseia-se na necessidade de combater a corrupção da época.

⁵² «Il en est ainsi del'homme même: en devenant sociable et esclave, il devient foible, craintif, rampant, et sa manière de vivre molle et efféminée acheve d'énerger à la fois sa force et son courage». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte I, p. 139. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 31.

⁵³ Cf. Ronald Grimsley, *La Filosofía de Rousseau*, trad. esp. de J. Rubio. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 33.

Mas o homem pode tentar proteger-se contra as consequências perniciosas da civilização moderna, abandonando as cidades e refugiando-se no campo. Os genebrinos têm um ambiente adequado para o desfrute de actividades simples e inocentes, apropriadas às formas republicanas.

O pensamento de Rousseau está marcado pela antítese entre a natureza primordial do homem e a corrupção da sociedade moderna; a liberdade do verdadeiro homem contrasta com a sua actual escravatura. A natureza corresponde àquilo que o homem devia ser mas não é. Rousseau considera que a ideia de uma natureza original do homem é inseparável de uma análise dos processos responsáveis da sua perversão. O objectivo do genebrino é clarificar a natureza original do homem, pretende distinguir entre os elementos originais e os elementos artificiais do ser humano. A ideia do ser original do homem acarreta inúmeras ambiguidades. Apesar da natureza humana ser mais do que o resultado de um processo histórico, não pode ser separada da ideia do seu desenvolvimento no tempo. Para compreender a natureza fundamental do ser humano, é necessário remontar às suas origens no tempo. Ainda que estas origens não revelem o ser humano na sua totalidade, expressam a pureza e simplicidade dos sentimentos primordiais, que não foram corrompidos pela sociedade. Rousseau admite estar a descrever um estado que já não existe e que talvez nunca tenha existido, mas que poderá servir para mostrar a nossa situação presente e os erros filosóficos do passado relativamente à natureza humana. A natureza não pode ter um significado meramente histórico. O processo histórico só pode ser julgado por um princípio que o transcende e, ao mesmo tempo, lhe dê sentido. A natureza humana não pode ser entendida devidamente, a não ser que esteja relacionada com uma realidade mais fundamental. A natureza existe mas não é suficientemente conhecida. A natureza humana está em estado potencial, o homem só se realiza verdadeiramente quando desenvolve, de forma adequada, as possibilidades autênticas do seu ser; estas possibilidades só se realizam quando o homem se aperceber da sua relação

com a ordem universal. O estado de natureza constitui uma fase rudimentar da existência humana e, no entanto, é uma forma original porque não é desenhada pela influência da sociedade.

Rousseau considera que o homem atravessou uma fase pré-social de desenvolvimento, que permite esclarecer a natureza dos homens antes da sua entrada na vida social. O ser humano adquire novas faculdades e capacidades no decurso do seu desenvolvimento, obtendo um aperfeiçoamento. Na etapa primitiva da existência humana a natureza representa os instintos primários, físicos e psicológicos, necessários para a sobrevivência. Rousseau considera que os seus antecessores cometeram um erro ao considerarem que no estado de natureza já se estava num âmbito moral. Por exemplo, Locke quando se refere à família, afirma que o homem une-se à mulher para tornar possível o acto de procriação e a perpetuação da espécie, para tal é necessário que o homem habite perto da mulher para lhe poder dar assistência em todas as necessidades, no sentido de manter a sua família comum. Esta ideia pressupõe momentos morais, que no entender de Rousseau não existem no estado de natureza, o que acontece é que Locke, inspirado pela imagem do homem na sociedade civil, transporta a união do homem e da mulher para o estado de natureza. Assim, Rousseau denuda a “família” de Locke de todos os momentos afectivos recíprocos e regressa à necessidade de índole física; no estado de natureza o homem e o animal são dominados pela necessidade, aqui a sexualidade não supõe a paixão, se assim não fosse estaríamos a falar do estado civil e não do estado de natureza:

«(...) seria cometer o erro daqueles que raciocinam sobre o estado de natureza, transportando para ele as ideias tomadas na sociedade, vendo sempre a família reunida numa mesma habitação e os membros conservando entre si uma união tão íntima e tão permanente como acontece entre nós, em que tantos interesses comuns os reúnem; enquanto neste estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedade de qualquer espécie, cada um habitava ao acaso e muitas vezes por uma só noite; os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente consoante os encontros, a ocasião e o desejo, sem que a

palavra fosse um intérprete muito necessário do que tinham para se dizer: deixavam-se com a mesma facilidade (...)»⁵⁴

Para Rousseau é a sociedade que incute a paixão na sexualidade e não a sexualidade que através da paixão funda a sociedade. Se o instinto sexual existe, já não podemos dizer o mesmo do instinto paternal ou do instinto de procriação. O Estado de natureza é a-social.

Rousseau coincide com Hobbes ao negar o homem primitivo a índole moral e a sociabilidade que lhe atribui a escola do Direito Natural. Nega, porém, que o homem seja naturalmente débil ou perverso, tal com Hobbes considerava. O estado de natureza é pacífico e permite que o homem tenha uma existência autónoma, sem entrar em conflito com outros homens. O homem primitivo está dominado pelos instintos fundamentais: o instinto básico de auto preservação, e o impulso de compaixão natural, que consiste numa aversão espontânea perante a imagem de sofrimento, o que o impede de ser desenfreadamente agressivo com os outros.⁵⁵ «O homem é por natureza pacífico e tímido; o seu primeiro movimento diante de qualquer perigo é a ajuda; não se mostra mais valente do que a força de costume e de experiência; a honra, o interesse, os prejuízos, a vingança, todas as paixões que podem fazê-lo enfrentar os perigos e a morte são-lhe desconhecidos no seu estado natural»⁵⁶. O estado de

⁵⁴ «(...) ce seroit commettre la faute de ceux qui raisonnant sur l'Etat de nature, y transportent les idées prises dans la société, voyent toujours la famille rassemblée dans une même habitation, et ses membres gardant entre eux une union aussi intime et aussi permanente que parmi nous, où tant d'intérêts communs les réunissent ; au lieu que dans cet état primitif, n'ayant ni Maison, ni Cabanes, ni propriété d'aucune espèce, chacun se logeoit au hazard, et souvent pour une seule nuit ; les mâles, et les femelles s'unissoient fortuitement selon la rencontre, l'occasion, et le desir, sans que la parole fût un interprète fort nécessaire des choses qu'ils avoient à sa dire : ils se quittoient avec la même facilité(...)». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte I, pp.146-147. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, pp. 37-38.

⁵⁵ «(...) ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre, ou le desir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempere l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable [(...) tendo sido dado ao homem acalmar em certas circunstâncias a ferocidade do seu amor-próprio, ou o desejo de se conservar antes do aparecimento deste amor, tempera o ardor que tem pelo seu bem-estar por uma repugnância inata em ver sofrer o seu semelhante]». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte I, p. 154. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 44.

⁵⁶ «L'homme est naturellement pacifique et craintif, au moindre danger son premier mouvement est de fuir ; il ne s'aguerrit qu'à force d'habitude et d'expérience. L'honneur, l'intérêt, les préjugés, la vengeance, toutes les passions qui peuvent lui faire braver les périls et la mort, sont loin de lui dans l'état de nature». Jean-Jacques Rousseau, «Écrits sur L'Abbé de Saint-Pierre» in *Oeuvres Complètes*, Paris: Éditions Gallimard, 1985, vol. III, p. 601. *Escritos sobre la Paz y la Guerra*, prolog. de A. Truyol y Serra, trad. de M. Moran. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982, p. 50.

natureza permitiu ao homem gozar de uma felicidade totalmente desconhecida para as gerações que se lhe seguiram. A razão principal para tal ocorrência era a capacidade do homem primitivo se identificar, sem esforço, com a sua verdadeira natureza e ficar satisfeito com o seu ser imediato.

O homem moderno rege-se por necessidades artificiais que só podem satisfazer-se com a ajuda de outros e tornam-se vítimas dos seus próprios esforços. Este processo foi iniciado pelo «primeiro olhar que lançou sobre si próprio»,⁵⁷ que não só faz tomar consciência de si enquanto ser diferenciado, mas também dos outros como distintos dele. Pela primeira vez o homem converteu-se em objecto da sua própria consciência. A primeira coisa que o homem fez pelo pensamento, pela reflexão consciente, foi abandonar de uma vez por todas, o paraíso da simplicidade e da inocência. A dependência do homem relativamente a outros homens teve sérias repercussões psicológicas e físicas sobre o conjunto da sua forma de vida. O homem moderno converteu-se em débil, temeroso, amedrontado e demente pelo seu modo de vida efeminado e indulgente. Incapaz de aceitar a existência simples dos seus antepassados, converteu-se num ser atormentado, dividido no seu interior e ansiosamente dedicado à busca fora de si mesmo.

A degradação do ser humano levou, segundo Rousseau, à desigualdade. No estado de natureza existia uma igualdade real e indestrutível, porque as diferenças físicas entre os indivíduos não eram importantes e tão pouco eram suficientemente grandes para tornar uns homens dependentes de outros. A situação era igual para todos e ninguém seria mais favorecido. Na sociedade as pessoas encontram-se forçadas a competir entre si, de forma que os débeis estão a expensas dos mais fortes e da desigualdade, que se torna permanente; já não se trata de uma desigualdade puramente física, mas de uma desigualdade convencional ou

⁵⁷ «(...) le premier regard qu'il porta sur lui-même». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte II, p. 166. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 55.

artificial, que depende da vontade humana e é consequência das relações íntimas, mas conflituosas entre os homens.

O homem não passou repentinamente do estado de natureza ao estado civil – a sociedade política é resultado de um longo processo histórico. Rousseau não crê que os homens tivessem abandonado voluntariamente o estado de natureza. A natureza, na sua forma rudimentar, representa um mundo estático e circunscrito em que todas as criaturas vivem de acordo com leis físicas básicas e seguem as mesmas pautas de comportamento imodificáveis. Mesmo no estado de natureza o homem sente-se livre para se submeter ou resistir, a consciência da sua liberdade revela a sua capacidade de iludir a sujeição às forças mecânicas. O homem, ao contrário dos animais, tem a capacidade de se aperfeiçoar e progredir até adquirir formas de ser novas e complexas: «(...) é a faculdade de se aperfeiçoar, faculdade que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside entre nós tanto na espécie como no indivíduo (...)»⁵⁸.

Rousseau dá extrema importância à capacidade de aperfeiçoamento do homem, que pode ser causa de desgraça ou de felicidade. O homem tem que avançar constantemente até um novo estado de desenvolvimento, visto que as «suas capacidades primitivas se ampliam e fortalecem».

A progressiva intimidade das relações entre os homens conduziu à formação de atitudes morais rudimentares e à vontade de fundar a conduta em princípios aceites de comum acordo. Alcançou-se uma etapa decisiva na história humana com o «estabelecimento e distinção das famílias» e a introdução de «uma espécie de propriedade»⁵⁹. O surgimento desta sociedade simples constitui a primeira revolução social; o homem modificou a sua

⁵⁸ «(...) c'est la faculté de se perfectionner; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et reside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu (...)». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte I, p. 142. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 33.

⁵⁹ «(...) l'établissement et la distinction des familles, et qui introduisit une sorte de propriété». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte II, p. 167. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 57.

conformação mental e emocional ao tomar consciência de si mesmo e dos demais. Esta mudança de atitude acarretou o orgulho e a vaidade, consequência do desejo pessoal de se contemplar a si próprio e de se comparar com os outros. Todos os laços familiares eram recíprocos e livres, a vida era simples e solitária, com necessidades muito limitadas e meios adequados para os satisfazer. No entanto, o uso de bens até então desconhecidos, constituía uma ameaça para a felicidade futura, dado que debilitava tanto o corpo como a mente. A bondade simples do seu estágio anterior e a manifestação espontânea de sentimentos inatos deu lugar a reacções morais ligadas com o orgulho. Ao contrário do homem primitivo, o primeiro homem social emprega a sua razão, mas de forma a harmonizá-la com as suas necessidades simples. Rousseau conclui que:

«(...) embora os homens se tivessem tornado menos tolerantes e a piedade natural tivesse já sofrido alguma alteração, este período do desenvolvimento das faculdades humanas, conservando um justo meio entre a indolência do estado primitivo e a petulante actividade do nosso amor-próprio, foi certamente a época mais feliz e a mais duradoura.»⁶⁰

Não existiam mudanças violentas e o homem desfrutava de um sentimento de segurança e estabilidade, visto que os homens não dependiam uns dos outros, pois possuíam habilidades suficientes para criar os seus próprios instrumentos, tornando-os auto-suficientes.

Mas «(...) a partir do momento em que um homem teve necessidade do concurso de outro; desde que se deu conta de que era útil a um só ter provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, tornou-se necessário o trabalho e as vastas florestas tornaram-se em ridentes campos que foi preciso cultivar com o suor dos homens e nos quais bem cedo se viu germinar e crescer com as searas a escravidão e a miséria.»⁶¹

⁶⁰ «Ainsi quoisque les hommes fussent devenus moins endurans, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de nôtre amour propre, dut être l'époque la plus heureuse, et la plus durable». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte II, p. 171. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 60.

⁶¹ «(...) mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir dès provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en dès Campagnes riantes qu'il falut arroser de la sueur dès hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte II, p. 171. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 61.

Com a descoberta da metalurgia e da agricultura ocorreu a revolução social que alterou por completo o curso da existência humana: «(...) foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o género humano»⁶². Esta descoberta originou a divisão e distinção entre o “meu” e o “teu” e colocou os homens em permanente conflito: «O primeiro que, tendo murado um terreno, se lembrou de dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples que o acreditaram, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil»⁶³. Nas primeiras sociedades uma explosão de alegria e de amor uniu os homens, que não sabiam que as suas uniões já estavam condenadas à desgraça por viverem em sociedade. É aqui que está o gérmen do mal⁶⁴: Rousseau não acusa a natureza pecadora do homem, como o fizera a religião «(...) os primeiros impulsos da natureza humana são sempre bons e inocentes (...)»⁶⁵, nem Deus que o deixou cometer o pecado original, mas a sociedade que, tal como os homens a fizeram, se afasta da sua natureza primitiva. Foi o amor-próprio que causou toda a degeneração do estado de natureza, que fez crescer nele o desejo de poder e de vaidade, tornando-se um tirano da natureza e dos seus semelhantes. O amor-próprio incutiu no homem necessidades e paixões que o homem natural desconhecia.

Segundo Philonenko, Rousseau vê a sociedade do mesmo modo que vê o homem:

«(...) ele foi criança e através das suas idades tudo lhe sorria. E um dia tinha ele vinte anos e tudo lhe sorria ainda, pois a sorte de gerar não lhe tinha faltado para triunfar na doença, na pobreza e mesmo na morte ainda inconcebível. Durante muito tempo o homem cantou tanto que nem falava, mas a radiação do puro cristal das fontes se assombrou, a piedade foi refreada, os sentimentos murcharam; o homem começou a meditar e isso foi por sua vez a

⁶² «(...) ce sont le fer et le bled qui ont civilisé les hommes, et perdu le Genre-humain(...)». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l’Origine et les Fondements de l’Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte II, p. 171. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 61.

⁶³ «Le premier qui ayant enclos un terrain, s’avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva dès gens asses simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l’Origine et les Fondements de l’Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte II, p. 164. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 53.

⁶⁴ Cf. Ernest Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, pref. de Jean Starobinski, trad. do alemão M. B. Launay. Paris: Hachette, 1987, pp. 52-64.

⁶⁵ «(...) les premières impulsions de la nature humaine sont toujours bonnes et innocentes (...)». Ernest Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau, op. cit.*, p. 55.

causa e o efeito da sua ruína. A juventude do mundo estava irremediavelmente desencaminhada. Todos os sinais se inverteram, a simplicidade tornou-se estupidez e a astúcia subtileza». ⁶⁶

A sua preocupação era expor a evolução de uma doença que não tem solução, pois ela nasceu não da natureza mas do desapego da natureza, o que levou às desigualdades entre os homens e a um desenvolvimento acelerado das capacidades humanas que tornavam a vida mais complexa. Era necessário que o homem se mostrasse diferente do que de facto era. «Ser e parecer tornaram-se duas coisas completamente diferentes, e desta distinção surgiu o fasto imponente, a manha enganadora e todos os vícios (...)» ⁶⁷ Com a desigualdade a liberdade deu lugar à servidão. A desigualdade produzida pela propriedade provocou ansiedade, insegurança e o conflito, uma vez que cada indivíduo pretendia ser mais rico do que o seu vizinho; já não bastava satisfazer as suas necessidades, pretendia atingir a abundância e o supérfluo. Os homens escondem-se por detrás de máscaras para satisfazer o desejo oculto de lucrar sem pensar nos demais.

«Os ricos (...) logo que conheceram o prazer de dominar, imediatamente desprezaram todos os outros e, servindo-se dos seus antigos escravos para arranjar outros novos, não pensaram senão em subjugar e pôr ao serviço os vizinhos; semelhantes a esses lobos esfaimados que, tendo uma vez provado carne humana, recusam qualquer outro alimento e não querem senão devorar homens.» ⁶⁸

Assim o homem viveria num estado de “guerra de todos contra todos” como defendia Hobbes. No entanto, Rousseau atribui esta guerra aos defeitos do estado civil e não às falhas do estado de natureza, tal como fizera Hobbes: «unicamente depois de se ter associado com

⁶⁶ Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur – Le Traité du Mal*, vol. I. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1984, pp. 171-172.

⁶⁷ «Être et paroître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, l'usage trompeuse, et tous les vices (...)». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., parte II, p. 174. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, op. cit., p. 64.

⁶⁸ «Les riches de leur côté conurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres, et se servant de leurs anciens Esclaves pour en soumettre de nouveaux, ils ne songèrent qu'à subjuguier et asservir leurs voisins; semblables à ces loups affamés qui ayant une fois goûté de la chair humaine rebutent toute autre nourriture, et ne veulent plus que dévorer des hommes». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., parte II, pp. 175-176. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, op. cit., p. 65.

outro homem se decide a atacar os demais, e só se converte em soldado depois de ter sido cidadão»⁶⁹. Os ricos assumem o papel primordial na resolução deste conflito entre os homens, pois corriam o risco permanente de ser desapossados dos seus bens. Para terminar com este estado de insegurança sugeriram a criação de um poder soberano que governasse os homens segundo leis que defendessem e protegessem todos os membros da associação. Esta associação regida pela lei transformaria um direito natural num direito legal.

«“Unamo-nos”, disse-lhes, “para garantir os fracos da opressão, para conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse do que lhe pertence. Instituíamos regulamentos de justiça e de paz a que todos sejam obrigados a conformar-se, que não façam acepção de pessoas e que de algum modo reparem os caprichos da sorte, submetendo igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Numa palavra, em vez de voltarmos as nossas forças contra nós próprios, reunamo-las num poder supremo que nos governe de acordo com leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, afaste os inimigos comuns e nos mantenha numa eterna concórdia”».⁷⁰

E assim se cria a sociedade política. De facto este acordo era uma fraude perpetrada pelos ricos em detrimento dos pobres, que não ganhavam nada excepto a escravidão. Os pobres aceitaram esta situação porque consideravam que obteriam verdadeira segurança. Assim, a liberdade e a propriedade passaram a ser sancionadas pela lei, pelo que a liberdade natural ficou destruída para sempre. O estabelecimento de uma sociedade política conduziu desde logo à criação de outros direitos e o direito civil converteu-se, rapidamente, numa característica geral da existência humana, na medida em que os cidadãos aceitavam a necessidade de um governo comum.

⁶⁹ «Ce n'est qu'après avoir fait société avec quelque homme qu'il se détermine à en attaquer un autre ; et il ne devient soldat qu'après avoir été citoyen». Jean-Jacques Rousseau, «Écrits sur L'Abbé de Saint-Pierre» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, pp. 601-602. *Escritos sobre la Paz y la Guerra, op. cit.*, p. 50.

⁷⁰ «“Unissons-nous”, leur dit-il, “pour garantir de l'oppression les foibles, contenir les ambitieux, et assûrer à chacun la possession de ce qui lui appartient; Instituons des réglemens de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de lafortune en soumettant également le puissant et le foible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous mêmes, rassemblons les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages Loix, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle”». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte II, p. 177. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 67.

A formação da sociedade política constituiu, portanto, uma fase decisiva, ainda que desastrosa, da história humana, tanto mais deplorável quanto que parecia sustentar-se em convenções propugnadas em benefício de todos; contudo, debaixo do manto da lei, os fortes oprimiam os fracos. Rousseau considera que o poder político actua sempre em benefício dos fortes e em detrimento dos débeis. Esta ideia foi muito bem aceite pelos comentadores marxistas. Por detrás da criação do governo legal, a divisão produz-se entre os poderosos e os débeis, já que a situação do homem na sociedade estava determinada pelas leis.

Para Rousseau por muito injusta que seja uma sociedade política, o seu propósito original é assegurar a liberdade dos seus membros e a protecção das suas vidas e propriedade. Por muito tontos que os homens sejam, designam líderes para defender a sua liberdade e não para a destruir. Mas este propósito não se cumpriu porque a associação civil serve exclusivamente para institucionalizar as desigualdades existentes e evitar o exercício da verdadeira liberdade. O mesmo poder tem uma influência perniciosa sobre os que o exercem, os magistrados depressa tentam converter o seu cargo num direito hereditário. No lugar de uma sociedade de homens livres, só existe uma sociedade de escravos.

A desigualdade passa, assim, por três fases: «(...) o estabelecimento da lei e do direito de propriedade foi o seu primeiro termo; a instituição da magistratura o segundo e que o terceiro e último foi a mudança do poder legítimo em poder arbitrário;»⁷¹ ou seja, ricos e pobres; poderosos e fracos; senhores e escravos. A etapa final surge quando o monstro do despotismo ergue a sua horrível cabeça. Com a chegada do despotismo o processo histórico encerra o círculo, já que se produziu um “estado de natureza” novo, mas corrupto, baseado unicamente na força: «aqui é que todos os indivíduos se tornam iguais, porque nada são, e que, só tendo os súbditos como lei a vontade do chefe e o chefe só tendo como regra as suas

⁷¹ «(...) l'établissement de la Loi et du Droit de propriété fut son premier terme; l'institution de la Magistrature le second; que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte II, p. 187. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 76.

paixões, de novo desaparecem as noções do bem e os princípios da justiça.»⁷² O processo histórico, que começou com a liberdade e independência do estado de natureza, finaliza com a supressão das características específicas que converte o homem em verdadeiramente humano; os homens em vez de serem livres, converteram-se em escravos abjectos.

No entanto, o homem não está condenado, o remédio para esta situação encontra-se naquilo que gerou o mal, ou seja, a sociedade. Para tal, é fundamental «(...) educar o indivíduo para que ele ascenda à plena responsabilidade moral, e criar condições que permitam à comunidade organizar-se segundo regras de um Estado de direito»⁷³.

⁷² «C'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les Sujets n'ayant plus d'autre Loi que la volonté du Maître, ni le Maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien, et les principes de la justice(...)». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte II, p. 191. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 80.

⁷³ Prefácio de Jean Starobinski à obra de Ernest Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau, op. cit.*, p. XV.

2.2. A teoria política rousseauniana

Tal como afirma Ronald Grimsley «nenhuma concepção filosófica sobre a natureza humana estará completa se não examinar o problema do indivíduo enquanto membro da sociedade civil.»⁷⁴ Para Rousseau, a confrontação do indivíduo com outras pessoas e com a necessidade de encontrar uma base comum para alcançar uma vida feliz e pacífica constitui um dos momentos decisivos do seu desenvolvimento, uma vez que a moral só aparece com a sociedade. Já havíamos visto, no *Discurso sobre a Origem e Fundamento da Desigualdade entre os Homens*, que a vida solitária e independente do homem primitivo no estado de natureza exclui qualquer possibilidade de relações morais, porque repousa somente nos impulsos físicos e instintivos. Com a instituição da sociedade civil, o “amour de soi” deixa de ser necessariamente o vago sentimento que absorve a totalidade do seu ser, posto que o seu desenvolvimento já inclui o estabelecimento de novas relações que afectam a sua estrutura interna e as suas reacções ao mundo exterior; o exercício consciente de novas faculdades, como a razão, a vontade e a consciência, segue-se da necessidade do homem se relacionar com outros homens. A partir de agora (criação da sociedade civil), o indivíduo baseia a sua existência na aceitação de uma certa ordem humana.

Se a moral pressupõe o princípio da ordem, exige igualmente a liberdade. Apesar da liberdade natural ser perfeitamente compatível com a existência da natureza física, porque se baseia na auto-preservação temperada pela compaixão, a verdadeira liberdade humana só pode surgir num estágio mais elevado da vida humana, quando o homem adquiriu a capacidade de eleger livremente. Ao estabelecer uma estreita relação com os seus congéneres, o homem deixa de ser uma criatura de instintos cegos para se converter num ser reflexivo, que não só se considera a si mesmo como objecto da sua própria análise e da análise alheia, mas

⁷⁴ Ronald Grimsley, *La Filosofia de Rousseau, op. cit.*, p. 116.

que também decide, por meio de um acto deliberado da vontade, adoptar determinadas atitudes relativas ao mundo. O “amour de soi” domina a sua existência, mas agora assume uma forma mais completa e reflexiva, já que pertence a um ser cujo comportamento é dirigido pela vontade e pela razão, mais do que pelos sentimentos. Para Rousseau esta forma de liberdade é a característica mais valiosa e diferenciadora do ser humano:

«Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade, até mesmo aos seus deveres. Não há compensação possível para quem renuncia a tudo. Uma tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e significa retirar toda a moralidade às suas acções, privar a sua vontade de toda a liberdade.»⁷⁵

Portanto, o problema essencial não consiste em estabelecer os fundamentos das relações sociais, mas determinar como reconciliar a liberdade do indivíduo com a liberdade dos demais.

A prioridade concedida à liberdade tem consequências de longo alcance sobre a elaboração dos princípios políticos de Rousseau, já que defende, desde o primeiro momento, que a única sociedade política aceitável para o homem é a que assenta no consentimento geral. Qualquer sociedade política válida deve fundamentar-se na livre participação dos seus membros. Rousseau considera que esta é uma exigência do direito natural, na medida em que a supressão da liberdade viola a natureza essencial do ser humano. Esta prioridade atribuída à liberdade como base da vida política leva o genebrino a ponderar duas explicações tradicionais sobre a origem da sociedade política: em primeiro lugar a autoridade política não se pode basear na força, porque esta nunca constitui um direito, já que o poder físico nada tem a ver com a moral. Rousseau critica intensamente os pensadores da escola do direito

⁷⁵ «Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédomagement possible pour quiconque renonce à tout. Un telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Éditions Gallimard, 1985, liv. I, cap. IV, p. 356. *O Contrato Social*, trad. port. L. M. P. Brum. Mem-Martins: Publ. Europa-América, 2003, p. 18.

natural, especialmente Hugo Grócio e Samuel Pufendorf, por introduzirem dissimuladamente este pressuposto nas suas ideias: ambos argumentam que um povo cativo pode aceitar a escravatura permanente a troco de salvar as suas vidas: critica em Grócio, o critério de “estabelecer o direito pela força”; em Pufendorf, critica a “sociabilidade natural” e o “pacto de submissão”. Para Rousseau, este tipo de acordo é impossível porque é desprovido de sentido, uma vez que não é a força física que determina a autoridade política. O direito de escravizar é ilegítimo e absurdo e só persistirá na medida em que for imposto; ninguém aceitará de livre vontade um acordo no qual não terá qualquer proveito. Estaríamos, assim, perante um discurso do tipo: *«Estabeleço contigo uma convenção em que os encargos são todos teus e o proveito todo meu, convenção essa que seguirei até querer e que tu observarás enquanto eu quiser.»*⁷⁶ Em segundo lugar, a sociedade não pode ser compreendida como um fenómeno natural, isto é, como resultado da sociabilidade inata do homem. O homem não é um ser sociável por nascimento, possui unicamente certas faculdades que o induzem a estabelecer relações próximas com os seus congéneres quando assim decide fazê-lo. A constituição da sociedade depende de uma opção racional e não de sentimentos espontâneos. Esta é a razão pela qual Rousseau rejeita qualquer possível analogia entre a sociedade e a família; a autoridade do pai estabelece-se na dependência física dos seus filhos, que assumem a sua própria liberdade mal alcançam a maioridade, a autoridade paterna exercida a partir de então exige o seu livre consentimento.⁷⁷

A insistência na liberdade induz Rousseau a estabelecer um laço indissolúvel entre a política e a moral. A sociedade política, enquanto expressão da liberdade do homem, implica naturalmente os atributos morais essenciais para qualquer forma válida de liberdade. Ainda

⁷⁶ *«Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j’observerai tant qu’il me plaira, et que tu observeras tant qu’il me plaira».* Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. IV, p.356. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 21. Itálico do autor.

⁷⁷ Cf. Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, caps. II, III, IV, pp. 352-358. *O Contrato Social, op. cit.*, pp. 14-21.

que o indivíduo enfrente a responsabilidade de atingir a virtude e a liberdade moral na sua vida pessoal, já não o pode fazer sem o contributo dos outros homens. O indivíduo só pode compreender o verdadeiro significado das questões morais através da sua participação nas relações complexas e decisivas da vida social e política; portanto, o papel da sociedade é decisivo: só na sociedade é que o homem pode deixar de ser um «animal estúpido e bronco»⁷⁸, para se converter num ser livre e inteligente, e escapar, assim, à escravidão dos apetites, para gozar da experiência da justiça e do direito. Em qualquer caso, a relação entre a moral e a sociedade levanta problemas, porque estando o homem preocupado em assegurar a sua liberdade, não se pode esquecer que os outros também pretendem exercer a sua liberdade; sendo assim, o problema específico da ordem política é o de estabelecer condições que permitam a participação de todos os membros da sociedade em situação de igualdade numa associação civil baseada no princípio da liberdade.

A interdependência da política e da moral significa que as análises políticas devem incidir mais sobre o estabelecimento de critérios e normas do que sobre a determinação da natureza de qualquer governo concreto. Não se trata de estudar as atitudes políticas dos homens, mas de examinar os fundamentos de todos os governos legítimos e a natureza da obrigação política.

O *Contrato Social* não pretende ser unicamente utópico no sentido de estar completamente distante da realidade. Rousseau não pretende delinear um governo ideal, não deseja construir um sistema que seria relegado para o campo das possibilidades. Sem dúvida, a elaboração de princípios críticos fundamentais, aplicáveis a qualquer governo legítimo, conduzirá a uma nova valorização da ordem existente e a um esforço construtivo para eliminar alguns dos seus defeitos mais evidentes, mas o ponto de partida para uma análise

⁷⁸ «(...) d'un animal stupide et borné(..)». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. VIII, p. 364. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 28.

adequada do direito político deve ser a clarificação dos princípios gerais que transcendem os limites das instituições vigentes.

Desta forma, o *Contrato Social* inicia-se com uma exposição muito clara do modo como Rousseau pretende relacionar elementos ideais e reais, morais e psicológicos. Considera “os homens tal como são” e “as leis com deveriam ser” e relaciona o que permite o direito com o que prescreve o interesse; as questões da justiça e do direito devem unir-se às exigências do interesse e da utilidade. Isto quer dizer que Rousseau pretende começar pela natureza humana e não por princípios abstractos. Quando Rousseau se refere aos homens tal como são, ele não os entende como os seres corrompidos pela sociedade, mas os homens tal como são no seu ser primordial. A sua concepção de política, coincide assim, como afirma Grimsley, com a sua atitude face ao desenvolvimento do indivíduo.⁷⁹ Se Rousseau considera o homem capaz de um esforço moral e de uma *eleição* racional, também insiste na importância do seu interesse pela auto-preservação e pela felicidade. Não se pode esperar que os homens aceitem uma sociedade que não lhes ofereça vantagens: os cidadãos sempre se preocuparam em seguir o princípio de auto-preservação e seria inútil encorajá-los a alcançar o bem comum se previamente não estivesse garantida a sua própria segurança e bem-estar material.

Concomitantemente, ao atingir a maturidade moral e racional, os homens poderão superar o simples egoísmo que os move e alcançar formas mais dignas e pessoais de satisfação. A vinculação do indivíduo com outros indivíduos implica o exercício da razão e da vontade, assim como a capacidade de alcançar a virtude que lhe permita subordinar os seus desejos pessoais imediatos a um bem social superior. E para alcançar a virtude é preciso que o homem se “desnaturalize”, uma vez que tem que ser capaz de superar os seus desejos egoístas. Este processo de desnaturalização do indivíduo produz-se simultaneamente com a

⁷⁹ Cf. Ronald Grimsley, *La filosofia de Rousseau, op. cit.*, pp. 123-124.

realização de si mesmo como um ser racional e moral que está satisfazendo todas as suas potencialidades. A partir do momento em que segue a ordem em vez dos instintos, a sua existência adquire a plenitude, que era desconhecida para o homem primitivo: «(...) as suas faculdades exercem-se e desenvolvem-se, as suas ideias alargam-se, os sentimentos enobrecem-se, toda a alma se eleva (...).»⁸⁰

Se a instauração da sociedade política está intimamente relacionada com esta transformação e desenvolvimento da natureza humana, o seu objectivo não será atingido sem uma franca aceitação do problema fulcral de qualquer filosofia política: a origem e o controlo do poder supremo. A maior dificuldade encontra-se no facto de que, em qualquer fase da existência humana, a força origina desigualdade; os homens nascem com diferentes capacidades e aptidões. Mas é no âmbito da sociedade, onde os homens se encontram em contacto permanente, que a desigualdade física, se não for controlada, levará a uma distinção desastrosa entre os fortes e os frágeis e, conseqüentemente, a um estado de tirania e opressão; a maioria dos homens será vítima da minoria que detém o poder. Rousseau dá especial atenção a este aspecto e, portanto, considera que se devem encontrar meios de eliminar a desigualdade, ou pelo menos de a submeter a determinadas condições que neutralizem os seus efeitos prejudiciais.

2.2.1 O pacto social e a soberania

«Todo o contrato, sejam quais forem as cláusulas, é um compromisso mútuo, e deve comportar de uma parte e de outra uma promessa recíproca.»⁸¹

⁸⁰ «(...)ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentimens s'ennoblissent, son ame toute entiere s'éleve(...)». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. VIII, p. 364. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 28.

⁸¹ Robert Derathé, *Jean – Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps, op. cit.*, p. 207.

A solução encontrada por Rousseau para eliminar a desigualdade é reunir as diversas capacidades dos indivíduos de uma forma que lhes permita uma expressão colectiva e os converta numa força comum, cujo objectivo é a preservação e o bem-estar da comunidade. Para evitar que a força de cada indivíduo rivalize com a dos demais, é essencial que se encontre «uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça, contudo, senão a si mesmo e permaneça tão livre como antes.»⁸² Se os indivíduos se sentirem protegidos pela força colectiva, não terão nenhuma razão para rejeitar a opressão e a injustiça, já que nenhum cidadão, ou grupo de cidadãos, gozará de privilégios especiais que não sejam concedidos a outros; voluntariamente, abdicará o uso independente dos seus poderes limitados para desfrutar de segurança e protecção, que é oferecida pela força total da comunidade actuando como um corpo único.

Este contrato está de tal modo estipulado que todo aquele que não cumpra as suas cláusulas fundamentais, não está prejudicando a não ser a si mesmo, pois cada um, dando-se completamente a toda a comunidade, participa de uma condição de igualdade de todos, não interessando a ninguém torná-la onerosa aos demais membros. Se o indivíduo deseja ver-se protegido pela força conjunta de toda a comunidade, ele, por sua vez, deve estar disposto a ceder totalmente o seu poder. Com este acto de associação, todos nós colocamos a nossa pessoa e o nosso poder sobre a «suprema direcção da vontade geral»⁸³ e no lugar da pessoa particular de cada contraente surge um corpo moral e colectivo, composto pelos seus

⁸² «Trouver une forme d'association qui défende et protege de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. VI, p. 360. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 23.

⁸³ «(...) sous la suprême direction de la volonté générale(...)». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. VI, p. 360. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 24.

integrantes, que ganha a sua unidade, «o seu eu comum, a sua vida e a sua vontade.»⁸⁴ Rousseau considera que esta «alienação» incondicional é uma condição fundamental para a sobrevivência de uma comunidade política válida. A alienação que o indivíduo sofre relativamente à sua vida, aos seus bens e à sua liberdade é sempre total, mas está sujeita a duas condições: de um lado, ninguém pode, na ordem social, ser preferido pelo soberano: a igualdade é fundamental; de outro, acima de tudo é o interesse comum que deve estar em discussão; o que está fora desse interesse, não pode ser alienado; e se o soberano o exigisse, desvirtuaria a sua própria essência. Isso quer dizer que, se a vontade do corpo político de cidadãos é geral quanto ao objecto – visa sempre e tão só o bem comum – não pode tomar em consideração nenhum objecto particular, pois isto não configuraria um acto de soberania. A elaboração deste pacto permite suprir os defeitos nefastos da desigualdade natural por uma nova forma de igualdade civil. Para o genebrino, não pode existir uma verdadeira liberdade política sem esta igualdade civil ou convencional, caso contrário os cidadãos estarão constantemente expostos à ameaça da opressão.

A pessoa pública que daí nasce, pela união de todos, chama-se República, que é designado de *Estado* quando passivo, *Soberano* quando activo. Os membros desse pacto chamam-se colectivamente *povo* e particularmente *cidadão*, enquanto participantes da autoridade soberana e *súbditos* enquanto submetidos às leis do Estado. Assim, para Rousseau, o contrato social é um contrato feito por todos e cada um em favor da comunidade de que faz parte. Cada um dos indivíduos que pertence a uma comunidade deve renunciar aos seus direitos individuais em favor da comunidade a que pertence. O contrato social deve ser um produto da vontade unânime. É uma espécie de renúncia do eu em favor do “nós”, no fundo é uma renúncia de coisa nenhuma porque a comunidade somos nós. Também no *Emílio*, Rousseau refere que a essência do soberano consiste na aplicação da vontade geral pela união

⁸⁴ «(...) son moi commun, sa vie e sa volonté(...)».Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. VI, p. 361. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 24.

das forças particulares através do pacto: «os particulares não estando sujeitos senão ao soberano e a autoridade soberana não sendo outra coisa senão a vontade geral, veremos como cada homem obedecendo ao soberano, não obedece senão a si mesmo, e como somos mais livre no pacto social do que no estado de natureza»⁸⁵.

Para Rousseau, a soberania política tem a sua origem e fundamento no interesse comum dos cidadãos e não é mais do que o exercício da vontade geral, logo, deve ser absoluta. Isto não significa que seja arbitrária, apenas quer dizer que não pode estar limitada mais que por si mesma. Ainda que a sua actividade esteja, até certo ponto, limitada pelo seu próprio carácter intrínseco, não pode depender de nenhuma outra autoridade política. Neste sentido, a soberania é para o Estado o que o “amour de soi” é para o indivíduo: o instrumento fulcral para a sua preservação. Não obstante, a soberania é uma forma colectiva de “amour de soi”; neste caso, o significado da auto-preservação está determinado pela natureza da associação política e não pela natureza dos indivíduos considerados separadamente. Sem dúvida, o Estado, ao ser composto por indivíduos, deve ter em consideração os seus interesses, mas estes interesses devem ser definidos no âmbito social. O indivíduo, ao mesmo tempo que exige do Estado segurança e bem-estar, também deve estar disposto a aceitar a responsabilidade que lhe está inerente. Ou seja, para assegurar a sua sobrevivência, a comunidade no seu conjunto deve assumir a responsabilidade absoluta do controlo do poder soberano. Isto significa que a soberania não se pode submeter a decisões passadas ou a promessas quanto ao futuro, uma vez que isto retiraria a autoridade absoluta das mãos dos cidadãos, colocando em perigo os princípios da associação política. Seria absurdo o soberano afirmar: «“ainda quererei amanhã o mesmo que este homem quiser.” Isto porque é absurdo

⁸⁵ «Les particuliers ne s'étant soumis qu'au souverain et l'autorité souveraine n'étant autre chose que la volonté générale, nous verrons comment chaque homme obéissant au souverain n'obéit qu'à lui-même, et comment on est plus libre dans le pacte social qu'à l'état de nature». Jean-Jacques Rousseau, «Emile ou de l'Éducation» in *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Éditions Gallimard, 1980, liv. V, p. 841.

que a vontade se comprometa para o futuro (...).»⁸⁶ «(...) É contra a natureza do corpo político que o soberano se imponha uma lei que não possa infringir.»⁸⁷ «Quando se instaura um senhor, deixa de haver o soberano, e desde esse momento dissolve-se o corpo político.»⁸⁸

Pelo pacto social, cada indivíduo estabelece uma dupla relação: «como membro do soberano em relação aos particulares e como membro do Estado em relação ao soberano.»⁸⁹ Não se deve temer o carácter absoluto da soberania, porque o “amour de soi”, seja colectivo ou particular, jamais se prejudicará a si mesmo deliberadamente. O poder soberano, constituído pelos particulares que o compõem, não poderá visar nenhum objectivo contrário ao dos seus associados e, por isso, não precisa de garantias em relação aos seus súbditos, pois é impossível a um corpo causar prejuízo a todos ou a qualquer membro. «O soberano, apenas por aquilo que é, é sempre aquilo que deve ser.»⁹⁰ O mesmo não ocorre com os súbditos em relação ao Soberano, pois, apesar do interesse comum que a todos levou à instituição deste poder supremo, ninguém haverá de responder aos seus compromissos se não se estabelecer meios que garantam esta fidelidade. Para que o pacto social não represente uma fórmula vã, o membro que recusar obedecer a este compromisso mútuo, que emana da vontade geral, será constringido por todo o corpo, o que significa que será forçado a ser livre.

Ainda que a soberania não esteja limitada por nenhuma autoridade externa, ela deve obedecer às leis do seu próprio ser e respeitar o propósito para o qual foi constituída, o que quer dizer que a soberania tem limites. A soberania é inalienável no sentido de não poder ser

⁸⁶ «(...) ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore ; puisqu’il est absurde que la volonté se donne des chaines pour l’avenir (...).» Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. I, pp. 368-369. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 33.

⁸⁷ «(...)est contre la nature du corps politique que le Souverain s’impose une loi qu’il ne puisse enfreindre». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. VII, p. 362. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 26.

⁸⁸ «(...) à l’instant qu’il y a un maître il n’y a plus de Souverain, et dès lors le corps politique est détruit». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. I, p. 369. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 33.

⁸⁹ «(...)comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l’Etat envers le Souverain». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. VII, p. 362. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 25.

⁹⁰ «Le Souverain, par cela seul qu’il est, est toujours tout ce qu’il doit être». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. VII, p. 363. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 26.

transmitida ou representada: eu não posso alienar a minha vontade – nenhum poder soberano pode ser representativo. A vontade é algo que não é unânime e que os outros não conhecem; eu não posso pedir a outro que represente a minha vontade porque ele não o pode fazer. A soberania é, também, indivisível porque enquanto vontade geral ou é ou não é, ou é do corpo do povo ou apenas de uma parte; quando a vontade geral é de todo o corpo torna-se acto de soberania e transforma-se em lei. O poder soberano é apenas o poder legislativo, é o fazer a lei; temos que ser todos nós cidadãos a anuir ao poder soberano que é a lei. É impossível dividir a soberania porque é um poder máximo. A soberania é também infalível porque se as leis representam aquilo que eu quero, eu não me posso enganar naquilo que quero para mim. É um poder absoluto porque não há nenhum poder acima deste.

O pacto social proporciona ao corpo moral e político um poder absoluto sobre todos os seus membros. Quando cada um aliena o seu poder, os seus bens e a sua propriedade, só os aliena naquele ponto em que interessa à comunidade, apesar de só ao soberano caber o julgamento desta importância. Ora, a vontade geral para ser geral deve sê-la no seu objecto e na sua essência, ou seja, partir de todos para se aplicar a todos. O acto da soberania é um acto da vontade geral. O que torna a vontade geral é menos o número de votos do que o interesse comum que os une. Considerando-se que cada um obrigatoriamente se submete às condições que impõe aos outros, as decisões colectivas assumem um carácter de equidade. O acto de soberania é uma convenção do corpo político com cada membro: legítima por ter a base num contrato social, equitativa por ser igual para todos, útil por visar apenas o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública e o bem supremo da comunidade. Submetidos a tais convenções não estaríamos senão obedecendo à nossa própria vontade, depreendendo-se daí que os direitos do soberano e do cidadão alcançam apenas o ponto em que possam comprometer-se mutuamente. Esta é a razão porque o poder soberano por mais absoluto e sagrado que seja, não poder passar dos limites das convenções gerais. Por esta razão o soberano

jamais poderá onerar um cidadão mais que outro. Isto quer dizer que o limite deste poder não procede de fora, mas dos limites inerentes ao seu próprio projecto de existência e de acção deste poder, bem como pela essência da sua natureza ou fins para os quais ele foi concebido. Através do contrato social não se faz senão uma troca vantajosa ao trocar-se uma situação incerta e precária por outra mais segura; e, se é verdade que às vezes temos que combater pela pátria quando as circunstâncias o exigem, entretanto ninguém jamais precisará combater por si mesmo.

2.2.1. Em torno da vontade geral

Devemos ter em consideração que o *Contrato Social* é um tratado de «Direito Político», como o subtítulo da obra (*Princípios do Direito Político*) indica. Segundo José E. Candela,

«Rousseau pretende encontrar “princípios”, e para isso vê-se obrigado a começar pelo mais geral. O ponto de partida prático-hipotético é uma situação cultural: o pacto social na medida em que esse é um acordo não só político, mas também meta-político; o seu produtor é o homem e o seu produto o cidadão.»⁹¹

O que permite obter um pacto é a vontade de todos e aquilo que surge do pacto é a vontade geral. A vontade geral desempenha um importante papel na teoria política rousseauiana, depende dela a legitimidade do poder político. «É esta noção que deve ser colocada em acordo com os outros elementos e secções da obra de Rousseau na perspectiva da instauração de uma coerência fundamental»⁹². Em que consiste a vontade geral? Rousseau começa por distinguir a vontade geral da vontade particular: a vontade que exorta a soberania

⁹¹ Estudo preliminar de J. E. Candela à obra de Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre la Economía Política*. Madrid: Tecnos, 1985, p. XIX.

⁹² Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur – Apothéose du Désespoir*, vol. III. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1984, p. 25.

é distinta da vontade particular do indivíduo interessado nos seus desejos particulares. A vontade geral tende ao interesse comum, que deve ser o verdadeiro móvel do corpo político, quando isto acontece a vontade geral torna-se a vontade do todo. A vontade geral nunca erra e tende sempre ao interesse público.

Alexis Philonenko⁹³ considera que subjaz ao conceito de vontade geral de Rousseau uma estrutura matemática, nomeadamente o cálculo infinitesimal. Para o genebrino, a vontade geral exprime a totalidade do corpo político e social e é caracterizado como soma das diferenças «(...) do grande número de pequenas divergências resultaria sempre a vontade geral»⁹⁴. O primeiro princípio que orienta esta elaboração é estritamente matemático, pois falar do “mais e do menos” «(...)“que se entre-destroem” é uma alusão directa ao procedimento do erro compensado que na operação infinitesimal é tomado no sentido da definição de dx e dy como quantidade auxiliar»⁹⁵. Mas para aclarar a “entre-destruição” do mais e do menos, é necessário explicitar em que sentido a noção de quantidade auxiliar – grandeza infinitamente pequena – pode funcionar no horizonte político e social. Aparentemente há dois momentos que se opõem ao uso desta noção: a totalidade civil e a vontade do indivíduo que se manifesta, num primeiro momento, como indivisível; mas, ao aprofundarmos mais a questão apercebemo-nos que a totalidade civil é a única quantidade primitiva – a soma das pequenas diferenças – e a vontade do indivíduo é considerada como a expressão de uma pequena diferença, logo, quantidade auxiliar. A diferença que existe entre a vontade dos indivíduos não poderá colocar em questão o vínculo fundamental que os une à totalidade civil como quantidade primitiva. Na nota 2 do capítulo III do livro II do *Contrato*

⁹³ Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur – Apothéose du Désespoir*, op.cit., pp. 25-44.

⁹⁴ «(...) du grand nombre de petites différences résulteroit toujours la volonté générale(...)».Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. II, cap. III, p. 370. *O Contrato Social*, op. cit., p. 36.

⁹⁵ Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur – Apothéose du Désespoir*, op. cit., pp. 31.

Social a propósito do “mais e do menos”, Rousseau faz referência ao Marquês d’Argenson quando este afirma que «cada interesse tem princípios diferentes. A concordância de dois interesses particulares forma-se por oposição ao de um terceiro»⁹⁶. Isto significa que duas vontades, conforme o Marquês d’Argenson, não podem conciliar a diferença dos seus princípios. O “meu” e o “teu” estão por princípio e definição instalados num divórcio gramatical e metafísico. Em contrapartida fazem intervir um novo momento, um terceiro, ao qual se opõem. Rousseau não contesta a razão desta advertência e retém, sobretudo, a resistência dos interesses diferentes, sem a qual a realização psicológica da unidade seria insensível e não encontraria obstáculo. Se assim fosse «as coisas aconteceriam por si e a política deixava de ser uma arte»⁹⁷. A vontade deve ser uma vontade que não se desmorona na indiferença existencial das essências, mas que deve ser viva. Mas faz uma pequena correção à tese do Marquês d’Argenson: «a concordância de todos os interesses forma-se por oposição ao de cada um»⁹⁸.

A soberania implica uma vontade geral inspirada pela obrigação social. Rousseau evidencia, assim, a necessidade de subordinar o egoísmo a um princípio geral fundado no bem comum. Rousseau deixa bem explícito que a vontade geral estabelece uma diferença qualitativa entre atitudes diferentes: a atitude social e responsável do cidadão, preocupado com o bem comum, e a vontade particular do indivíduo que apenas aspira a obter algum benefício. Sem dúvida, existe um sentido mais profundo no qual o cidadão também busca o seu interesse, mas relaciona-o com a preservação e o bem-estar de toda a comunidade, mais do que a conquista dos seus interesses mesquinhos. O poder soberano não difere dos sujeitos

⁹⁶ «Chaque intérêt, dit le M. d’A. A des principes différents. L’accord de deux intérêts particuliers se forme par opposition à celui d’un tiers». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. III, note 2, p. 371. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 35.

⁹⁷ «(...) tout iroit de lui-même, et la politique cesseroit d’être un art». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. III, note 2, p. 371. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 35.

⁹⁸ «(...) l’accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. III, note 2, p. 371. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 35.

que compõem o Estado: ele identifica-se com a vontade geral, que tem o direito de querer para todos por meio da lei. É pela vontade geral que a autoridade política se conecta com a vontade dos cidadãos: a teoria democrática não poderia ter uma base mais sólida. A quantidade auxiliar que é a expressão da minha vontade deve desaparecer diante da única quantidade primitiva reconhecida: a totalidade civil ou o acordo de todos os interesses.

Rousseau estabelece uma diferença básica entre a vontade de todos e a vontade geral: a vontade geral liga-se ao interesse comum, a vontade de todos visa o interesse privado e não de uma soma das vontades particulares. Da mesma maneira que o cidadão o é tanto mais quanto mais desenvolve a sua liberdade no Estado, tendencialmente em busca de transparência, da independência própria do homem como sujeito natural – independência perdida ao abandonar o estado de natureza – assim, também, a vontade geral se aproxima mais da sua realização quanto mais se aproxima da vontade de todos, faculdade que permite obter o pacto social: *«Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sobre a suprema direção da vontade geral.»*⁹⁹

O mecanismo que preside à elaboração da vontade geral pressupõe que a totalidade civil e social é uma quantidade primitiva, que se pode exprimir como unidade pura, pelo menos idealmente. O requisito fundamental na instituição da vontade geral é que não existam mais que pequenas diferenças «se quando o povo, suficientemente informado, delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas divergências resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa»¹⁰⁰. Mas quando as vontades particulares se agrupam perde-se a unidade pura da quantidade primitiva e

⁹⁹ *«Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale»*. Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. VI, p. 361. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 24. Itálico do autor.

¹⁰⁰ «Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les Citoyens n'avoient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulteroit toujours la volonté générale, et la délibération seroit toujours bonne». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. III, p. 371. *O Contrato Social, op. cit.*, pp. 35-36.

formam-se novas quantidades primitivas, que não se deixam reduzir a quantidades auxiliares, de modo que a operação infinitesimal não se pode mais realizar: «mas quando há querelas, quando surgem associações sectárias, à custa da grande associação a vontade de cada uma destas associações torna-se geral em relação aos seus membros e privada em relação ao Estado»¹⁰¹. Robert Derathé¹⁰² considera que Rousseau nunca admitiu que uma medida outorgada por alguns votos da maioria pudesse ser a expressão da vontade geral. Pelo contrário, num Estado bem constituído, vigoroso e são, a opinião que prevalece deve estar próxima da unanimidade. Se assim não acontece, se ocorrem muitos debates para reunir uma frágil maioria no seio da assembleia do povo, isto significa que o Estado está em declínio, pois a vontade de todos não pode substituir-se à vontade geral, ao contrário a vontade geral pode englobar a vontade de todos:

«Mas, quando o nó social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares começam a fazer-se sentir e as pequenas sociedadezinhas a influir na maior, o interesse comum degenera e encontra opositores, deixa de reinar nas vozes a unanimidade, a vontade geral de pertencer a todos, levantam-se contradições e disputas e a melhor opinião não se faz valer sem rixas.»¹⁰³

A vontade geral representa o substrato comum das vontades particulares. E, neste sentido, ela também pode ser indestrutível, porque, enquanto os homens estiverem unidos em sociedade, sempre haverá interesses comuns que os unificam. O que existe de comum entre os vários interesses particulares forma o laço social, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. A vontade geral está, assim,

¹⁰¹ «Mais quand il se fait des brigues, des associations patielles aux dépends de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particuliere par rapport à l'Etat». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. III, p. 371. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 36.

¹⁰² Cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps, op. cit.*, p. 235.

¹⁰³ «Mais quand le noeud social commence à se relâcher et l'Etat à s'affoiblir ; quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés á influer sur la grande, l'intérêt commun s'altere et trouve des opposans, l'unanimité ne regne plus dans les voix, la volonté générale, nést plus la volonté de tous, il s'élève des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. IV, cap. I, p. 438. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 105.

presente em cada cidadão, pode-se iludi-la, nunca, porém, aniquilá-la. O Estado está próximo da ruína quando permanece simplesmente como uma forma inútil e os interesses privados o dirigem sob a máscara do bem público. Quando o laço social que une os membros de uma comunidade se reduz a vontade geral “emudece”, porque todos, guiados por motivos particulares, não agem mais como cidadãos e as leis passam a visar somente os interesses privados. Mesmo assim não está corrompida a vontade geral porque «ela é sempre constante, inalterável e pura, mas encontra-se subordinada a outras que levam a melhor sobre ela»¹⁰⁴.

Se tomarmos a vontade geral como conceito, ela manifesta toda a sua virtualidade discursiva, que possibilita a Rousseau, dar um enlevo crítico e dialético a toda a apresentação dos “princípios do direito político”. Na prática histórica, a vontade geral não existe, ou melhor, os “princípios do direito político” iniciam-se com o princípio hipotético de uma vontade, que, conceptualmente, superou as contradições entre interesses particulares. A vontade geral, enquanto elemento da teoria da soberania, dentro dos “princípios do direito político”, é algo diferente da vontade de todos: «há muitas vezes grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral (...)»¹⁰⁵ A vontade geral não é mais do que um instrumento do poder soberano e distingue-se, enquanto tal, de uma das vontades particulares em jogo: a vontade do governo.

A noção de vontade geral é muito importante pelas consequências que produz na teoria do governo ou da administração desenvolvida na obra *Discurso sobre a Economia Política*. Aqui, Rousseau apresenta a vontade geral como uma regra de justiça («essa vontade geral, tendente sempre à conservação e bem-estar do todo e de cada parte, é a origem das leis

¹⁰⁴ «(...) elle est toujours constant, inaltérable et pure ; mais elle est subordonnée à d’autres qui l’emportent sur elle». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. IV, cap. I, p. 438. *O contrato Social, op. cit.*, p. 105.

¹⁰⁵ «Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale (...)». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. III, p. 371. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 35.

e a regra do justo e do injusto (...) Ao estabelecer a vontade geral como primeiro princípio da economia pública e como regra fundamental do governo...»¹⁰⁶), à qual também o governo se deve submeter, a fim de que a sua própria vontade, ao materializar-se na prática administrativa, não obste a satisfação efectiva do interesse comum. A apresentação da vontade geral como regra da justiça supõe a adequação à teoria do governo, da vontade geral como conceito. Podemos dizer que aqui Rousseau apresenta a vontade geral como forma histórica, na qual o conceito não é mais que uma figura da consciência na época da razão ilustrada.

2.2.3. A conformidade do governo à lei

A vontade geral por si só não é suficiente para assegurar a manifestação efectiva do seu propósito social mais profundo; tal como a vontade do indivíduo tem que se manifestar através da sua personalidade, também a vontade geral exige uma certa forma concreta e objectiva para não ficar por uma mera intenção abstracta. Esta é a razão pela qual a vontade geral se tem que concretizar na “lei”. As leis, ao serem criadas por um acto deliberado da vontade, retiram o seu significado da actividade e das circunstâncias que as originaram. É por este motivo que as leis constituem o cerne da comunidade política.

O *Contrato Social* surge como solução para o problema de conciliar liberdade e obediência e essa conciliação só é possível pela legislação. É preciso, então, dar ao corpo político movimento e vontade pela legislação. Dar movimento consiste em dotar o corpo político de um governo cuja tarefa é zelar pelo cumprimento da cláusula essencial do contrato.

¹⁰⁶ «(...) cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de les membres de l'état para rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste; (...)En établissant la volonté générale pour premier principe de l'économie publique et règle fondamentale du gouvernement(...)». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur L'Économie Politique» in *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Éditions Gallimard, 1985, p. 245, 247. *Discurso sobre la Economía Política*, trad. y estudio preliminar de J. E. Candela. Madrid: Tecnos, 1985, pp. 9, 12.

Dar vontade significa dotá-lo de um sistema de leis fundamentais que fixem o conteúdo concreto da vontade geral. As leis são «actos da vontade geral»¹⁰⁷ que são expressos pelo conjunto dos cidadãos no exercício do interesse público. Nesse novo contexto cada associado exerce dois papéis, como homem e como cidadão. Mas o mesmo indivíduo que faz a lei no exercício da cidadania cumpre-a na qualidade de súbdito, pois foi ele próprio que a estabeleceu. Respeitada a correlação direitos/deveres, constituindo-se um liame social sólido, está garantida a preservação do corpo político e a liberdade civil de cada um. O pressuposto dessa solidez é a subordinação do interesse particular ao interesse público, alcançada em primeiro lugar por meio da formação de costumes sadios.

A importância suprema das leis impede que Rousseau as considere num sentido limitado e legalista; a sua força reside na sua escassez e simplicidade e não na sua complexidade. Segundo Rousseau, a pior nação é aquela que tem muitas leis; a existência de demasiadas leis significa que os cidadãos sentem necessidade de se submeter a limitações externas, em vez de confiar na sua própria força interna. A verdadeira origem das leis encontra-se no coração dos homens. Quando Rousseau levou a cabo a elaboração do projecto de uma constituição para a Polónia insistiu que as únicas leis que realmente beneficiam os polacos são aquelas que estes aceitam do mais profundo do seu ser.¹⁰⁸ Se existem poucas leis, a obediência dos cidadãos depende da sua determinação e lealdade, muito mais do que o efeito dissuasivo de um código demasiado elaborado.

As leis, não sendo mais do que as condições da associação civil, devem ser da autoria do povo, que a elas está submetido.

¹⁰⁷ «(...) puisqu'elles sont des actes de la volonté générale». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. VI, p. 379. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁸ Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Éditions Gallimard, 1985, cap. III, p. 959-966. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, trad. y estudio preliminar de A. Hermosa Andujar, Madrid: Tecnos, 1988, pp. 60-68.

«Quando é todo o povo a estatuir sobre todo o povo, considera-se apenas a ele mesmo, e forma-se então uma relação que é de um objecto inteiro, considerado de um ponto de vista, para o mesmo objecto inteiro, considerado de outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre que estatui torna-se geral, tal como a vontade que estatui. É este acto que eu chamo lei.»¹⁰⁹

Na verdade, «(...) pertence apenas aos que se associam regular as condições da sociedade.»¹¹⁰ Como serão regulamentadas estas leis pelo povo? Deve-se através do debate colectivo discernir com clareza a verdadeira vontade geral da comunidade. É daí que nasce a necessidade do legislador: o legislador, aquele que elabora o sistema de leis, apresenta-se como alguém que tem uma clara consciência dos problemas comuns e cujas intenções são honestas. Se o povo não é capaz de fazer o que manda o bem público, pela sua clareza de espírito, depende de uma declaração expressa do bem através das leis. Entre o povo e a multidão cega existe um abismo a ser transposto pela intervenção de um indivíduo excepcional – o legislador. O legislador é aquele que ousa empreender com capacidade, mudar a natureza humana, transformando cada indivíduo, por si mesmo, de um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior do qual este indivíduo recebe a sua vida e o seu ser. Altera a constituição do homem para fortificá-la, substituir a existência fixa e independente por uma existência parcial e moral. A missão do legislador é fixar o bem público.

O legislador é aquele que se considera como sábio. O legislador deve estudar o povo para o qual vai fazer a legislação e, portanto, irá formular as propostas de lei que lhe pareçam mais adequadas para aquele povo. Depois o que será feito por todos é a apreciação dessas leis. Aquele que redige a lei não deve ter o direito legislativo. O povo não pode abdicar deste direito incomunicável. Na aprovação da legislação funciona o princípio maioritário: é saber se

¹⁰⁹ «Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considere que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point-de-vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors on statue sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv.II, cap.VI, p. 379. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 43.

¹¹⁰ «(...) il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de regler les conditions de la société». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. VI, p. 380. *O Contrato Social, op. cit.*, pp. 44-45.

a lei é interessante para toda a comunidade, o que conta é o interesse da maioria para aprovar a lei, visto que cada um aprova de acordo com o que considera ser melhor para todos e se a maioria aprovar a lei é porque essa lei é melhor para todos. Quem escolhe minoritariamente é porque interpretou erradamente o interesse de todos, mas aí terá que aceitar que errou na sua interpretação e o interesse de todos e o meu ficou contemplado com o interesse da maioria.

Todo o sistema de legislação tem dois objectivos principais: a liberdade e a igualdade. «A liberdade porque qualquer dependência particular é outra tanta força tirada do corpo do estado; a igualdade porque a liberdade já não pode subsistir sem ela.»¹¹¹ As leis podem ser políticas (regulam a relação do todo com o todo ou do soberano com o Estado), civis (regulam a relação dos membros entre si ou com todo o corpo) e criminais (a da desobediência ao sacrifício que a lei arrasta consigo).

Para Rousseau, o contrato social, a vontade geral, a soberania e a lei são os conceitos fundamentais de qualquer constituição, excluindo a questão do governo, por considerar que não há nenhuma relação contratual entre o soberano e o governo. Ao contrário de outros autores, como Pufendorf, que entendia existir dois contratos, um que estabelecia a sociedade civil e outro no qual os cidadãos estabeleciam um pacto de submissão com o governo, Rousseau considerava que apenas existia um contrato: aquele pelo qual todos os cidadãos, de livre vontade, estabelecem a sociedade civil. Os cidadãos nunca abdicam do seu poder legislativo. Os membros do governo não são mais que funcionários encarregues pelo povo de cumprir determinadas tarefas e funções; são sempre responsáveis pelas suas acções e podem ser destituídos do cargo que ocupam sempre que o povo considere conveniente. O governo, portanto, tem um papel muito subalterno, já que a sua principal tarefa consiste em executar as ordens da vontade geral; sem capacidade para promover leis, o governo apenas existe como instrumento executivo da vontade soberana.

¹¹¹ «La liberté, parce que toute dépendance particuliere est autant de force ôtée au corps de l'Etat ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. IX, p. 391. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 57.

Como vimos, Rousseau preocupa-se em estabelecer uma nítida distinção entre as esferas do poder soberano, ou seja, a forma de Estado propriamente dita de uma sociedade e a sua forma de governo. O governo é «um corpo intermediário estabelecido entre os súbditos e o soberano para a sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política»¹¹². Inicialmente, procura diferenciar a essência dos poderes legislativo e executivo. O poder legislativo, composto pelo corpo dos cidadãos, expressa a vontade geral do povo. A vontade geral deve sê-la na sua essência e no seu objecto, ou seja, partir de todos visando a todos. As leis que dirigem a comunidade são actos da vontade geral, autorizados pelos componentes do corpo político, objectivando o predomínio dos interesses públicos em relação aos interesses privados no seio do Estado. Para que o interesse público efectivamente se realize é necessário um Estado forte, onde nenhum outro poder ou interesse ponha em risco o bem comum. O poder da colectividade deve ser absoluto e individual para que possa garantir a sua soberania. O poder executivo deve estar subordinado a ela, pois é um instrumento seu; o executivo, enquanto poder que possibilita a realização da vontade geral, deve ser independente do legislativo e deve ser constantemente fiscalizado. Se a função do legislativo é a elaboração das leis, enquanto actos da vontade geral, o executivo restringe-se aos actos particulares. A força pública, agindo segundo as directrizes da vontade geral, precisa de um agente próprio de comunicação entre o Estado e o soberano, que é o governo ou administração suprema.

A comunidade será tão mais soberana quanto mais a vontade geral for consultada e mais vivamente se manifestar pela participação activa e constante dos cidadãos, mas isto só é possível num pequeno Estado. Há quase uma impossibilidade do soberano conservar o exercício dos seus direitos, a não ser que a *polis* fosse muito pequena; num grande Estado o

¹¹² «Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois, et du maintien de la liberté, tant civile que politique». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. I, p. 396. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 62.

exercício permanente do legislativo torna inviável a existência do corpo político, bem como o excesso de taxas e impostos, com as quais os membros têm que manter uma grande estrutura administrativa, que sobrecarregaria os súbditos. Rousseau via, no seu conceito de federação, uma forma de «garantir o exercício directo da soberania ao mesmo tempo que, através da coligação com outras pequenas Repúblicas, tornar-se-ia viável a defesa contra as agressões externas.»¹¹³

2.2.3.1. Sobre a natureza do governo

Rousseau refere-se às diversas formas que o governo pode assumir para considerar as vantagens e as desvantagens de cada uma delas. Num governo democrático, «o soberano pode confiar o encargo do governo a todo o povo ou à maioria do povo, de maneira que haja mais cidadãos magistrados do que cidadãos simples particulares»¹¹⁴. É preciso notar que Rousseau utiliza o termo “democracia” para se referir a um governo do povo que actua como um organismo e que exerce as funções legislativas e executivas; esta forma de democracia é absolutamente distinta da ideia moderna do governo representativo. Embora Rousseau considere que a democracia será a melhor como forma de Estado (República), ela será prejudicial como forma de governo, porque sendo atribuição dos cidadãos, enquanto membros do soberano, ater-se às questões gerais, às regras referentes a toda a comunidade, deduz que, no instante em que o conjunto dos membros se detém em questões particulares, corre-se o risco de corrupção. Entregar o poder a todos do ponto de vista prático não é viável, pois será um governo mais sujeito a guerras. Não é correcto que aqueles que fazem as leis também as executem. Esta seria uma forma de governo mais adequada a um Estado de pequenas

¹¹³ Luiz Vicente Vieira, *A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais*, op. cit., p. 101.

¹¹⁴ «Le Souverain peut, en premier lieu, commettre le dépôt du Gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. III, p. 403. *O Contrato Social*, op. cit., p. 69.

dimensões e a um povo de “deuses” ou de seres capazes de um controlo sobre-humano sobre as suas paixões e sentimentos: «(...) se houvesse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito não convém a homens.»¹¹⁵

Rousseau considera que um governo aristocrático é a forma mais prudente de governo, porque nele se encontram distintos o poder legislativo e o poder executivo; a sua moderação substancial torna-o idóneo para Estados de tamanho e poder não muito grandes. Num governo aristocrata, o soberano «pode concentrar o governo nas mãos de um pequeno número, de modo que haja mais simples cidadãos do que magistrados»¹¹⁶. Mas aqui Rousseau opta pela aristocracia electiva, onde o grupo de indivíduos que irá governar é escolhido por todos. Esse grupo de indivíduos são considerados os melhores para exercerem essa função. É natural que os mais sábios governem a multidão, nomeadamente quando se está seguro de que eles governarão para o interesse da multidão.

No que concerne à monarquia, Rousseau tece algumas considerações mais duras, porque num governo monárquico o soberano «pode concentrar todo o governo nas mãos de um magistrado único, de que todos os outros recebem o seu poder.»¹¹⁷ A monarquia consiste em dar o poder a um indivíduo que depois escolhe o grupo de pessoas que o irão ajudar. Se a monarquia fosse electiva até poderia ser um bom governo, mas isso não faz muito sentido. Entregar o poder à monarquia é perigoso porque há sempre a tentação de corrupção dos governos; os reis querem ser absolutos, sendo o governo onde a vontade particular impera sobre a vontade colectiva. O poder do rei reside em que o poder do povo seja fraco. A monarquia é a única forma de governo que convém aos grandes Estados. No entanto, pouco

¹¹⁵ «(...) s'il y avoit un peuple de Dieux, il se gouverneroit Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. IV, p. 406. *O Contrato Social*, op. cit., p. 72.

¹¹⁶ «Ou bien il peut resserrer le Gouvernement entre les mains d'un petit nombre, en sorte qu'il y ait plus de simples Citoyens que de magistrats (...)». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. III, p. 403. *O Contrato Social*, op. cit., p. 69.

¹¹⁷ «Enfin il peut concentrer tout le Gouvernement dans les mains d'un magistrat unique dont tous les autres tiennent leur pouvoir». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. III, p. 403. *O Contrato Social*, op. cit., p. 69.

se pode fazer para ajudar tais Estados, pois estão condenados à ruína: «se se torna difícil governar um grande Estado, ainda mais difícil é que ele seja bem governado por um só homem, e todos sabem o que acontece quando um rei nomeia substitutos».¹¹⁸

Após considerar os prós e os contras de cada forma de governo, sem deixar de passar pelos governos mistos, Rousseau conclui que cada forma de governo poderá ser melhor conforme a situação de cada povo. Uma forma de governo determinada é mais apropriada para uma nação concreta e por esta razão não é aplicável a outras nações¹¹⁹. O respeito aos princípios gerais também deve ter em atenção as exigências das situações específicas. Na tentativa de elaborar uma constituição para a Polónia, Rousseau teve o cuidado de chamar a atenção para a importância de respeitar «(...) as instituições nacionais que conciliam o génio, o carácter, os gostos e os costumes de um povo, o fazem ser ele e não outro (...)»¹²⁰. Nada seria mais catastrófico do que seguir o exemplo de uma época que possibilitou a substituição da individualidade genuína, pela uniformidade anónima; em vez de existirem diferentes nações no mundo moderno, encontramos, apenas, europeus indistintos, com os mesmos sentimentos e costumes invariáveis.

Rousseau chama a atenção para a necessidade da existência de assembleias fixas e periódicas para que o povo, em dias determinados pela lei, se encontre por ela legitimamente convocado, sem que ninguém o impeça. São estas assembleias que garantem o exercício contínuo da soberania do povo, independentemente daquelas que possam ser convocadas pelo governo quando um assunto de interesse colectivo assim o exigir. Crítica veemente o poder

¹¹⁸ «Mais s'il est difficile qu'un grand Etat soit bien gouverné, il l'est beaucoup plus qu'il soit bien gouverné par un seul homme, et chacun sait ce qu'il arrive quand le roi se donne des substituts». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. VI, p. 410. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 76.

¹¹⁹ Cf. Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. VIII, pp. 414-419. . *O Contrato Social, op. cit.*, pp. 81-86.

¹²⁰ «Ce sont les institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts, et les moeurs d'un peuple, qui le font éter lui et non pas un autre(...)». Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, cap. III, p. 960. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, p. 61.

dos deputados ou representantes, por considerar que a soberania não pode ser representada, uma vez que ela consiste na vontade geral e esta não se representa:

«Os deputados do povo não são, portanto, nem podem ser, seus representantes, são apenas seus comissários; não podem tirar quaisquer conclusões definitivas. Qualquer lei que o povo, em pessoa, não tenha ratificado, é nula; não é lei. (...) no instante em que um povo se entrega a representantes, já não é livre; deixa de existir.»¹²¹

As grandes nações – ao contrário do que acontece nos Estados de pequenas dimensões, onde os cidadãos exercem directamente o poder soberano – estão cativas de representantes que frequentemente usurpam a soberania do seu povo.

¹²¹ «Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentans, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. (...) à l'instant qu'un Peuple se donne des Représentans, il n'est plus libre ; il n'est plus». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, pp. 430-432. *O Contrato Social, op. cit.*, pp. 97-98.

2.3. As posições de Hobbes, Locke e Rousseau

Sem dúvida, como vimos, que os dois pensadores a quem Rousseau prestou maior atenção foram Hobbes e Locke. A influência exercida por estes pensadores é notória na teoria de Rousseau, por isso é importante, depois de uma análise às teorias de cada um deles, destacar alguns aspectos que os aproximam e ao mesmo tempo os distanciam.

Hobbes foi, seguramente, um dos primeiros pensadores políticos que Rousseau leu. Apesar de Rousseau ser, indubitavelmente, adversário de Hobbes, por ver nele, tal como toda a sua época, o teórico do despotismo, ele está muito longe de rejeitar todos os seus princípios: «não é tanto o que há de horrível e de falso na sua política como o que nela há de justo e verdadeiro que a tornou odiosa.»¹²² Para Rousseau, Hobbes não é apenas um adversário que ele julga à sua maneira, mas também um mestre a quem deve muito.

O que Rousseau considera errado na política de Hobbes são os princípios nos quais Grócio se tornou campeão. Estes dois autores são os causadores do despotismo e não se preocuparam em justificar a monarquia absoluta, e fazer crer ao povo que a tirania é um governo legítimo. Acreditam que o povo, dando-se ao rei, renuncia a todos os seus direitos e que depois do contrato social, a soberania pertence, em absoluto, aos monarcas que possuem poder sobre o povo, tal como os senhores sobre os escravos:

«Há portanto dúvidas, segundo a ideia de Grócio, sobre se o género humano pertence a uma centena de homens, ou se é essa centena de homens que pertencem ao género humano, e ele parece em todo o seu

¹²² «Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qu'il a rendue odieuse». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. VI, cap. VIII, p. 463. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 132.

livro inclinar-se para a primeira hipótese – tal é também a opinião de Hobbes.»¹²³

É com o objectivo de tornar o despotismo aceitável que Hobbes imagina a sua doutrina “absurda”, no entender de Rousseau, acerca do estado de natureza: o homem no estado de natureza vive num estado de guerra de todos contra todos. A visão denegrida do estado de natureza permite-lhe mostrar aos homens que não podem viver em paz se não for sob a dominação de um senhor e, portanto, assume que a servidão é preferível a um estado de guerra sem fim. Rousseau discorda por completo desta posição, para o autor, nada compensará a perda de um bem tão precioso quanto a liberdade, e a guerra civil é menos redutora que a tirania.

«Dir-se-á, escreve Rousseau, que o déspota assegura aos seus súbditos a tranquilidade civil. Seja, então; mas que ganham eles, se as guerras que a ambição dele lhes atrai, a sua cupidez insaciável e os vexames do seu governam os desconsolam ainda mais do que jamais o fariam as suas dissensões? Que ganham eles, se mesmo essa tranquilidade é uma das suas próprias misérias? Também se vive tranquilo no cárcere: isso chegará para sentir-se bem nele? Os gregos sequestrados no antro do Cíclope também lá viviam tranquilos, esperando a sua vez de serem devorados.»¹²⁴

Encontramos também a influência de Hobbes no conceito de soberania, expresso no pensamento político de Rousseau. Hobbes entende o poder soberano como absoluto e indivisível, como condição *sine qua non* para que a sociedade civil atinja os objectivos para os quais foi estabelecida. No Estado, não deve haver mais que uma só vontade: assim pensa também Rousseau; mas para Hobbes esta vontade poderia ser a vontade de um só homem, ao passo que para Rousseau é unicamente a vontade do povo reunido em assembleia que pode

¹²³ «Il est donc douteux, selon grotius, si le genre humain appartient à une centaine d’hommes, ou si cette centaine d’hommes appartient au genre humain, et il paroît dans tout son livre pancher pour le premier avis : c’est aussi le sentiment de Hobbes». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. II, p. 353. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 15.

¹²⁴ «On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit ; mais qu’y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministere les désolent plus que ne feroient leurs dissensions ? qu’y gagnent-ils, si cette tranquillité-même est une de leurs miseres ? On vit tranquille aussi dans les cachots ; en est-ce assez pour s’y trouver bien ? Les grecs enfermés dans l’antre du Cyclope y vivoient tranquilles, en attendant que leur tour vint d’être dévorés». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. IV, pp. 355-356. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 18.

constituir a vontade geral ou soberana. «O exercício efectivo do poder soberano implica em Hobbes uma relação de heteronomia, de superior a inferior; em Rousseau produz, ao contrário, uma relação de autonomia que exclui qualquer hierarquização»¹²⁵. Para Jean-Jacques a vontade do indivíduo é inalienável e irrepresentável, pois abdicar dos seus direitos é abdicar de ser livre e de ser homem. O poder, pode, somente, ser delegado ao governante, possuindo, no entanto, o cidadão pleno direito de julgar as suas acções e de substituí-lo, assim como as leis que regem a sociedade. A soberania não pode ser dividida nem limitada, não pode pertencer a um só homem, porque assim os cidadãos deixariam de ser livres: para que a liberdade seja salvaguardada, a soberania tem que pertencer ao povo; nesta situação, o Estado detém um poder absoluto sobre todos os seus membros, sem que estes deixem de ser tão livres quanto no estado de natureza.

Hobbes considera que quem possui o poder soberano está isento da obrigação de obedecer às leis, pelo qual não se pode dar nenhum abuso ou excesso de poder, pois este é por definição absoluto; assim, também não faz sentido perguntar se um certo exercício do poder soberano é justo ou injusto, porque o justo é aquilo que está de acordo com a lei. Relacionado com este aspecto estão, ainda, os modos legítimos de aquisição de poder: segundo o filósofo inglês, tanto os “Estados por aquisição” como os “Estados por instituição” são legítimos. Não importa se a submissão foi conseguida pela força do vencedor, ou tenha emanado da livre vontade dos indivíduos, o importante é que o poder se faça valer como tal, obtendo a promessa de obediência. É sob a influência de Hobbes que Rousseau se posiciona contra a concepção dualista dos juristas, que distinguem entre “pacto de associação” que gera a sociedade civil e “pacto de submissão” que o povo estabelecia com o governo, tal como afirmava Pufendorf. Rousseau ataca esta concepção tradicional que mantinha a tese de que a instituição do governo derivava da submissão do povo aos chefes: «muitos pretenderam que o

¹²⁵ José F. Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau – Entre la Autocracia y la Democracia*, apes. N. Bobbio. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 139-140.

acto deste estabelecimento era um contrato entre o povo e os chefes que ele arranja para si; contrato pelo qual se estipulava entre as duas partes as condições em que uma se comprometia a mandar e a outra a obedecer»¹²⁶. Em contraposição Jean-Jacques considera que o único contrato válido é o de associação: «apenas existe um contrato no Estado, é o da associação: e basta esse para excluir qualquer outro»¹²⁷. Assim, a única forma válida de Estado, para Rousseau, é a democracia. Hobbes, por seu lado, considera que a monarquia é o melhor regime afirmando que o universo é regido por um ser supremo e que desde o início da humanidade os povos foram dirigidos por uma pessoa; a corrupção é menos frequente na monarquia; nesta os mais expostos a penas são os poucos ambiciosos que querem tomar o poder; a monarquia modera a luta entre os homens, garantindo a paz. Poderíamos concluir que a monarquia defendida por Hobbes e a democracia defendida por Rousseau representam modelos de Estado antitéticos. Estamos perante duas das mais significativas concepções da filosofia política: Hobbes foi um autor realista e conservador, Rousseau idealista e revolucionário.

Não obstante as divergências que encontramos entre o filósofo inglês e o filósofo genebrino, poderemos afirmar, como Robert Derathé,

«No meio de todos os pensadores políticos, Hobbes é certamente aquele cujo génio é o mais próximo do de Rousseau. Um e outro têm o mesmo horror a compromissos e optam sempre pelas soluções radicais. Aliás, Rousseau não oculta que prefere ainda o absolutismo de Hobbes às soluções degeneradas dos jurisconsultos»¹²⁸

A leitura da obra de Locke, *Ensaio sobre o Governo Civil*, traduzida para francês, exerceu uma influência considerável na orientação do pensamento político de Rousseau, nomeadamente no que diz respeito à crítica do direito escravagista, presente na obra *Discurso*

¹²⁶ «Plusieurs ont prétendu que l'acte de cet établissement étoit un contract entre le peuple et les chefs qu'il se donne ; contract par lequel on stipuloit entre les deux parties les conditions sous lesquelles l'une s'obligeoit à commander et l'autre à óbeir». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XVI, p. 432. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 99.

¹²⁷ «Il n'y a qu'un contract dans l'Etat, c'est celui de l'association ; et celui-là seul exclud tout autre». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XVI, p. 433. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 100.

¹²⁸ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps, op. cit.*, p. 112.

sobre a origem e fundamentos da Desigualdade entre os Homens e no *Discurso sobre a Economia Política*, quando refuta Filmer e a sua teoria sobre a origem do poder real (que considera derivar do poder paternal)¹²⁹. É também a Locke que Rousseau vai buscar a ideia de que a propriedade se funda no trabalho. Na altura em que Rousseau redige o *Discurso sobre a origem e fundamentos da Desigualdade entre os Homens* e *Discurso sobre a Economia Política* está de acordo com Locke no que concerne à origem e fim do poder civil.

Tal como Locke, Rousseau posiciona-se contra o despotismo, pois ambos consideram que a função da sociedade civil é unicamente garantir a vida, a liberdade e os bens dos cidadãos: «Procura os motivos que levaram os homens, unidos pelas suas mútuas necessidades na grande sociedade, a estreitar a sua união mediante sociedades civis: não encontrareis outro que o de assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada membro mediante a protecção de todos.»¹³⁰ Para Locke, a única vantagem que os homens procuraram ao renunciar à sua independência natural para constituir a sociedade civil, é a de assegurar a fruição dos seus direitos individuais e a única função da sociedade civil é fazer respeitar as regras da lei natural. A sua tarefa é a de um árbitro, de um juiz comum e o único benefício que os homens tiram da submissão ao Estado, é o de poder dispor em paz, sob a protecção das leis, das suas vidas, dos seus bens e da sua liberdade. Assim, o Estado não dispõe de um grande poder sobre os seus cidadãos, portanto, Locke é hostil quer à soberania do povo, quer à soberania do monarca; defende, sim, a soberania do indivíduo. Ao contrário Rousseau é um defensor fervoroso da soberania do Estado. O Estado deve possibilitar aos seus membros o desenvolvimento da sua inteligência e da moral, que só estão presentes em potência no estado de natureza; isto só é possível se o poder do Estado penetrar na intimidade do indivíduo: «A

¹²⁹ Cf. Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur L'Économie Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, p. 244. *Discurso sobre la Economía Política, op. cit.*, pp. 7-8.

¹³⁰ «Cherchez les motifs qui ont porté les hommes unis par leurs besoins mutuels dans la grande société, à s'unir plus étroitement par des sociétés civiles; vous n'en trouverez point d'autre que celui d'assurer les biens, la vie, et la liberté de chaque membre para la protection de tous». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur L'Économie Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, cap. I, p. 248. *Discurso sobre la Economía Política, op. cit.*, pp. 13-14.

autoridade mais absoluta é aquela que penetra no interior do homem e não se exerce menos sobre a vontade que sobre as acções.»¹³¹ O Estado não pode cumprir a missão moral que lhe cabe se não detiver um poder absoluto.

É para evitar cair num estado de servidão que os homens consentem fazer o sacrifício da sua independência natural para se submeter à autoridade da lei. Para Rousseau, a dominação dos ricos não é menos redutora que o despotismo do Príncipe. Os ricos têm um apetite de dominação, acabando sempre por contornar as leis, corromper os magistrados e reduzir os seus concidadãos à servidão.¹³² O aumento das fortunas e o progresso da desigualdade são uma ameaça para a liberdade. Rousseau foi o primeiro a tomar consciência que a propriedade privada, não sendo limitada, pode ser prejudicial para a liberdade dos cidadãos. Assim, propõe uma série de medidas, no *Discurso sobre a Economia Política* e no *Projecto de Constituição para a Córsega*, para limitar o exercício do direito de propriedade, impedir a desigualdade de fortunas e salvaguardar a liberdade de todos. Ao contrário, Locke considera que a propriedade é um direito absoluto e, portanto, não pode ser limitada, tendo o Estado o dever de assegurar o seu livre exercício.

Também contra Locke, Rousseau rejeita o sistema representativo, por julgar viável apenas a sociedade em que os membros assumem efectivamente a responsabilidade pelo exercício do poder legislativo, e por considerar que a vontade do indivíduo é irrepresentável. Só assumindo o seu direito enquanto participante do poder soberano, os cidadãos evitam a

¹³¹ «L'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions». Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur L'Économie Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, cap. I, p. 251. *Discurso sobre la Economía Política, op. cit.*, pp. 18-19.

¹³² «Les riches de leur côté connoissent à peine le plaisir de dominer, qu'ils méprisent bientôt tous les autres, et se servant de leurs anciens esclaves pour en soumettre de nouveaux, ils ne songèrent qu'à subjuguier et asservir leurs voisins; semblables à ces loups affamés qui ayant une fois goûté de la chair humaine rebutent toute autre nourriture, et ne veulent plus que dévorer des hommes». [«Os ricos, por sua parte, logo que conheceram o prazer de dominar, imediatamente desprezaram todos os outros e, servindo-se dos seus antigos escravos para arranjar outros novos, não pensaram senão em subjugar e pôr ao seu serviço os vizinhos; semelhantes a esses lobos esfaimados que, tendo uma vez provado carne humana, recusam qualquer outro alimento e não querem senão devorar homens.»]. Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, parte II, pp. 175-176. *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens, op. cit.*, p. 65.

corrupção, que tende a eclodir numa sociedade onde os interesses privados predominam sobre os interesses comuns.

Como afirma Robert Derathé, poderíamos concluir que «Rousseau se desviou pouco a pouco da influência de Locke para se tornar discípulo de Hobbes»¹³³. Mas esta ideia não é de todo exacta, pois os traços de individualismo e a ideia de que só o consentimento daqueles que se submetem legitima a autoridade política são influência de Locke. O pensamento político de Rousseau pretende ser o reencontro de duas posições contrárias: a posição individualista e a posição estatista.

¹³³ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*, op. cit., p. 119.

Parte III

ROUSSEAU E A DEMOCRACIA

3.1. A interpretação rousseauniana de democracia

Nenhum termo do léxico político é mais controverso que o conceito de democracia. Utilizado pela primeira vez por Heródoto, há quase dois mil e quinhentos anos, o seu significado tem sofrido várias transmutações ao longo dos tempos; na prática, através dos períodos históricos, e nas obras de todos os autores.

A desordem começa na etimologia da palavra e espalha-se em regimes que são ou se dizem democráticos e diferem entre si como termos antónimos. Alguns definem-na gramaticalmente, e então percebe-se que ela nunca existiu e talvez nunca existirá. Outros procuram descrevê-la tal como ela é, e então verificam que houve e há tantas democracias quantos Estados a praticaram e praticam. E há ainda os que a classificam tal como devia ser e, nessa perspectiva, a inteligência e a imaginação criam sistemas que vão do provável ou possível até magníficas ou intoleráveis utopias.

Existem muitas definições, portanto; porém, todas elas têm em comum um alicerce que sustenta o conceito de democracia: um regime em que o povo se governa a si mesmo, quer directamente, quer por meio de representantes, eleitos pelo povo para administrar os negócios públicos e fazer as leis de acordo com um regime político, uma forma de vida social, um método de existência e cooperação entre indivíduos membros de uma organização estatal; baseia-se, na ideia de que cada povo é senhor de seu destino, tem o direito de viver de acordo com as leis que livremente adoptar e de escolher livremente as pessoas que, em nome dele e de acordo com a opinião dele, não-de tratar dos interesses colectivos. A democracia supõe, pois, a liberdade e a igualdade; aliás, a igualdade perante a lei é inerente à democracia.

Portanto, mesmo quando se afirma que todos são iguais perante a lei, ela não significa um tratamento absolutamente igual para todos, pois sendo os homens diferentes, isso seria a suprema desigualdade. Devendo ser igual para todos, a lei procura tratar cada um conforme ele é realmente; ideal difícil de atingir, mas do qual as boas leis democráticas se tentam aproximar sempre mais.

As chamadas democracias gregas, cuja verdadeira noção se assemelha a aristocracias, eram directas ou participativas, ou seja, os cidadãos reuniam-se frequentemente em assembleia para resolver os assuntos mais importantes do governo da cidade, tais como declarar a guerra e fazer a paz, escolher magistrados e funcionários, julgar certos crimes, etc. Várias razões permitiram a forma directa de governo pelo povo nos Estados gregos. Em primeiro lugar, a pequena extensão desses Estados, que eram realmente cidades, o que facilitava a reunião frequente de todos os cidadãos. Em segundo lugar, o número desses cidadãos era pequeno, pois a maior parte da população era escrava ou não tinha direito a voto (crianças, mulheres e estrangeiros). Por fim, os assuntos a resolver eram poucos e de carácter geral. Além de que, com base no sistema esclavagista, o cidadão grego tinha muito tempo disponível para participar nas assembleias. Nenhuma dessas condições existe no mundo moderno. Os Estados têm geralmente um grande território, grande população e os negócios públicos são numerosos, complexos, de natureza técnica, só acessíveis a indivíduos mais ou menos cultos e especializados. O número de eleitores nos grandes Estados modernos é imenso, pelo que se torna impossível reunir dezenas de milhões de homens para discutir e votar. O governo directo é, pois, praticamente impossível; além disso, o homem moderno vive demasiado ocupado, para dispor do tempo necessário para discutir e votar milhares de assuntos em dezenas de reuniões anuais.

Necessariamente, pois, as democracias modernas teriam de ser representativas, isto é, o povo não decide directamente das coisas públicas, do governo, mas sim por meio de representantes eleitos por ele. Ou melhor, o poder executivo e o legislativo não são exercidos directamente pelos cidadãos, mas sim por pessoas especialmente eleitas para isso. A democracia indirecta ou representativa é o sistema comum de governo dos Estados modernos. Nas últimas décadas, porém, a doutrina política e a legislação constitucional preconizaram e adoptaram modificações sensíveis no regime representativo, surgindo uma terceira modalidade de democracia, a democracia semi-directa. É um sistema misto, que guarda as linhas gerais do regime representativo, porque o povo não se governa directamente, mas tem o poder de intervir, às vezes, directamente na elaboração das leis e em outros momentos decisivos do funcionamento dos órgãos estatais, através de alguns institutos, como o referendo, plebiscito, iniciativa, direito de revogação e o veto. A democracia semi-directa possibilita, ainda que morosamente, uma «(...) devolução ao povo da sua soberania através de um controlo não mediatizado dos poderes, reservando à classe política os aspectos técnicos e funcionais»¹³⁴.

Se todo o ser humano nasce autónomo e deve continuar assim, auto-governando-se a si mesmo, a forma de governo numa sociedade de homens livres e iguais não pode ser outra que a democracia entendida como o governo do povo e para o povo, ou seja, como auto-governo do povo para si mesmo, que se expressa através da vontade geral. Esta forma de democracia, na qual se conciliam a liberdade e a igualdade, é a única forma de governo própria dos homens livres e iguais. A liberdade de cada um é intransmissível e irrenunciável: os homens livres nunca podem renunciar à sua liberdade, dando-a àqueles que elegem como seus representantes. Se delegássemos parte da nossa liberdade aos representantes, perderíamos de

¹³⁴ José Rubio Carracedo, *Democracia o Representación?: Poder y Legitimidad en Rousseau*, prologado por Javier Muguerza. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990, p. 225.

imediatamente a igualdade: «(...) renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem(...)»¹³⁵

A democracia entendida como auto-governo, que deriva da necessária convivência dos indivíduos livres e iguais, deve prolongar-se a todos os âmbitos de convivência dentro da sociedade civil: a família, a relação entre os sexos e as gerações, as relações laborais, todas as associações e instituições.

No pensamento político de Rousseau verificamos uma remodelação da controvérsia clássica: qual é o melhor regime político? Para o genebrino não há qualquer dúvida: o melhor regime político é o democrático. A questão assenta, agora, sobre qual o melhor governo (não podemos esquecer que Rousseau distingue claramente entre soberano e governo)? Podemos confiar o governo «a todo o povo ou à maioria do povo» e aqui estaríamos perante um governo democrático; ou podemos confiar o governo a «um pequeno número» de cidadãos e estaríamos perante um governo aristocrático; e, por último, podemos concentrar o governo num «magistrado único», o que constitui o «governo real». É ainda possível combinar a partir destas três formas «uma multiplicidade de formas mistas»¹³⁶.

Outra novidade do pensamento político rousseauiano é a introdução do princípio de relatividade histórica no âmbito do governo¹³⁷, o que quer dizer que cada uma das formas de governo pode ser «a melhor em determinados casos e a pior noutras»¹³⁸; cabe à assembleia pública considerar as condições históricas, sociais, geográficas, demográficas, económicas, etc., para decidir a quem deve confiar o poder governativo. Rousseau apenas avança um

¹³⁵ «(...) renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme(...)». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. IV, p. 356. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 18.

¹³⁶ «(...) il peut résulter de ces trois formes combinées une multitude de formes mixtes(...)». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. III, p. 403. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 69.

¹³⁷ Vide José Rubio Carracedo, *Democracia o Representación?: Poder y Legitimidade en Rousseau, op. cit.*, pp. 86-87.

¹³⁸ «(...) chacune d'elles est la meilleure en certain cas, et la pire en d'autres». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. III, p. 403. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 70.

pouco quando refere que «o governo democrático convém aos pequenos Estados, a aristocracia aos médios e a monarquia aos grandes»¹³⁹.

Em teoria, o governo democrático parece o mais indicado, mas a sua ideia de democracia tem algumas particularidades que é preciso esclarecer. No pensamento político rousseauiano é possível vislumbrar três dimensões que esclarecem a sua ideia de democracia¹⁴⁰: a dimensão democrática – formal; a dimensão democrática – republicana; e a dimensão social ou económica. A dimensão democrática – formal é determinada pela defesa da soberania popular, isto é, a opinião pública e a vontade geral, que são expressão da opinião e vontade soberana do povo, cumprindo assim uma função legitimadora da ordem política e da ordem jurídica: a lei encontra a sua fonte na opinião pública e na vontade geral. A dimensão democrática – republicana surge nas exigências de atitude e diálogo dos cidadãos na construção dessa verdade social, política e jurídica, que é a opinião pública como vontade geral, ou seja, direito que deve ser aceite por todos. A dimensão social ou económica encontra-se na defesa da igualdade¹⁴¹. Quando Rousseau se refere à igualdade como uma condição fundamental para o bom funcionamento da República, proposta no *Contrato Social*, é necessária a existência de homogeneidade devido aos perigos das inúmeras diferenças na sociedade, que impossibilitam a participação equitativa de todos os membros nas decisões da sociedade política. Para Rousseau, a política passa a ser a esfera privilegiada da actividade humana, o que significa que não está subordinada a nenhuma instância (economia, religião, etc.), sendo o interesse público o valor supremo da sociedade. A soberania de uma comunidade só se efectiva mediante a permanente manifestação pública da vontade comum, e isso só é possível nas pequenas Repúblicas; isto é importante porque a participação política é

¹³⁹ «(...) le Gouvernement Démocratique convient aux petits Etats, l'Aristocratique aux médiocres, et le Monarchique aux grands». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. III, p. 403. *O Contrato Social*, op. cit., p. 70.

¹⁴⁰ Cf. José Manuel Rodríguez Uribes, *Sobre la Democracia de Jean- Jacques Rousseau*. Madrid: Dykinson, 1999.

¹⁴¹ Cf. José Manuel Rodríguez Uribes, *Sobre la Democracia de Jean- Jacques Rousseau*, op. cit., pp. 6-8.

a única forma de garantia da soberania do povo. Rousseau não admite um meio-termo: os cidadãos devem intervir directamente nas decisões da comunidade, caso contrário estaremos perante a usurpação do poder político pelos interesses particulares. A participação dos cidadãos deve manifestar-se quer nas decisões fulcrais, tais como a aprovação das leis básicas que estabelecem os objectivos da comunidade, a forma de administração e a escolha dos governantes, quer na fiscalização constante da actividade governativa.

Há, segundo Rodríguez Uribes, pelo menos seis razões que legitimam o carácter democrático do pensamento político de Rousseau: a defesa da soberania popular; o governo das leis, entendidas como expressão última da vontade geral, que é universal; a separação funcional dos poderes do estado – cada poder deve favorecer o interesse de todos, isto é, deve procurar satisfazer o bem comum; a preferência do governo democrático; a vigência normativa dos direitos dentro do processo deliberativo, que culmina no direito; e a defesa da liberdade e da igualdade, da liberdade igualitária como núcleo central do bem comum. A democracia é a melhor forma de governo para a realização destes valores (liberdade e igualdade), pois só em democracia se pode aspirar ao ideal rousseauiano de liberdade igualitária. Rousseau converte a democracia num valor em si mesmo. A sua concepção aparece, assim, como o modo de descobrir a verdade no âmbito político (opinião pública) e jurídico (vontade geral – lei), de tal forma que, abandonado o procedimento democrático se abandona a aspiração de veracidade e moralidade.

Esta ideia do carácter democrático do pensamento político rousseauiano surge do conjunto de toda a sua obra política. Nas suas obras políticas mais teóricas, como *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750), *Discurso sobre a Origem e Fundamentos das Desigualdades entre os Homens* (1755), *Discurso sobre Economia Política* (1755) e *Contrato Social* (1762), podem encontrar-se ideias especificamente democráticas. Mas também encontramos estes ideais na sua obra menos teórica, isto é, nas obras onde o autor introduz a

realidade concreta, exemplo disso são o seu *Projecto de Constituição para a Córsega* (1765) e *Considerações sobre o Governo da Polónia e o seu Projecto de Reforma* (1771), trabalhos que têm interesse porque incorporam a dimensão prática e porque contêm algumas modificações, nuns casos, e algumas correcções, noutros, no que diz respeito a alguns dogmas instituídos por Rousseau; por exemplo, na obra *Considerações sobre o Governo da Polónia e o seu Projecto de Reforma*, Rousseau dá o “salto” da democracia directa, defendida no *Contrato Social*, para a democracia representativa¹⁴². A Polónia é um país de grandes dimensões e muito povoado, o que impede o exercício directo da soberania, isto é, o exercício da soberania sem representantes¹⁴³. Isso levará Rousseau a repensar a defesa da democracia directa e a aceitar, ainda que com algumas reticências, a democracia representativa.

Quando Rousseau se refere às formas de governo, no capítulo III do livro III do *Contrato Social*, ele não demonstra, inicialmente, preferência por nenhuma delas, fazendo a distinção entre o governo monárquico, aristocrático e democrático, referindo-se, ainda, a um quarto que seria o governo misto, ou seja, uma combinação dos anteriores¹⁴⁴. A única

¹⁴² Vide estudo preliminar de António Hermosa no *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* de Jean-Jacques Rousseau. Madrid: Tecnos, 1988, pp. XXX-XXXIII.

¹⁴³ Já no *Contrato Social*, Rousseau adverte para a inconveniência dos grandes Estados, porque «(...) l'administration devient plus pénible dans les grandes distances (...) le Gouvernement a moins de vigueur et de célérité pour faire observer les loix, empêcher les vexations, corriger les abus, prévenir les entreprises séditieuses qui peuvent se faire dans des lieux éloignés (...) et (...) le peuple a moins d'affection pour ses chefs qu'il ne voit jamais, pour la patrie qui est à ses yeux comme le monde, et pour ses concitoyens dont la plus-part lui sont étrangers». [«a administração torna-se mais difícil nas grandes distâncias (...) o governo tem menos força e velocidade para fazer observar as leis, evitar os vexames, corrigir os abusos, prevenir as iniciativas de revolta que podem surgir nos lugares mais afastados (...) e (...) o povo tem menos respeito pelos seus chefes, que nunca vê, pela pátria, que parece a seus olhos tão grande como o mundo inteiro, e pelos seus compatriotas, cuja maior parte lhe são estranhos»] Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. IX, p. 387. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 52. Também na mensagem que deixa à República de Genebra, na obra *Discurso sobre a Origem e Fundamentos das Desigualdades entre os Homens*, Rousseau expressa o desejo de viver num «(...) État où tous les particuliers se connoissant entr'eux, les manoeuvres obscures du vice ni la modestie de la vertu n'eussent pû se dérober aux regards et au jugement du Public, et où cette douce habitude de se voir et de se connoître, fit de l'amour de la Patrie l'amour des Citoyens plutôt que celui de la terre». [«(...) Estado em que todos os indivíduos se conhecessem entre si, de modo que nem as manobras escuras do vício, nem a modéstia da virtude se pudessem furtar aos olhares e ao julgamento público e em que este salutar hábito de se ver e se conhecer fizesse do amor da pátria o amor dos cidadãos mais que o das coisas terrenas.»] Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, p. 112. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos das Desigualdades entre os Homens, op. cit.*, pp. 5-6.

¹⁴⁴ Cf. Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, caps. III, IV, V, VI, VII, pp. 402-414. *O Contrato Social, op. cit.*, pp. 69-81.

manifestação inicial acerca de qual pode ser a melhor forma de governo não é muito elucidativa: «Em todos os tempos se discutiu bastante sobre a melhor forma de governo, sem considerar que cada uma delas é a melhor em determinados casos e a pior noutros», considerando que, de um modo geral, «(...) o governo democrático convém aos pequenos Estados, a aristocracia aos médios e a monarquia aos grandes»¹⁴⁵. É só no capítulo IX do mesmo livro, no qual se pergunta quais «os sinais de um bom governo», que encontramos algumas pistas sobre a sua posição a esse respeito. No entanto, não é muito esclarecedor, pois segundo Rousseau tal pergunta é «(...) tão insolúvel como indeterminada; ou, se se quiser, tem tantas soluções boas como as combinações possíveis nas posições absolutas e relativas dos povos»¹⁴⁶. O melhor seria perguntarmos «(...) com que sinal é que se pode reconhecer que um dado povo é bem ou mal governado, isto é outra coisa, e a questão de facto pode resolver-se»¹⁴⁷. Mas, mais uma vez, Rousseau encontra um obstáculo, porque a resposta a esta questão vai depender do ponto de vista que se adopte, por exemplo, a perspectiva do cidadão não vai coincidir com a perspectiva do súbdito: o primeiro preocupa-se com «a liberdade dos particulares», o segundo com a «tranquilidade pública»¹⁴⁸. Mesmo entre os cidadãos também encontramos aqueles que preferem «a segurança dos bens» e outros a segurança das pessoas; outros consideram que o melhor governo é «o mais severo», outros esperam que os castigos sejam evitados; outros ainda ficam contentes porque o dinheiro circula com facilidade, ao

¹⁴⁵ «On a de tous tems beaucoup disputé sur la meilleure forme de Gouvernement, sans considérer que chacune d'elles est la meilleure en certain cas, et la pire en d'autres (...)le Gouvernement Démocratique convient aux petits Etats, l'Aristocratique aux médiocres, et le Monarchique aux grands». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. III, p. 403. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 70.

¹⁴⁶ «(...) on fait une question insoluble comme indéterminée ; ou si l'on veut, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. IX, p. 419. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 86.

¹⁴⁷ «Mais si l'on demandoit à quel signe on peut connoître qu'un peuple donné est bien ou mal gouverné, ce seroit autre chose, et la question de fait pourroit résoudre». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. IX, p. 419. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 86.

¹⁴⁸ «(...)la liberté des particuliers (...) la tranquillité publique(...)». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. IX, p. 419. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 86.

passo que alguns preferem que «o povo tenha pão»¹⁴⁹. No entanto, Rousseau pensa que se pode chegar a um consenso sobre quais as prioridades de um bom governo, assim, o melhor governo será aquele que melhor promova e satisfaça «a conservação e prosperidade dos seus membros»¹⁵⁰. O progresso real da civilização que só beneficia a minoria poderosa é contestado pelo genebrino, pois ele pretende a prosperidade e progresso como bem-estar da maioria. No entender de J. M. Rodríguez Uribes, Rousseau considera que para que esse governo seja legítimo, necessitará de dois requisitos de carácter formal e de legitimidade e, conseqüentemente, de um duplo pressuposto de tipo antropológico e comunicativo¹⁵¹. Os dois requisitos de carácter formal e de legitimidade são:

1. O governo deve basear-se na soberania popular e na igualdade de direitos¹⁵². É a ideia de contrato social como princípio de legitimidade a partir de um consentimento universal.
2. Deve ser um governo submetido ao direito, isto é, deve ser controlado e regulado pela lei, que resulta da opinião pública como vontade geral, que é universal. A força do soberano, concretizada na lei, deve conter a acção do poder político e do governo.¹⁵³

¹⁴⁹ «(...) le peuple ait du pain». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. IX, p. 419. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 86.

¹⁵⁰ «C'est la conservation et la prospérité de ses membres». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. IX, p. 420. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 86.

¹⁵¹ Vide, José Manuel Rodríguez Uribes, *Sobre la Democracia de Jean- Jacques Rousseau, op. cit.*, p. 47.

¹⁵² Rousseau escreve que «Les Citoyens étant tous égaux par le contract social, ce que tous doivent faire tous peuvent le prescrire, au lieu que nul n'a droit d'exiger qu'un autre fasse ce qu'il ne fait pas lui-même» [«uma vez que todos os cidadãos são iguais pelo contrato social, o que todos devem fazer todos podem prescrevê-lo, quando ninguém tem o direito de exigir que alguém faça o que ele próprio não faz.»] Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XVI, p. 432. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 99. Esta ideia já havia sido referida quando Rousseau se dirige à República de Genebra, dizendo: «J'aurois voulu naître dans un país où le Souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un seul et même intérêt, afin que tous les mouvements de la machine ne tendissent jamais qu'au bonheur commun; ce qui ne pouvant se faire à moins que le Peuple et le Souverain ne soient une même personne, il s'ensuit que j'aurois voulu naître sous un gouvernement démocratiquer, sagement tempéré». [«teria querido nascer num país em que o soberano e o povo não pudessem ter senão um único e mesmo interesse, a fim de que todos os movimentos da máquina social nunca tendessem para outra finalidade que não fosse a felicidade comum; ora, não se podendo realizar isto a não ser que o povo e o soberano sejam uma mesma pessoa, segue-se daí que teria querido nascer sob um governo democrático sabiamente temperado.»] Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, p. 112. *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit.*, p. 6. Vide também Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XVII, pp. 433-434. *O Contrato Social, op. cit.*, pp. 100-101.

Os pressupostos de tipo antropológico e comunicativo encontram-se na ideia rousseauiana segundo a qual o cidadão da vontade geral deve ser bom, capaz de discutir e decidir virtuosamente em áreas de interesse geral. Não pode ser um homem egoísta nem iníquo, e muito menos inconsequente ou danoso para si mesmo¹⁵⁴. No entanto, a sociedade capitalista, fundada sobre o dinheiro e o êxito social e político, dificulta estas atitudes; o homem é agora um ser egoísta, capaz de qualquer coisa para triunfar económica, política e socialmente. Apesar dos efeitos positivos produzidos pelo desenvolvimento social e económico, não podemos negar os efeitos negativos que lhe estão subjacentes em que os homens sobreponhem os seus interesses particulares aos interesses da comunidade. Só um contrato social poderia devolver-nos esse tipo de homem virtuoso e altruísta que a democracia genuína necessita e é isso que faz Rousseau quando expõe a sua teoria no *Contrato Social*. O homem deve interessar-se pela satisfação do bem comum e pela sua própria realização moral e pessoal no âmbito do espaço público político. A autonomia política rousseauiana «tem que ser entendida como a realização auto-consciente da essência ética de uma comunidade concreta»¹⁵⁵. Assim, só será legítimo o governo que seja a expressão da soberania popular, se encontre limitado pelo direito, que é a lei democrática; e que seja capaz de promover a liberdade e a igualdade de todos. Para Rousseau, defender a democracia pressupõe confiar nas capacidades humanas de raciocínio objectivo e comunicação. O bem comum ou interesse geral, objecto do debate público, é susceptível de ser conhecido por qualquer um com sã disposição para levar a cabo essa tarefa.

O que fica claro de tudo o que foi dito até agora, partindo das premissas do autor, é que não é possível chegar senão ao governo de natureza democrática, genuína, exigente e muito

¹⁵³ Vide Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. I, p. 395-400. *O Contrato Social, op. cit.*, pp. 61-66.

¹⁵⁴ Quando Rousseau se refere à imoralidade da escravatura, deixa presente esta ideia de que o homem não se pode alienar, nem causar danos a si próprio. Vide Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. I, cap. IV, p. 356. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 18.

¹⁵⁵ Jurgen Habermas, *Facticidad y Validez. Sobre el Derecho y el Estado Democrático de Derecho en Términos de Teoría del Discurso*, introd. e trad. de M. Jiménez Redondo. Madrid: ed. Trotta, 1998, p. 168.

participativa. É verdade que Rousseau chama ao regime político baseado na soberania popular e no império da lei, República, e não democracia. A democracia, para Rousseau, é um tipo especial de República e só se dá quando «o povo, que só é ou soberano ou súbdito, se pode tornar príncipe em determinadas circunstâncias.»¹⁵⁶ Poderemos afirmar, como o faz Derathé, que «é a inspiração democrática do seu *Contrato Social* que acarreta a novidade».

3.1.1 Democracia directa vs democracia representativa

O carácter irrenunciável e legitimador da democracia directa nos assuntos públicos é afirmado veementemente pelo autor no capítulo XV, do livro III, do *Contrato Social*, intitulado «dos deputados ou representantes», e matizado depois quando aplicado ao caso polaco, onde está presente uma forte tradição representativa. O carácter inabdicavelmente pessoal da intervenção nos assuntos públicos é apresentado por Rousseau através da analogia com os soldados mercenários: os cidadãos que por preguiça ou desinteresse nomeiam e pagam a deputados assemelham-se e obtêm os mesmos resultados que aqueles que recorrem ao serviço de soldados mercenários, «à força da preguiça e do dinheiro, têm finalmente soldados para sujeitarem a pátria e representantes para a venderem»¹⁵⁷.

Na perspectiva de Rubio Carracedo¹⁵⁸, a defesa dos procedimentos democráticos directos (no poder legislativo), levada a cabo por Rousseau, ruma contra a corrente da época, que defende a teoria da representação política, consolidada na prática e nos tratados teóricos. Rousseau tinha plena consciência desta circunstância, nomeadamente no que respeita à

¹⁵⁶ «(...) le peuple, qui n'est que Souverain ou sujet, peut devenir prince ou Magistrat dans certaines circonstances». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. XVII, p. 433. *O Contrato Social*, op. cit., p. 101.

¹⁵⁷ «A force de paresse et d'argent ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie et des représentans pour la vendre». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. XV, pp. 428-429. *O Contrato Social*, op. cit., p. 96.

¹⁵⁸ Vide, José Rubio Carracedo, *Democracia o Representación?: Poder y Legitimidade en Rousseau*, op. cit., p. 134.

aceitação da representação política no âmbito legislativo e, por isso mesmo, não recua por um momento quando denuncia a representação política como um estratagema doloso para enclausurar a iniciativa legislativa popular. Tanto a Revolução Americana (1776) como a Revolução Francesa (1789) inviabilizaram o desejo de Rousseau de implementar a democracia directa; mas talvez «a revolução electrónica possa tornar realidade, se para isso existir vontade política, a utopia da democracia semi-directa (procedimentos democráticos directos combinados com certas instituições representativas e profissionalizadas: burocracia administrativa, partidos políticos, etc.)»¹⁵⁹.

Rousseau acaba por reconhecer a impossibilidade da realização da democracia directa, que é a autêntica democracia e que, em rigor,

«(...) nunca existiu verdadeira democracia, e nunca existirá. É contra a ordem natural¹⁶⁰ 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.»¹⁶¹

Tendo consciência da impossibilidade de uma interpretação literal do conceito de democracia, dada a sua impraticabilidade, Rousseau introduz o elemento representativo, ainda que com muito cuidado – Rousseau dirá que o povo deve eleger delegados e não

¹⁵⁹ José Rubio Carracedo, *Democracia o Representación?: Poder y Legitimidad en Rousseau*, op. cit., p. 135.

¹⁶⁰ J. M. Rodríguez Uribe refere que esta referência à «ordem natural» deve ser entendida não tanto como uma manifestação do «dever ser», mas como uma constatação de carácter empírico. De facto, a história mostra que se havia considerado como “natural” que a minoria governasse a maioria (esta interpretação leva a que a democracia seja mal compreendida porque inverte os termos desta relação: a maioria inculta governa a minoria culta e proprietária. Esta interpretação, aparentemente pouco ajustada ao sentido literal do que diz o genebrino, advém da compreensão do conjunto do pensamento de Rousseau. Quando no capítulo X, do livro III do *Contrato Social* o autor se refere aos abusos do governo e à sua tendência para degenerar, assinala duas causas gerais, sendo uma delas a concentração do governo num pequeno número de cidadãos, o que, segundo o autor, «(...) c'est-là son inclination naturelle» [«(...) é essa a sua inclinação natural»]. Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. X, p. 421. *O Contrato Social*, op. cit., p. 88. Vide, José Manuel Rodríguez Uribe, *Sobre la Democracia de Jean- Jacques Rousseau*, op. cit., nota de rodapé 206, pp. 51-52.

¹⁶¹ «(...) il n'a jamais existé de véritable Démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne sauroit établir pour cela des commissions sans que la forme de l'administration change». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. IV, p. 404. *O Contrato Social*, op. cit., p. 71.

representantes –, podendo afirmar-se que, para o autor, o governo democrático é o governo da maioria. Para além da dificuldade de concretização da plena democracia inerente ao tamanho e demografia dos modernos Estados (que são muito grandes e densamente povoados), existem outras dificuldades que introduzem uma componente valorativa, que são dificuldades particularmente relevantes, e que ajudam a compreender melhor a preferência de Rousseau pelo sistema democrático; além de Estados de pequenas dimensões, uma boa democracia, para o genebrino, deve ter como condições «(...) uma grande simplicidade de costumes que previna a multiplicidade de assuntos e as discussões espinhosas»¹⁶², isto é, a existência de projectos comuns que possibilite a integração dos cidadãos e também que cada indivíduo desenvolva o seu carácter sem ser influenciado pela opinião dos que pautam as condutas gerais da civilização: «(...) muita igualdade nas categorias e nas fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir muito tempo nos direitos e autoridade»¹⁶³. Por último «(...) pouco ou nenhum luxo, pois o luxo é o efeito das riquezas ou torna-as necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse outro pela cobiça; vende a pátria à inércia, à vaidade; tira ao Estado todos os seus cidadãos para os sujeitar uns aos outros e todos à opinião»¹⁶⁴, ou seja, não pode haver ricos nem pobres, porque a sua existência coloca em perigo a liberdade de todos e a igualdade jurídica. Para Rousseau, uma desigualdade excessiva das fortunas condiciona a igualdade de direitos, particularmente daqueles que dizem respeito à participação política, para além dos direitos económicos, culturais e sociais.

¹⁶²«(...) une grande simplicité au niveau des moeurs, de façon à prévenir la multiplicité des sujets et les discussions difficiles». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. IV, p. 405. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 71.

¹⁶³ «(...) beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. IV, p. 405. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 71.

¹⁶⁴ «Enfin peu ou point de luxe ; car, ou de luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires ; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession l'autre par la convoitise ; il vend la patrie à la mollesse à la vanité ; il ôte à l'Etat tous ses citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. IV, p. 405. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 71.

Rousseau está consciente da dificuldade de satisfazer estas exigências que conduzem a uma boa democracia, que Rodríguez Uribes considera serem «exigências *socialistas avant la lettre*»¹⁶⁵, pois somente se os cidadãos fossem virtuosos, mais preocupados com o bem público do que com o interesse particular e atentos a qualquer tentativa de arruinar o sistema, restaria alguma esperança para a democracia. Rousseau sabia que o sistema democrático era o que estava mais propenso a tentativas de declínio do sistema e por isso afirma:

«É sobretudo nesta constituição que o cidadão tem de se armar de força e constância e dizer em cada dia da sua vida no fundo do coração o que dizia um virtuoso Palatino na Dieta da Polónia: «*Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*» [«Prefiro os perigos da liberdade ao sossego da servidão»]»¹⁶⁶.

Virtude e valor, simplicidade e rectidão de juízo são, pois, os requisitos subjectivos do cidadão de uma boa democracia, liberdade e igualdade são os requisitos objectivos, isto é, as metas a alcançar. Sem as exigências subjectivas e sem os requisitos objectivos a democracia está destinada ao fracasso; sem democracia não há liberdade nem igualdade, e sem estas não é possível falar de democracia. E como é tão difícil encontrar estes cidadãos, pois só «se houvesse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito não convém a homens»¹⁶⁷, não sendo possível alcançar as condições de liberdade e igualdade exigidas.

¹⁶⁵ José Manuel Rodríguez Uribes, *Sobre la Democracia de Jean- Jacques Rousseau*, op. cit., p. 54. Itálico do autor.

¹⁶⁶ «C'est sur-tout dans cette constitution que le citoyen doit s'armer de force et de constance, et dire chaque jour de sa vie au fond de son coeur ce que disoit un vertueux palatin dans la Diète de pologne : *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op.cit., liv. III, cap. IV, p. 405. *O Contrato Social*, op. cit., p. 72.

¹⁶⁷ «S'il y avoit un peuple de Dieux, il se gouverneroit Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. IV, p. 405. *O Contrato Social*, op. cit., p. 72.

3.1.1.1. Sobre o sistema representativo

Verificada a impossibilidade da democracia directa, Rousseau, sob certas condições, uma vez que não corresponde à autêntica democracia, admite a possibilidade de um sistema de delegados ou deputados, portadores de instruções e voto imperativo. No entanto, alerta para o facto de que a pretensão de defender a figura do deputado, com o objectivo de se ocupar dos assuntos públicos, para que o cidadão possa retirar-se e satisfazer os seus interesses particulares, é um sintoma de que «(...) o Estado já está próximo da ruína»¹⁶⁸. O que Rousseau pretende com estas palavras é a condenação de toda e qualquer tentativa dos cidadãos se absterem de participar activamente na política e na defesa nacional, e não tanto um ataque frontal ao sistema democrático representativo. Daí considerar que «qualquer lei que o povo, em pessoa, não tenha ratificado, é nula; não é lei»¹⁶⁹. O que o genebrino quer mostrar é que

«(...) não é bom para o Estado, nem para a democracia (...) que os cidadãos se retirem para gozar dos seus prazeres privados com aspiração de dedicação exclusiva, esquecendo as suas responsabilidades públicas, colectivas, que são as que permitem que possa desfrutar dos seus direitos individuais em paz e liberdade, para além de se realizar moralmente e de alcançar a felicidade.»¹⁷⁰

A democracia directa e pessoal não é apenas um direito e um dever irrenunciável, mas também um indício seguro de saúde pública; a sua substituição por práticas representativas

¹⁶⁸ «(...) l'Etat est déjà près de sa ruine». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, p. 428. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 95. A mesma argumentação é utilizada quando Rousseau se refere aos perigos de profissionalizar o exército: «Faut-il marcher au combat? Ils payent des troupes et restent chez eux; faut-il aller au Conseil? Ils nomment des Députés et restent chez eux. A force de paresse et d'argent ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie et des représentants pour la vendre. (...) Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'Etat, que m'importe? On doit compter que l'Etat est perdu». [«É preciso combater? Pagam tropas e ficam em casa. É preciso ir ao conselho? Nomeiam deputados e ficam em casa. À força da preguiça e do dinheiro, têm finalmente soldados para sujeitarem a pátria a representantes para a venderem. (...) Logo que alguém diz dos assuntos do estado: *Que me importa?*, tem de se ter em conta que o Estado está perdido.»] Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, pp. 428-429. *O Contrato Social, op. cit.*, pp. 95-96.

¹⁶⁹ «Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, p. 430. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 97.

¹⁷⁰ José Manuel Rodríguez Uribe, *Sobre la Democracia de Jean- Jacques Rousseau, op. cit.*, p. 58.

significa a perda da autenticidade democrática, assim como é sinal da sujeição do interesse público aos interesses privados; ou seja, é um indicativo de um regime político debilitado ou ameaçado gravemente de corrupção política. Rousseau não tem qualquer dúvida de que quando um cidadão responde a uma questão pública, com “que me importa?”, é sinal de que perdeu o sentido estatal e todas as questões com ele relacionadas deixam de interessar.

Por isso, a democracia representativa não deve substituir a democracia directa. Mas o facto, como sabemos, é que a democracia directa é impossível em Estados de médias ou grandes dimensões, que são a maioria, o que leva a um outro tipo de democracia que é mediada por comissários ou delegados, e que actualmente é designada de democracia representativa: o interesse público que representa não deve ser inferiorizado relativamente aos interesses particulares das pessoas. É por esta razão que Rousseau condena a representação política, afirmando, com lástima, que «é aquilo que em determinados países se ousa chamar o “terceiro Estado”. Assim, o interesse particular de duas ordens é posto na primeira e segunda filas, o interesse público ocupa apenas a terceira»¹⁷¹. Por conseguinte, Rousseau não duvida que, ainda que fosse melhor que não houvesse representantes (ou que estes apenas estivessem presentes no âmbito do poder executivo, dado que o povo não pode ser representado no âmbito do poder legislativo¹⁷²), de maneira a que os cidadãos se pudessem representar a si mesmos, a existência daqueles não impede que possa falar-se de interesse público, que deve sempre predominar sobre qualquer interesse particular.

Neste sentido, a democracia representativa surge no pensamento rousseauiano como uma variante razoável da democracia directa, sempre que os deputados sejam comissários e não representantes, ou seja, sempre que não possam «tirar quaisquer conclusões

¹⁷¹ «C'est ce qu'en certains pays on ose appeller le tiers-Etat. Ainsi l'intérêt particulier de deux ordres est mis au premier et au seconde rang, l'intérêt public n'est qu'au troisieme». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, p. 429. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 96.

¹⁷² Cf. Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, p. 430. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 97.

definitivas»¹⁷³, ainda que não se deva esquecer que, no que diz respeito aos acordos e decisões do governo, «o consentimento tácito presume-se do silêncio»¹⁷⁴. Isto naturalmente auxilia a acção do governo, tornando exequível essa democracia representativa rousseauiana de veras participativa e republicana, uma vez que não isenta os deputados de ajustar as suas decisões à opinião e vontade dos cidadãos. Para o filósofo genebrino, a corrupção política é o maior perigo do sistema de livre representação, por isso assinala dois aspectos fundamentais para a sua legitimidade: que as assembleias locais, graças à mudança frequente de representantes, afastem o perigo de corrupção; inclusive, é necessário prevenir para que os deputados não possam assistir a duas assembleias consecutivas, ou que sejam reeleitos inúmeras vezes; deve obrigar-se os representantes a restringir a sua actuação às instruções e a dar conta da mesma na assembleia. Daí a importância das assembleias locais nas quais se dão instruções e se supervisiona os deputados: sem as suas instruções, os deputados não podem resolver nenhuma situação imprevista. Para Rousseau, ainda que o sistema de representação com instruções seja pouco funcional, ele é a única garantia de que a legislação expressa verdadeiramente a vontade geral.

Trata-se, afinal, de encontrar o equilíbrio perfeito entre a inexecutável democracia directa, praticada nos povos da Antiguidade (com especial relevância em Esparta) que dispunham de uma série de factores¹⁷⁵ que a tornavam possível e que hoje (século XVIII) não existem¹⁷⁶, mas evitando, ao mesmo tempo, o deslizamento para a representação entendida tal

¹⁷³ «(...) ils ne peuvent rien conclure définitivement». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, p. 430. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 97.

¹⁷⁴ «(...)le consentement tacite est présume du silence». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XI, p. 424. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 91.

¹⁷⁵ «Chez les grecs tout ce que le peuple avoit à faire il le fpar lui-même; il étoit sans cesse assemblé sur la place. Il habitoit un climat doux, il n'étoit point avide, des esclaves faisoient ses travaux, sa grande affaire étoit sa liberté». [«Entre os gregos, tudo o que tinham a fazer era o povo que o fazia por ele próprio; estava constantemente reunido na praça. Tinha um clima temperado, não era ávido, escravos faziam o seu trabalho, a sua grande tarefa era a liberdade.»] Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, pp. 430-431. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 98.

¹⁷⁶ Ao contrário das condicionantes de outrora «Vos climats plus durs vous donnent plus de besoins, six mois de l'année la place publique n'est pás tenable, vos langues sourdes ne peuvent se faire entendre en plein air, vous

como o fazem os povos modernos, que leva inevitavelmente, pela ausência de compromisso e participação, a perder a liberdade. «Digo somente as razões pelas quais os povos modernos que se julgam livres têm representantes e os povos antigos não os tinham. Em qualquer circunstância, no instante em que um povo se entrega a representantes, já não é livre; deixa de existir»¹⁷⁷. É por isso que Rousseau recusa o parlamentarismo inglês, baseado na livre representação: «o povo inglês pensa que é livre; está muito enganado, só o é durante a eleição dos membros do Parlamento; logo que eles estão eleitos, é escravo, não é nada»¹⁷⁸. Uma vez que os deputados eram vitalícios, a sua vinculação à vontade do povo era opcional na sucessão, dado que não podiam ser destituídos em nenhuma situação. O que Rousseau critica no sistema político britânico é o modelo de representação, precisamente pela independência que faculta ao parlamento a respeito do eleitorado.

É verdade que, apesar dos limites introduzidos por Rousseau, a democracia representativa tende para a “degeneração” relativamente à democracia directa, na medida em que se afasta da sua obrigação de correspondência com a opinião pública ou vontade geral. Não há correspondência mais autêntica do que a correspondência entre representante e representado: aquele que melhor pode representar as suas opiniões é o próprio. Em todo o caso, a “degeneração” da democracia representativa é suportável, principalmente quando a comparamos com as degenerações de outros tipos de governo como o aristocrático e, mais

donnez plus à votre gain qu'à votre liberté, et vous craignez bien moins l'esclavage que la misère». [«os vossos climas mais duros dão-vos mais cuidados, não se aguentam seis meses por ano na praça pública, as vossas línguas surdas não podem fazer-se ouvir ao ar livre; dais mais importância aos vossos lucros do que à vossa liberdade e receais bem menos a escravatura do que a miséria.»] Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, p. 431. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 98.

¹⁷⁷ «Je dis seulement les raisons pourquoi les peuples modernes qui se croient libres ont des Représentans, et pourquoi les peuples anciens n'en avient pas. Quoi qu'il en soit, à l'instant qu'un Peuple se donne des Représentans, il n'est plus libre ; il n'est plus.» Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, p. 431. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 98.

¹⁷⁸ «Le Peuple Anglois pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien.» Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, p. 430. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 97.

ainda, o monárquico¹⁷⁹. A democracia representativa é o menos mau dos governos possíveis. Esta “degeneração” deve ser aceite com resignação porque, dos múltiplos governos mistos que podem existir, este é o melhor, pois integra um elemento aristocrático (o representativo) e um elemento democrático (a soberania popular e a participação, ainda que de forma indirecta, de todos no governo). Assim, no *Projecto de Constituição para a Córsega*, Rousseau recomenda como melhor forma de governo o regime democrático representativo:

«O concernente a Córsega será um governo misto, no qual o povo se reúna por parte e se mude com frequência os depositários do poder» e daqui «derivam duas grandes vantagens: a primeira, consiste em confiar a administração a um pequeno número, o que permite eleger os melhores formados. A outra, é fazer participar todos os membros do Estado na autoridade suprema, o que coloca todo o povo num equilíbrio perfeito e lhe permite expandir-se por toda a superfície da ilha e de a povoar uniformemente. Tal é o princípio fundamental da nossa Constituição.»¹⁸⁰

3.1.2. Rousseau e a democracia participativa

Segundo alguns¹⁸¹, a rejeição da democracia representativa, por parte de Rousseau, tem um importante valor sintomático para determinar o autêntico sentido liberal da sua teoria política. Se, como defendem os seus críticos liberais, a teoria rousseauiana da vontade geral é apenas um recurso idealista que dissimula a sua intenção totalitarista, a teoria da representação política serviu perfeitamente os seus propósitos: todas as autocracias funcionam na base de intérpretes privilegiados do interesse popular; tanto mais que, no caso do

¹⁷⁹ Cf. Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. X, pp. 421-423. *O Contrato Social*, op. cit., pp. 88-90.

¹⁸⁰ «Celui qui conviene à la Corse est un Gouvernement mixte où le peuple ne s'assemble que par parties et où les depositaires de son pouvoir sont souvent changés. (...) De cette forme bien établie il résultera deux grands avantages. L'un, de ne confier l'administration qu'au petit nombre, ce qui permet le choix des gens éclairés. L'autre, de faire concourir tous les membres de l'Etat à l'autorité suprême, ce qui mettant tout le peuple dans un niveau parfait, lui permet de s'épandre sur toute la surface de l'Isle et de la peupler partout également. C'est ici la maxime fondamentale de nôtre institution». Jean-Jacques Rousseau, «Projet de Constitution pour la Corse» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., p. 907. *Projecto de Constitución para Córsega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, op. cit., pp. 10-11.

¹⁸¹ Cf. José Rubio Carracedo, *Democracia o Representación?: Poder y Legitimidade en Rousseau*, op. cit., p. 194.

genebrino, se alude à sua profunda admiração pelos grandes legisladores da antiguidade clássica. Rousseau rejeita a teoria e a prática da representação política por considerá-la alienadora da inviolável autonomia pessoal, que se expressa pelo exercício directo da soberania.

O enfoque liberal da sua política exige «um sistema de participação política directa»¹⁸². Dado que cada cidadão é um fim em si mesmo e que a associação política tem como objectivo o interesse público, torna-se imprescindível que cada indivíduo participe directamente na negociação enquanto único juiz legítimo dos seus próprios interesses. A democracia é mais autêntica, quanto é mais directa e participativa. Nos escassos casos em que a opinião e a vontade dos cidadãos se expressa, após um processo informativo, reflexivo e deliberativo, sem a necessidade de intermediários ou representantes, reconhece-se, indubitavelmente, um maior grau de democracia e, em consequência, de legitimidade das opiniões e decisões tomadas sob esse procedimento. Só a participação política nos garante a liberdade civil. Aos genebrinos que, em sua opinião, só se ocupavam dos seus direitos políticos tardiamente, com repugnância e somente diante do premente perigo, Rousseau aconselha:

«Esta situação exige para vós máximas específicas. Não sendo ociosos como eram os antigos povos, vós não podeis, como eles, ocupar-vos sem cessar do governo; mas justamente pelo facto de que vós quase não podeis vigiar constantemente o governo, deve ele ser instituído de modo que vos seja mais fácil ver as suas manobras e prevenir os abusos. Todos os cuidados que, por exigência de vossos próprios interesses, deveis ter na ordem pública, devem ser tornados tanto mais fáceis de tomar quanto um cuidado que vos custe e que não tomeis de bom grado. Porque querer desonerar-se inteiramente é querer cessar de ser livre. É preciso optar, diz o filósofo benfazejo, e os que não podem suportar o trabalho só têm de procurar o repouso na servidão. Um povo inquieto, desocupado, agitado e carente de negócios particulares, sempre pronto a imiscuir-se nos negócios do Estado, tem necessidade de ser contido, eu o sei; mas, novamente, é a burguesia de Genebra esse povo? Nada se assemelha menos a isso; ela é o antípoda dele. Vós cidadãos, inteiramente absorvidos em vossas

¹⁸²José Rubio Carracedo, *Democracia o Representación?: Poder y Legitimidade en Rousseau, op. cit.*, p. 194.

ocupações particulares e sempre indiferentes diante do resto, só cuidais do interesse público quando o vosso é atacado. Muito pouco cuidadosos em esclarecer a conduta dos seus chefes, não vêem os ferros que se lhes prepara a não ser quando sentem o peso deles. Sempre distraídos, sempre enganados, sempre atentos a outros objectos, deixam-se enganar acerca do mais importante de todos, e vão sempre procurando o remédio, por falta de ter sabido prevenir o mal. De tanto calcular os seus passos, não os dão nunca senão demasiado tarde. Seus vagares os teriam já perdido cem vezes se a impaciência do magistrado não os tivesse salvo e se, apressado em exercer esse poder supremo ao qual ele aspira, ele próprio não os tivesse advertido do perigo. Segui a história de vosso governo, vós vereis sempre o Conselho, ardente em seus empreendimentos, fracassar muitas vezes por muito zelo em realizá-los, e vereis sempre a burguesia retornar enfim sobre o que ela deixou que se fizesse sem a isso se opor. Em 1570 (...), em 1714 (...), em 1725 (...), em 1650 (...), em 1707 (...), em 1736 (...), em 1762 (...), em 1763 (...)¹⁸³. Eis, senhores, factos conhecidos em vossa cidade, e mais conhecidos por vós do que por mim; eu poderia acrescentar cem outros, sem contar os que me escaparam. Estes bastariam para julgar se a burguesia de Genebra alguma vez foi ou é, eu não digo agitada e sediciosa, mas vigilante, atenta e ágil na defesa de seus direitos melhor estabelecidos e mais abertamente atacados. (...)»¹⁸⁴.

¹⁸³ Rousseau refere-se a diferentes momentos da história política de Genebra aos quais se aplica o princípio geral a que se refere. Por exemplo, em 1707, um cidadão é julgado clandestinamente, contra as leis, condenado, fuzilado na prisão e outro é enforcado em virtude de um falso testemunho; ainda outro é encontrado morto. Tudo é esquecido e só se fala disso em 1734, quando alguém se lembra de pedir ao juiz notícias a respeito do cidadão fuzilado trinta anos antes.

¹⁸⁴ «Cette situation demande pour vous des maximes particulieres. N'étant pas oisifs comme étoient les anciens peuples, vous ne pouvez comme eux vous occuper sans cesse du Gouvernement : mais par cela même que vous pouvez moins y veiller de suite, il doit être institué de maniere qu'il vous soit plus aisé d'en voir les manoeuvres et de pourvoir aux abus. Tout soin public que votre intérêt exige doit vous être rendu d'autant plus facile à remplir que c'est un soin qui vous coûte et que vous ne prenez pas volontiers. Car vouloir vous en décharger tout-à-fait, c'est vouloir cesser d'être libres. Il faut opter, dit le Philosophe bienfaisant, et ceux qui ne peuvent supporter le travail n'ont qu'à chercher le repos dans la servitude. Un peuple inquiet, désœuvré, remuant et, faute d'affaires particulieres toujours prêt à se mêler de celles de l'Etat, a besoin d'être contenu, je le sais ; mais encore un coup la bourgeoisie de Genève est-elle ce peuple-là ? rien n'y ressemble moins ; elle en est l'antipode. Vos citoyens, tout absorbés dans leurs occupations domestiques et toujours froids sur le reste, ne songent à l'intérêt public que quand le leur propre est attaqué. Trop peu soigneux d'éclairer la conduite de leurs chefs, ils en sentent le poids. Toujours distraits, toujours trompés, toujours fixés sur d'autres objets, ils se laissent donner le change sur le plus important de tous, et vont toujours cherchant le remede, faute d'avoir su prévenir le mal. A force de compasser leurs démarches ils ne les font jamais qu'après coup. Leurs lenteurs les auroient déjà perdus cent fois si l'impatience du magistrat ne les eut sauvés et si, pressé d'exercer ce pouvoir suprême auquel il aspire, il ne les eut lui-même avertis du danger. Suivez l'historique de votre Gouvernement, vous verrez toujours le Conseil, ardent dans ses entreprises, les manquer le plus souvent par trop d'empressement à les accomplir, et vous verrez toujours la bourgeoisie revenir enfin sur ce qu'elle a laissé faire sans y mettre opposition. En 1570 (...), en 1714 (...), en 1725 (...), en 1650 (...), en 1707 (...), en 1736 (...), en 1762 (...), en 1763 (...). Voila, Monsieur, des faits notoires dans votre ville, et tous plus connus de vous que de moi ; j'en pourrais ajouter cent autres, sans compter ceux qui me sont échappés. Ceux-ci suffiront pour juger si la bourgeoisie de Genève est ou fut jamais, je ne dis pas remuant et séditeuse, mais vigilante, attentive, facile à s'émouvoir pour défendre ses droits les mieux établis et le plus ouvertement attaqués». Jean-Jacques Rousseau, «Lettres Écrites de la Montagne» in *Oeuvres Complètes*, Paris: Éditions Gallimard, 1985, vol. III, 9^{ème} lettre, pp. 881-887.

É por isso, como afirma Rodríguez Uribes, que os referendos ou as eleições primárias, no âmbito dos partidos, são instrumentos fiáveis e fundamentais para se conhecer a autêntica opinião e vontade do povo, permanecendo, assim, a ideia de que a democracia só o é verdadeiramente quanto mais directa e participativa for.¹⁸⁵ Não devemos confundir a democracia directa com a democracia participativa¹⁸⁶: a primeira requer a conexão imediata e sem intérpretes da opinião pública como vontade geral e da normatividade social e jurídica; a segunda, a democracia participativa, coloca a ênfase no processo deliberativo de construção da opinião e da vontade política, ou seja, coloca a ênfase no procedimento, assim como na atitude dos cidadãos, exigindo universalidade da vontade (ou «igualdade política»¹⁸⁷, como refere Fishkin), transparência, veracidade e autenticidade no diálogo, e decisão racional por maioria, com independência de que depois se utilize o mecanismo de representação, sob as mesmas condições. Este é o entendimento de «democracia» que se infere do *Contrato Social* no seu todo (uma vez que, quando Rousseau escreve, na mesma obra, um capítulo referente à democracia, ele está a pensar na democracia directa) em ligação com o *Projecto de Constituição para a Córsega*. Essa democracia participativa e pessoal surge como uma exigência que emana do pacto e como condição para preservar a liberdade pessoal e colectiva. A liberdade e a dignidade pessoal são direitos inalienáveis do ser humano, a alienação dos mesmos é sinal do declínio da sociedade política: «quanto melhor o Estado é constituído, maior importância adquirem os assuntos públicos sobre os privados no espírito dos cidadãos»¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Vide, José Manuel Rodríguez Uribes, *Sobre la Democracia de Jean- Jacques Rousseau*, op. cit., pp. 63-64.

¹⁸⁶ Vide, James Fishkin, *Democracia y Deliberación. Nuevas Perspectivas para la Reforma Democrática*, trad. esp. J. M. Seña, Barcelona: Ed. Ariel, 1995, p. 52.

¹⁸⁷ Cf. James Fishkin, *Democracia y Deliberación. Nuevas Perspectivas para la Reforma Democrática*, op. cit., pp. 56-63.

¹⁸⁸ «Mieux l'Etat est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des citoyens». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. XV, p. 429. *O Contrato Social*, op. cit., p. 96.

O que se torna evidente no pensamento político rousseauiano é que a democracia representativa surge como uma variante aceitável e razoável, pragmática, que combina democracia e aristocracia, esta última entendida de um modo muito particular, que se confronta com o modo tradicional de compreender a aristocracia¹⁸⁹. Entende-a, antes, como «aristocracia electiva»¹⁹⁰ ou o governo dos melhores; aqui os melhores não são necessariamente os mais inteligentes ou melhor preparados, nem os mais ricos e poderosos (como acontecia na Antiguidade, ou como pretendem os modelos alternativos ilustrado e liberal), mas, para Rousseau, aqueles que são mais capazes de satisfazer o interesse geral e obter o bem público, sempre que para isso tenham sido eleitos democraticamente pelo povo soberano. Este tipo de governo tem uma preeminência relativamente ao governo popular, pois, neste, «todos os cidadãos nascem magistrados»¹⁹¹, ao passo que na aristocracia electiva os magistrados estão limitados «a um pequeno número, e eles só adquirem essa qualidade por eleição, meio pelo qual a probidade, as luzes, a experiência e todas as outras razões de preferência e de estima pública são outras tantas novas garantias de que se será prudentemente

¹⁸⁹ Rousseau trava uma dura crítica à nobreza como estatuto social próprio do *Ancien Régime*. Critica a aristocracia hereditária por ser «(...) le pire de tous les Gouvernemens» [«(...) o pior de todos os governos»] Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. V, p. 406. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 73. Igualmente quando escreve o *Projecto de Constituição para a Córsega*, reconhece que a ocupação da ilha por parte dos genoveses foi prejudicial para o povo corso, mas foi muito útil para a democracia e liberdade, nas quais deve assentar a nova constituição, e aplicaram-se em «Ils se sont encore appliqués à détruire la noblesse, à la priver de ses dignités, de ses titres, à éteindre les grand fiefs; il est heureux pour vous qu'ils se soient chargés de ce qu'il y avoit d'odieux dans cette entreprise que vous n'auriez peut-être pu faire s'ils ne l'avoient faite avant vous. N'hésitez point d'achever leur ouvrage; en croyant travailler pour eux ils travailloient pour vous. La fin seule est bien différence, car celle des genoïs étoit dans la chose même et la vôtre est dans son effet. Ils ne vouloient qu'avilir la noblesse et vous voulez annoblir la nation». [«destruir a nobreza, privá-la das suas dignidades, dos seus títulos, a extinguir os grandes feudos; é uma autêntica fortuna para vocês (povo corso), que se tenham encarregado de modificar o que havia de odioso numa empresa que talvez vocês não o tivessem podido fazer se eles não o tivessem feito já.» E insiste, «não vacileis em levar a termo a sua obra: crendo trabalhar para eles trabalharam para vocês. Só o fim é muito diferente, pois o dos genoveses era a coisa mesma e o vosso o seu efeito; eles queriam degradar a nobreza, vocês enobrecer a nação.»] Jean-Jacques Rousseau, «Projet de Constitution pour la Corse» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, p. 908. *Projecto de Constitución para Córsega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, pp. 11-12.

¹⁹⁰ «(...) aristocratie élective» Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. V, p. 406. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 73.

¹⁹¹ «(...) tous les citoyens naissent magistrats» Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. V, p. 407. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 73.

governado»¹⁹². E termina o seu raciocínio, dizendo: «numa palavra, é a melhor ordem e a mais natural que os mais sábios governem a multidão, quando se está seguro de que eles a governarão no interesse da mesma e não no seu»¹⁹³, não deixando qualquer dúvida de que «não se devem multiplicar em vão as competências, nem fazer com vinte mil homens o que cem homens escolhidos podem fazer ainda melhor»¹⁹⁴. Assim, a defesa do interesse geral pode ser levada a cabo por uma minoria, representante da maioria, que assuma todos os projectos que tenham sido aprovados previamente pela opinião pública como vontade geral.

O que de tudo isto se pode retirar é que, quando Rousseau tem de abandonar a especulação ou reflexão teórica pura, muito presente no *Contrato Social*, para fazer uma recomendação concreta acerca do melhor governo possível, no caso da Córsega, ele esquece, em grande parte, as suas posições mais analíticas e substancialistas acerca da democracia enquanto autêntica, ou seja, de democracia directa, para apostar na democracia representativa, fortemente participativa e comprometida, ainda que o designe de governo misto, entre democrático e aristocrático. A este respeito, quando Rousseau recomenda a «república democrática ou mista», para a ilha de Córsega, dirá convictamente:

«A democracia não conhece mais nobreza depois da virtude que a liberdade (...). Deixa, pois, para os demais Estados títulos tão envilecedores para os simples cidadãos como os de marquês ou de conde. A lei fundamental da vossa Constituição deve ser a igualdade. Tudo deve referir-se a ela, incluindo a autoridade mesma, a que se institui precisamente para a defender; tudo deve ser igual por direito de nascimento. O Estado só poderá conceder distinções ao mérito, às virtudes, aos serviços feitos à Pátria, e estas distinções não devem ser

¹⁹² «(...) à un petit nombre, et ils ne le deviennent que par élection ; moyen par lequel la probité, les lumieres, l'expérience, et toutes les autres raisons de préférence et d'estime publique, sont autant de nouveaux garants qu'on sera sagement gouverné». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. V, p. 407. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 73.

¹⁹³ «En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. V, p. 407. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 73.

¹⁹⁴ «(...) il ne faut point multiplier en vain les ressorts, ni faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes choisis peuvent faire encore mieux». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. V, p. 406. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 73.

mais hereditárias de quanto não o sejam as qualidades sobre as quais se fundam.»¹⁹⁵

3.1.3. A confederação de pequenos Estados

Como vimos, a orientação do modelo político rousseauiano ruma contra a corrente e, mais uma vez, o podemos verificar: em pleno apogeu do centralismo e das anexações territoriais, o genebrino propugnava uma alternativa confederativa de pequenas repúblicas nacionais, que mantinham o seu auto-governo e se uniam, quando tinham interesses nas relações externas. A solução proposta por Rousseau para preservar a democracia, a federação de Estados, causou grande surpresa entre os seus contemporâneos, por depreciar o centralismo monárquico, muito presente no Estado francês, em benefício da forma federativa.

Rousseau foi bem claro ao afirmar que a autêntica democracia só seria exequível num pequeno Estado; isto dever-se-á ao facto que o seu modelo de inspiração será a sua Genebra natal e a antiga democracia grega e romana. O único país que oferecia a possibilidade de realização ideal da democracia era a Córsega.

A república de pequenas dimensões, no pensamento político rousseauiano, é contrária à sociedade estruturada sob o sistema representativo, porque nestas pequenas nações todos os cidadãos «se conhecem e observam mutuamente, podem ver os chefes por si mesmos o mal que se faz, o bem que têm que fazer, de cumprir as suas ordens sob os seus olhos»¹⁹⁶.

¹⁹⁵ «La démocratie ne connoit d'autre noblesse après la vertu que la liberté (...) Laissez donc aux autres états tous ces tigres de Marquis et de Comtes avilissans pour les simples Citoyens. La loi fondamentale de vôtre institution doit être l'égalité. Tout doit s'y rapporter jusqu'a l'autorité même, qui n'est établie que pour la deffendre, tout doit être égal par droit de naissance. L'État ne doit accorder des distinctions q'au mérite, aux vertus, aux services rendus à la patrie et ces distinctions ne doivent pas plus être héréditaires que ne le sont las qualités sur lesquelles elles sont fondées». Jean-Jacques Rousseau, «Projet de Constitution pour la Corse» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, pp. 909-910. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, p. 13.

¹⁹⁶ «(...) s'y connoissent mutuellement et s'entregardent, que les chefs peuvent voir par eux-mêmes le mal qui se fair, le bien qu'ils ont à faire ; et que leurs ordres s'exécutent sous leurs yeux.» Jean-Jacques Rousseau,

Ou seja, aqui é possível o efectivo exercício da soberania, pois num Estado de grandes dimensões

«Um dos maiores inconvenientes, aquele que torna a liberdade o mais difícil de conservar, é que o poder legislativo não pode mostrar-se directamente e só pode agir por deputação. Isto tem as suas vantagens e os seus inconvenientes, mas estes prevalecem. Como corpo o poder legislativo é impossível de corromper, mas fácil de enganar. Em contrapartida, os seus representantes são dificilmente enganados, mas facilmente corrompidos: e muito raramente não chegam a sê-lo. (...) Ora bem, iluminar a quem se engana é factível, mas como reter aquele que se vende»¹⁹⁷

Para evidenciar a necessidade da criação de pequenos Estados, onde a democracia possa prosperar, Rousseau, no capítulo IX, do Livro II do *Contrato Social*, utiliza uma analogia ao considerar que, assim como a natureza estabelece limites «à estatura de um homem bem conformado», além dos quais produz «gigantes e anões», igualmente existem, em relação à melhor constituição de um Estado, «limites à extensão que ele pode ter para não ser nem demasiado grande, para que possa ser bem governado, nem demasiado pequeno, para poder manter-se por si próprio», pois «o elo social, quanto mais se alarga tanto mais enfraquece e, em geral, um Estado pequeno é proporcionalmente mais forte do que um grande»¹⁹⁸.

A questão que na época se colocava era: como poderiam florescer as pequenas nações num mundo em que a ambição das grandes nações era predominante? Na tentativa de responder a esta questão Rousseau fala na confederação como a alternativa de garantia do

«Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projetée» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., cap. V, p. 970. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, op. cit., p. 73.

¹⁹⁷ «Un des plus grands inconvénients des grands Etats, celui de tous qui y rend la liberté le plus difficile à conserver, est que la puissance législative ne peut s’y montrer elle-même, et ne peut agir que par deputation. Cela a son mal et son bien, mais le mal l’emporte. Le législateur en corps est impossible à corrompre, mais facile à tromper. Ses représentans sont difficilement trompés, mais aisément corrompus, et il arrive rarement qu’ils ne le soient pas». Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projetée» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., cap. III, p.960. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, op. cit., p. 82-83.

¹⁹⁸ «Plus le lien social s’étend, plus il se relâche, et en général un petit Etat est proportionnellement plus fort qu’un grand». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. II, cap. IX, p. 386. *O Contrato Social*, op. cit., p. 52.

exercício directo da soberania, ao mesmo tempo que defendia a coligação das pequenas nações na defesa contra as agressões externas. A proposta de Rousseau consiste na formação de uma federação de pequenos Estados isto é, uma união de Estados, cada um soberano internamente, mas armado, em conjunto, contra a agressão externa. Trata-se, na realidade, de uma confederação, cujos laços são mais fracos que os de um Estado hobbesiano e mais fortes que um Tratado ou uma Aliança. Inspira-se Rousseau nos exemplos da União de Cantões Suíços da sua época e na América de Tocqueville. Insiste na soberania e no ideal grego da primazia política interna e propõe a extensão, às diversas sociedades, dos direitos que o Contrato Social já legara ao indivíduo, contra a tirania dos grandes Estados com tendências hegemónicas. O conflito não seria definitivamente aniquilado, mas as tensões sensivelmente reduzidas. É preciso notar que a questão da confederação não foi muito afluada por Rousseau, mas é confluyente com o seu pensamento; podemos encontrar algumas observações sobre o tema no *Emílio* e nas críticas à obra *A Paz Perpétua do Abade de Saint Pierre*. O facto do autor não ter deixado nenhum tratado escrito, deve-se ao abandono da sua proposta inicial das «Instituições Políticas», que nem sequer chegou a esboçar, e do qual fazia parte este tema. Não obstante, no *Contrato Social*, nomeadamente no capítulo XV, do livro III, onde se debruça sobre os deputados e representantes, Rousseau revela a intenção de demonstrar como se poderia «reunir o poder exterior de um grande povo com o direito de exercer a cidadania e a boa ordem de um pequeno Estado»¹⁹⁹. A este propósito Rousseau, em jeito de nota, esclarece: «é o que eu tinha proposto fazer na continuação deste trabalho, quando, ao tratar das relações externas, chegasse às confederações. Matéria completamente nova e onde os princípios estão ainda por estabelecer»²⁰⁰. Na conclusão da mesma obra, o autor observa que:

¹⁹⁹ «(...) comment on peut réunir la puissance extérieure d'un grand Peuple avec la police aisée et le bon ordre d'un petit Etat». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, p. 431. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 99.

²⁰⁰ «C'est ce que je m'étois proposé de faire dans la suite de cet ouvrage, lorsqu'en traitant des relations externes j'en serois venu aux confédérations. Matière toute neuve et où les principes sont encore à établir». Jean-Jacques

«Depois de ter exposto os verdadeiros princípios do direito político e tentado fundamentar o Estado na sua base, restaria ainda apoiá-lo nas suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e das conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc. mas tudo isso constitui um novo objectivo demasiado vasto para a minha curta vista; deveria tê-la fixado sempre em coisas mais próximas de mim.»²⁰¹

A pretensão de encontrar soluções para os problemas europeus fica apenas esboçada. Rousseau recua perante os meios que seriam necessários para implementar este tipo de federação.

3.1.3.1. A situação da Polónia

A Córsega oferece um campo de realização ideal, mas a Polónia, devido aos problemas causados pela extensão do seu território é o caso mais expressivo de análise por parte do genebrino. A Polónia do século XVIII era uma nação de grandes dimensões, vivendo sob uma estrutura feudal, onde burgueses e camponeses não tinham direito a participar na vida política. Rousseau, ao escrever as *Considerações sobre o Governo da Polónia e seu Projecto de Reforma*, apresenta algumas sugestões aos revolucionários polacos, que permitam o exercício da soberania do povo, e fá-lo porque a Polónia, apesar de ser uma «(...) região despovoada, devastada, oprimida, aberta a seus agressores, no máximo das suas desgraças e da sua anarquia, mostra, todavia todo o fogo da sua juventude»²⁰², ou, como faz referência

Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. III, cap. XV, nota de rodapé **, p. 431. *O Contrato Social, op. cit.*, nota de rodapé 14, p. 99.

²⁰¹ «Après avoir posé les vrais principes du droit politique et tâché de fonder l'Etat sur sa base, il resteroit à l'appuyer par ses relations externes ; ce qui comprendroit le droit des gens, le commerce, le droit de la guerre et les conquêtes, le droit public, les ligues, les négociations, les traités, etc. Mais tout cela forme un nouvel objet trop vaste ma courte vue ; j'aurois dû la fixer toujours plus près de moi». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. IV, cap. IX, p. 470. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 138.

²⁰² «(...) et la Pologne, cette région dépeuplée, dévastée, opprime, ouvert à ses agresseurs, au foro de ses malheurs et de son anarchie, montre encore tout le feu de la jeunesse» Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, p. 954. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, p. 54.

noutro momento, porque é uma nação que ama a liberdade, pois mesmo estando aprisionada ela «(...) procura os meios de se manter livre»²⁰³. O que Rousseau vê através de uma possível reforma na Polónia, proporcionada pelo momento revolucionário em que se encontrava, é a oportunidade de intervir nas instituições de uma grande nação, que tem todas as desvantagens daí decorrentes. O seu objectivo é, por um lado, conseguir salvar aqueles valores que já estavam presentes no espírito da nação, fortalecendo-os e, por outro lado, propor limites aos aspectos e instituições que propiciavam a degeneração, procurando, assim, que se implementassem as condições para que a nação pudesse progredir no sentido de cumprir o objectivo da soberania popular, presente no *Contrato Social*.

Rousseau lamenta que a soberania seja aristocrata e reduzida à ordem equestre: «(...) o grande mal para a República é que a nação seja circunscrita à ordem equestre, e tudo o resto, camponeses e burgueses, não desempenhem papel algum nem no governo nem na legislação (...)»²⁰⁴. A nação Polaca é constituída por três ordens: «os nobres, que são tudo; os burgueses, que não são nada, e os camponeses, que são menos que nada»²⁰⁵. Para Paule-Monique Vernes²⁰⁶, Rousseau considera que é preciso transformar a democracia nobiliária, que não é mais do que uma soberania aristocrática, numa soberania do povo para uma

²⁰³ «Elle est dans les fers, et discute les moyens de se conserver libre» Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projectée» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, p. 954. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, p. 54. A Polónia é «un grand corps formé d'un grand nombre de membres morts, et d'un petit nombre de membres desunis, dont tous les mouvemens presque independans les uns des autres, loin d'avoir une fin commune, s'entredétruisent mutuellement, qui s'agite beaucoup pour ne rien faire, qui ne peut faire aucune résistance à quiconque veut l'entamer, qui tombe en dissolution cinq ou six fois chaque siècle, qui tombe en paralysie à chaque effort qu'il veut faire, à chaque besoin auquel il veut pourvoir, et qui malgré tout cela vit et se conserve en vigueur». Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projectée» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, pp. 953-954. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, p. 54.

²⁰⁴ «(...)quel grand mal c'est pour la République que la nation soit en quelque façon renfermée dans l'ordre equestre, et que toute le reste Paysans et Bourgeois, soit nul tant dans le Gouvernement que dans la législation (...)». Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projectée» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, cap. XIII, p.1024. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, p. 137.

²⁰⁵ «(...) les nobles, qui sont tout, les bourgeois, qui ne sont rien, et les paysans, qui sont moins que rien». Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projectée» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, cap. VI, p. 972. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, p. 75.

²⁰⁶ Cf. Paule-Monique Vernes, *La Ville, la Fête, la Démocratie : Rousseau et les Illusions de la Ccommunauté*, Paris: Payot, 1978, p. 167 e ss.

ascensão generalizada: «abrir a porta ao servo para adquirir a liberdade, ao burguês para adquirir a nobreza»²⁰⁷. Mas Rousseau tinha plena consciência de que estas mudanças não podiam ser perpetradas de forma imediata e rápida e, por isso, apresenta soluções cautelosas, mas sempre em consonância com o alcance da soberania do povo.

«Libertar o povo da Polónia é uma empresa grande e bela mas audaz e perigosa, e que não pode ser tentada inconsideradamente. Entre as precauções a tomar há uma indispensável, mas que exige tempo: é, antes de mais tornar dignos da liberdade e capazes de suportar os servos que se queira libertar»²⁰⁸.

Como pode esta soberania ser exercida num país de uma grande extensão e de uma grande densidade populacional? A vontade geral não pode ser delegada: o poder transmite-se, nunca a vontade. A soberania não pode ser dividida nem alienada. A vontade geral fala sem representantes, contanto que lhe seja dada um lugar de expressão, como por exemplo o foram os comícios romanos. Se a ideia de representantes é moderna e surge do governo feudal «em que a espécie humana é degradada»²⁰⁹, é, não obstante, necessário adaptar a representação ao governo da Polónia, devido às suas dimensões territoriais. Segundo Rousseau, a soberania expressar-se-á democraticamente na Polónia sob três condições: fazer da Polónia uma confederação de pequenos Estados: «A primeira reforma de que estais necessitados é a da vossa extensão. As vossas vastas províncias jamais comportarão a severa administração das pequenas repúblicas. Começai por estreitar vossos limites se quiserdes reformar vosso

²⁰⁷ Paule-Monique Vernes, *La Ville, la Fête, la Démocratie : Rousseau et les Illusions de la Communauté*, op. cit., p. 167.

²⁰⁸ «Affranchir les peuples de Pologne est une grande et belle opération, mais hardie, périlleuse, et qu'il ne faut pas tenter inconsidérément. Parmi les précautions à prendre, il en est une indispensable et qui demande du temps. C'est, avant toute chose, de rendre dignes de la liberté et capables de la supporter les serfs qu'on veut affranchir». Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projetée» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., cap. VI, p. 974. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, op. cit., pp. 77-78.

²⁰⁹ «(...) dans lequel l'espèce humaine est dégradée (...)». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. III, cap. XV, p. 430. *O Contrato Social*, op. cit., p. 97.

governo»²¹⁰. A segunda condição refere-se a uma maior frequência das Dietas e da escolha dos representantes:

«(...) a frequente reunião das Dietas, que mudando frequentemente os representantes torna a sua corrupção mais custosa e difícil. Neste ponto, a vossa constituição é melhor que a Inglesa, e uma vez suprimido ou modificado o *liberum veto*²¹¹, não vejo outra mudança a fazer, salvo a de acrescentar algumas dificuldades ao envio dos mesmos nuncios a duas dietas consecutivas e impedir que eles sejam eleitos um grande número de vezes.»²¹²

Rousseau propõe a descentralização do poder mediante a consolidação das Dietinas²¹³, por estas serem o espaço de deliberação mais próximo da população e sobre o qual esta mais facilmente poderia intervir. A terceira condição está relacionada com a instituição dos mandatos imperativos para os nuncios e a inspeção constante das Dietinas:

«(...) forçar os representantes a seguir escrupulosamente as instruções dos eleitores e a prestarem contas rigorosamente da sua conduta na Dieta. A este respeito, não posso senão admirar a negligência, a incúria e, ousado dizer, a estupidez da nação inglesa; esta, depois de ter armado os seus deputados com o poder supremo, não acrescenta a eles nenhum freio para controlar o uso que dele poderão fazer durante os sete anos completos que dura a sua comissão»²¹⁴.

²¹⁰ «la première réforme dont vous auriez besoin seroit celle de votre étendue. Vos vastes provinces ne comporteront jamais la severe administration des petites Républiques. Commencez par resserrer vos limites, si vous voulez réformer votre gouvernement » Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, cap. V, p. 971. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, p. 74.

²¹¹ O *liberum veto* era um direito de todo o nobre polaco, garantido constitucionalmente, de paralisar, por meio de um veto, qualquer decisão da autoridade pública que não fosse do seu agrado. Vide, Luiz Vicente Vieira, *A Democracia em Rousseau: a Recusa dos Pressupostos Liberais, op. cit.*, nota 65, p. 106.

²¹² «(...) la fréquence des dietes, qui changeant souvent les représentants, rend leur seduction plus coûteuse et plus difficile. Sur ce point votre constitution vaut mieux que celle de la grande Bretagne, et quand on aura ôté ou modifié le liberum veto, je n’y vois aucun autre changement à faire, si ce n’est d’ajouter quelques difficultés à l’envoi des mêmes nonces à deux Dietes consecutives, et d’empêcher qu’ils ne soient élus un grand nombre de fois» Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, cap. VII, p. 979. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, p. 83.

²¹³ As *Dietinas* ou *Dietas do Palatinado* eram assembleias de província, onde se escolhiam os nuncios, encarregados de representá-las na *Dieta* geral, órgão deliberativo superior da Polónia. Vide, Luiz Vicente Vieira, *A Democracia em Rousseau: a Recusa dos Pressupostos Liberais, op. cit.*, nota 64, p.105.

²¹⁴ «(...)D’assujettir les représentants à subiré exactement leurs instructions et à rendre un compte sévère à leurs constituans de leur conduite à la Diete. Là-dessus j’ene puis qu’admirer la negligente, l’incurie, et j’ose dire la stupidité de la Nation Angloise, qui, après avoir armé ses députés de la suprême puissance, n’y ajoûte aucun frein pour régler l’usage qu’ils en pourront faire pendantt sept ans entiers que dure leur commission» Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in *Oeuvres*

É preciso prevenir para o Núncio o que Licurgo havia previsto para o Espartano:

«É absolutamente necessário que em cada palavra que o Núncio pronuncie na Dieta, em cada iniciativa que empreenda, se veja adiantado diante dos olhos dos seus eleitores e que se advirta para a influência que terá o juízo daqueles tanto sobre os seus projectos de melhoria quanto sobre a estima dos seus compatriotas, indispensável para a sua execução; pois, depois de tudo, a nação envia os núncios às Dietas (...)»²¹⁵.

O núncio não pode apoderar-se de nenhuma parte do acto administrativo e, assim não trata de nenhuma questão imprevista nas Dietinas. Se ele encontra, na Dieta, uma matéria que os constituintes não possam debater, cabe simplesmente ao núncio opinar como um bom cidadão; ele administra o seu mandato imperativo, mas está subjugado. Assim, mesmo que a elaboração da lei passe por níveis diversos, ela deverá ser a expressão real da vontade do povo. O núncio transporta sobre a sua pessoa toda a exigência geral emanada das Dietinas; ele não é um magistrado, nem tem que aplicar nenhuma lei. É apenas um porta-voz, transmite uma palavra que expressa a vontade da assembleia que o delegou; ele não representa essa vontade. Assim fica assegurada a inalienabilidade e indivisibilidade da soberania.

O que Rousseau vislumbra é a possibilidade de intervir no modelo representativo polaco, visando a sua transformação, que deve ser efectuada pelo legislador. Além disso, Rousseau atribui extrema importância à necessidade de se actuar sobre os costumes e hábitos do povo, dando especial atenção à educação pública, sobre a qual dedicará um capítulo²¹⁶ nas

Complètes, op. cit., cap. VII, p. 979. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, p. 83.

²¹⁵ «Il faut qu'à chaque mot que le Nonce dit à la Diète, à chaque démarche qu'il fait, il se voye d'avance sous les yeux de ses constituans, et qu'il sente l'influence qu'aura leur jugement tant sur ses projets d'avancement que sur l'estime de ses compatriotes, indispensable pour leur execution: car enfin ce n'est pas pour y declarer les volontés de la Nation qu'elle envoie des Nonces à la Diète» Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, cap. VII, p. 980. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, p. 84.

²¹⁶ Vide o capítulo IV da obra *Considerações sobre o Governo da Polónia*, intitulado «Educação». Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, cap. IV, pp. 966-970. *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit.*, pp. 68-73.

Considerações sobre o Governo da Polónia. A este respeito, afirma no *Contrato Social*: de todas as espécies de leis que existem, a mais importante é aquela

«(...) que não é gravada nem no mármore nem no bronze, mas no coração dos cidadãos, que faz a verdadeira constituição do Estado, que toma todos os dias novas forças, que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as substitui, conserva um povo no espírito do seu entusiasmo e substitui insensivelmente a força da autoridade pela do hábito. Estou a falar dos usos, dos costumes e sobretudo da opinião, parte desconhecida dos nossos políticos, mas que depende o sucesso de todas as outras (...)»²¹⁷.

Em jeito de síntese, as propostas de Rousseau para o Povo polaco são: a) dilatar a cidadania dos polacos, incluindo assim os burgueses e camponeses; b) fortalecer o mais possível as dietinas, que são o órgão mais próximo dos cidadãos; c) criar estruturas que dificultem o estabelecimento de carreiras políticas e a consequente corrupção dos deputados, assim como cada órgão superior deve ser controlado e fiscalizado pelo órgão inferior que o constitui e legitima. Assim sendo, a dieta geral dependerá dos delegados escolhidos nas dietinas, utilizando-se o mandato imperativo, da mesma forma que o Rei e as principais autoridades nacionais estarão subordinadas às decisões e instruções da dieta geral. Com a proposta de Rousseau fica garantida a soberania popular enquanto exercício permanente da vontade geral, porque só assim é possível evitar a anarquia e o despotismo.

3.1.4. O modelo político de Rousseau: utopia e realismo.

Poderíamos questionar-nos se este modelo político apresentado por Rousseau não é uma utopia, que não tem possibilidade de se transformar em realidade. Daí a posição que

²¹⁷ «(...) qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les coeurs des citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'Etat ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui, lorsque les autres loix vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des moeurs, des costumes, et sur-tout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres (...)». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. II, cap. XII, p. 394. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 60.

afirma que «(...) a democracia não tem no projecto político rousseauiano mais que um carácter de *desideratum*»²¹⁸. Mas será que podemos atribuir o modelo estabelecido de utopia ao pensamento do genebrino? A resposta é não. Em Rousseau, não encontramos uma cidade imaginária, pelo contrário vislumbramos uma intensa preocupação em não perder o contacto com o real, ainda que esta realidade apareça de forma desfigurada e idealizada²¹⁹. A cidade utópica fica fora da história, não tem presente nem passado, ao passo que a utopia rousseauiana se encontra na história: existiu de facto, situa-se num tempo e num espaço concretos, o que a distingue do mito ilustrado que se enclausura no seu hipotético futuro. «A obra rousseauiana configura-se assim como um patético intento de rigor, de realismo e de falida lucidez»²²⁰.

O seu sistema político adequa-se aos habitantes da utopia, pois é importante, diz Rousseau, ter em atenção os homens tal como eles são. É por isso que quando se questiona acerca do melhor governo, Rousseau afirma que este está dependente das condições concretas de cada povo: geográficas, demográficas, económicas, morais, etc. O seu objectivo é encontrar o melhor Estado em função da natureza do homem e da constituição da sociedade e não buscar a quimera da perfeição.

É na obra *Considerações sobre o Governo da Polónia e seu Projecto de Reforma* que Rousseau tenta adaptar a sua utopia à realidade; para tal, fez uma busca exaustiva, durante seis meses, sobre a nação polaca, para que não cometesse erros: esta obra é o encontro da utopia com a política. Rousseau decidiu elaborar um projecto de constituição para a Polónia porque a imagem idealizada que lhe apresenta o conde Wielhorski coincide com o seu ideal político.

²¹⁸ Maria José Villaverde, *Rousseau y el Pensamiento de las Luces*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 244.

²¹⁹ A sua Genebra natal, que lhe serve de modelo, aparece transfigurada por Rousseau, não correspondendo à verdadeira Genebra, mas à Genebra idealizada por Jean-Jacques, sem opressores.

²²⁰ Maria José Villaverde, *Rousseau y el Pensamiento de las Luces*, *op. cit.*, p. 245.

Como já vimos, nessa conexão entre a utopia e a realidade, através das *Considerações sobre o Governo da Polónia e seu Projecto de Reforma*, Rousseau aceita como um mal menor a necessidade de representantes, dada a extensão do Estado. Ainda que esses representantes sejam meros comissários, providos de mandatos imperativos, obrigados a dar conta dos seus actos e sendo severamente controlados pelos seus representados. Esta é uma forma de evitar a corrupção, assim como a rotação dos cargos e uma estrita vigilância sobre a sua delegação, através das assembleias, e a dificuldade da sua reeleição.

Com estas medidas, o genebrino tenta conciliar os seus princípios políticos com a realidade de uma nação que não possui as condições ideais para ser bem governada. Esta obra representa, assim, o esforço levado a cabo por Rousseau, para tentar adaptar o modelo da Antiguidade, que lhe serviu de inspiração, aos tempos modernos. Tentou conjugar elementos antigos com valores de hoje (século XVIII), traços próprios da república romana e da *polis* grega, mas também de Estados como Genebra, com concepções adequadas ao seu tempo e às necessidades a ele inerentes.

3.2. Controvérsias em torno do pensamento de Rousseau.

«O problema que coloca Jean-Jacques Rousseau é um dos problemas fundamentais da história da filosofia, um daqueles que, nos nossos dias ainda, estão longe de ser resolvidos, que não são feitos de simples questões históricas. Este problema, ainda hoje, não cessa de se nos impor de forma imperiosa. A personalidade e a obra de Rousseau continua a mostrar-se estranha e complexa, tão paradoxal como o foi para os seus contemporâneos»²²¹.

A unidade do pensamento rousseauiano é problemática, as oposições que encontramos nos autores que se debruçaram sobre o seu pensamento não são apenas relativas a pequenos detalhes, mas referem-se a todo o sentido da sua obra. Esta polémica relativa à natureza ideológica do pensamento político do genebrino não é recente e para isso contribuiu a complexidade da sua teoria. Já na sua época Rousseau, passou, rapidamente, de bem aceite pelos enciclopedistas, chegando mesmo a afirmar («(...) ainda que dissesse disparates, não me tomavam por tonto (...)»²²²), a depreciado pelos mesmos enciclopedistas, nomeadamente Diderot, D'Alembert e Voltaire²²³. A disputa intelectual com Voltaire chega ao ponto deste acusar Rousseau de ter abandonado os seus filhos num hospício, o que lhe retira toda a legitimidade para fazer juízos morais e, mais ainda, filosofia moral (é preciso notar que este acontecimento sempre pesara na consciência de Jean-Jacques²²⁴). Todas estas disputas produziram em Rousseau a consciência de que seria mal interpretado no futuro, como confessa a Malesherbes: «os contínuos êxitos tornaram-me sensível à glória, e não há homem

²²¹ Ernest Cassirer, «L'unité dans l'oeuvre de Rousseau» in, *Pensée de Rousseau*, G. Genette, T. Todorov (dir.). Paris: Éditions du Seuil, 1984, p. 41.

²²² «(...) sur meme en disant des sotises, de n'être pas pris pour un sot (...)» Jean-Jacques Rousseau, «Quatre lettres a M. Le Président de Malesherbes contenant le vrai tableau de mon caractère et les vrais motifs de toute ma conduite», in *Oeuvres Complètes*, Paris: Éditions Gallimard, 1986, vol. I, p. 1132. *Escritos Polémicos*, trad. esp e notas de Calle Carabias, est. prel. de Rubio Carracedo. Madrid: Editorial Tecnos, 1994, p. 28.

²²³ Podemos encontrar algumas críticas na obra de Voltaire, *En Torno al Mal y la Desdicha*, est. prel., selecção de textos, trad. e notas de A. Villar, Madrid: Alianza Editorial, 1995, na qual se reconhece o confronto dialéctico entre os dois autores acerca do terramoto de Lisboa de 1755 e suas causas.

²²⁴ Este episódio da sua vida é relatado na obra auto-biográfica *Les Confessions de Jean-Jacques Rousseau* e na obra, que é um apêndice desta, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*.

com alguma grandeza de espírito e alguma virtude que possa conceber sem o mais mortal desespero que acarreta a sua morte possa substituir-se com o seu nome alguma obra útil por outra perniciosa, capaz de desonrar a sua memória e de fazer muito mal»²²⁵.

Alguns pensadores que se pronunciaram sobre o pensamento do genebrino e sobretudo sobre o *Contrato Social*, consideraram que este era a glorificação do princípio moderno da liberdade individual, enquanto outros viram na obra os ideais do autoritarismo político; que pode ser lido como programa político do libertarianismo radical, ou até de anarquismo, ou como expoente máximo do império da lei. Uns viram em Rousseau o «precursor do individualismo moderno, lutando para uma liberdade de sentimento isento de qualquer entrave, para o “direito do coração”, e que dilata neste ponto a concepção de um tal direito que face a ele desaparece por completo toda a ligação ética, todo o comando moral objectivo»; outros viram em Rousseau o «(...) precursor e o fundador de um *socialismo de Estado* que sacrifica o indivíduo à colectividade, constringendo-o a integrar-se numa estrutura estatal estrita onde ele não terá nem liberdade de acção, nem mesmo liberdade de pensamento»²²⁶. Assim, encontramos de um lado, aqueles que acusam Rousseau de propor uma política com sinais de totalitarismo, considerando o seu modelo de contrato tão opressivo quanto o *Leviatã* de Hobbes e, de outro lado, aqueles que vêem em Rousseau o grande teórico da democracia e do contrato social: «Com Rousseau esta orienta-se deliberadamente pela via da democracia. O contrato social não pode, segundo ele, conceder nascimento que a uma só forma de Estado, aquele onde o povo é soberano, é dizer aquele a que nós chamamos hoje em dia o regime democrático»²²⁷. O carácter democrático do pensamento político de Rousseau não é, pois, de todo, consensual: «É impossível determinar (...) se Rousseau é totalitário ou

²²⁵«Des succès continus m’ont rendu sensible à la gloire, et il n’y a point d’homme ayant quelque hauteur d’ame, et quelque vertu qui put penser sans le plus mortel desespoir qu’apres sa mort on substituerait sous son nom à un ouvrage utile, un ouvrage pernecieux, capable de deshonnorer sa memoire et de faire beaucoup de mal». Jean-Jacques Rousseau, «Quatre lettres a M. Le Président de Malesherbes contenant le vrai tableau de mon caractère et les vrais motifs de toute ma conduite», in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, p. 1131. *Escritos Polémicos, op. cit.*, p. 27.

liberal, porque a liberdade política não está nem do lado da autonomia individual, nem do lado de uma integração perfeita numa comunidade»²²⁸.

Para Kant, que leu Rousseau com uma paixão e penetração inigualáveis, o seu pensamento político e moral foi uma fonte de grande inspiração: «Kant considerou Rousseau, não como um inventor de um novo “sistema”, mas como um pensador que tinha uma nova concepção da natureza e da função da filosofia, da sua vocação e da sua dignidade»²²⁹. Do pensamento do genebrino, Kant retira as noções fundamentais de “imperativo categórico” (através de uma transposição transcendental do conceito de vontade geral, com todas as suas características), de “contrato” e de “Estado de direito”, confessando até, como recorda Habermas, que foi Jean-Jacques «quem lhe colocou a cabeça em ordem»²³⁰, apesar de todas os aspectos que os distanciavam, desde as circunstâncias exteriores das suas vidas, o meio onde se encontravam, ou o modo como expressaram o seu pensamento. Não obstante, ambos são «defensores entusiastas da ideia pura de direito»²³¹. Cassirer considera que Kant foi o único que conseguiu compreender Rousseau. Na realidade, Rousseau foi a ponte entre os dois séculos e Kant teve na sua teoria uma fonte de inspiração para superar a Ilustração.

Alguns autores falam de incoerência, outros diminuem as diferenças, sobressaindo o carácter sistemático do pensamento do genebrino. Por vezes Rousseau apresenta opções de modo alternativo, colocando-nos perante o compromisso de ter que eleger «(...) entre a individualidade natural e a sociedade civil, entre a igualdade do estado de natureza e a desigualdade social, entre a virtude e o vício como consequência da vida social, entre a

²²⁶ Ernest Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 11.

²²⁷ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*, op. cit., p. 49.

²²⁸ Jan Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et la Dérive Totalitaire*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1984, p. 86.

²²⁹ Ernest Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Deux Essais*. trad. J. Lacoste, Paris: Éditions Belin, 1991, p.31.

²³⁰ Jurgen Habermas, *Facticidad y Validez. Sobre el Derecho y el Estado Democrático de Derecho en Términos de Teoría del Discurso*, op. cit., p. 598.

²³¹ Ernest Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Deux Essais*, op. cit., p. 87.

felicidade paradisíaca e a miséria humana em convivência, entre a bondade e a maldade(...)»²³².

Frequentemente Rousseau é acusado de incoerência ao nível do vocabulário: ocorre, por vezes, que conceitos de grande importância são empregues em sentido diverso, o que levaria a pensar que estaríamos perante um modelo de pensamento político pouco rigoroso. Mas quando falamos em incongruências terminológicas é conveniente distinguir, como considera Caballero Harriet²³³, dois tipos: as incongruências intencionadas e as incongruências não intencionadas. Através das incongruências intencionadas Rousseau pretende gerar violência na mente do leitor para que este produza uma reacção de interesse perante a questão colocada. As incongruências não intencionadas produzem-se devido à riqueza do seu pensamento e não são controladas por Jean-Jacques:

«O sentimento invade a minha alma mais rápido que o relâmpago, mas em vez de me esclarecer ele me queima e me cega. Sinto tudo mas não vejo nada. (...) As minhas ideias só se organizam na minha cabeça após incríveis dificuldades. Circulam através dela surdamente e fermentam até produzirem em mim emoção, excitação e palpitações, e no meio de toda esta emoção eu não vejo nada claramente. (...) Daí a enorme dificuldade que encontro para escrever. Os meus manuscritos rasurados, manchados e indecifráveis atestam o incómodo que me custaram. Nem um só deles escapou com quatro ou cinco transcrições antes de os dar para impressão»²³⁴.

O seu gosto pelo paradoxo, a tendência para criar frases célebres, as suas ambiguidades intencionadas, as suas intuições não plenamente assumidas, que provocam incoerências e contradições no seu pensamento e discurso, levaram a que os seus intérpretes

²³² Francisco Javier Caballero Harriet, *Naturaleza y Derecho en Jean-Jacques Rousseau*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1986, p. 28-29.

²³³ Vide Francisco Javier Caballero Harriet, *Naturaleza y Derecho en Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, pp. 32-33.

²³⁴ «Le sentiment plus prompt que l'éclair vient remplir mon ame, mais au lieu de m'éclairer il me brule et m'éblouit. Je sens tous et je ne vois rien. (...) Mes idées s'arrangent dans ma tête avec la plus incroyable difficulté. Elle y circulent sourdement ; elles y fermentent jusqu'à m'émouvoir, m'échauffer, me donner des palpitations, et au milieu de toute cette émotion je ne vois rien nettement ; (...) Delà vient l'extrême difficulté que je trouve à écrire. Mes manuscrits raturés, barbouillés, mêlés, indéchiffrables attestent la peine qu'ils m'ont coûtée. Il n'y en a pas un qu'il ne m'ait fallu transcrire quatre ou cinq fois avant de le donner à la presse». Jean-Jacques Rousseau, «Les Confessions de Jean-Jacques Rousseau», in *Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions Gallimard, 1986, vol. I, liv. III, pp. 113-114.

evidenciassem as suas fobias e manias. Não obstante, ninguém permanece indiferente à sua doutrina que, constantemente suscita adesão e repulsa.

Segundo João Lopes Alves²³⁵, a causa destes desentendimentos pode dever-se à forma clara como o autor expôs a sua teoria

«Talvez Rousseau (...) lance ao leitor a armadilha do ofuscamento por excesso de luz, aquela luz a que Kant, grande admirador e grande disciplinador *ex post* das ideias de Rousseau, quis aludir quando disse “preciso de ler e reler Rousseau até que a beleza da sua expressão deixe de me cativar e eu possa analisar a obra somente com a razão”.»²³⁶

Na medida em que Rousseau define o contrato social como sendo «a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade»²³⁷ é também alvo de diversas críticas: foi acusado de ilogismo interno na teoria; com efeito, como adequar a ideia de liberdade originária dos indivíduos com a ideia de alienação total dos seus direitos, nomeadamente o direito à liberdade, à sociedade? Cassirer pensa que esta interpretação não passa de um mal-entendido porque não tem em consideração o conceito rousseauiano de liberdade, que está na base do seu conceito de vontade geral: a autêntica liberdade baseia-se no livre consentimento à lei da razão, de tal modo que quando o indivíduo obedece ao estado, não está a obedecer senão a ele próprio. O que significa que todas as controvérsias geradas em torno da questão da liberdade, não são, de todo, culpa de Rousseau, pois ele definiu a liberdade de forma clara e precisa – a liberdade não é sinónimo de arbitrariedade, pelo contrário, ela exclui qualquer tipo de arbitrariedade. A liberdade significa então a submissão a um a lei severa e inviolável que todo o indivíduo dá a si mesmo. A liberdade não consiste em escapar à lei, antes em consentir livremente a submissão a esta.²³⁸ Também João Lopes

²³⁵ João Lopes Alves, *Ética & Contrato Social*. Lisboa: Edições Colibri, 2005, pp. 137-153.

²³⁶ João Lopes Alves, *Ética & Contrato Social*, *op. cit.*, p. 139.

²³⁷ «(...) l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, liv. I, cap. VI, p. 360. *O Contrato Social*, *op. cit.*, p. 24.

²³⁸ Cf. Ernest Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, pp. 28-45. Podemos também ver tratada esta questão na obra do mesmo autor, *Rousseau, Kant, Goethe : Deux Essais*, *op. cit.*, p. 45.

Alves²³⁹ considera que nenhuma destas críticas se pode inferir do pensamento rousseauiano: por um lado, ignoram o carácter estritamente axiológico-jurídico da noção de “contrato social”; por outro, ficam demasiado ligados ao conteúdo literal, «desprezando os lugares paralelos do contexto conceptual»²⁴⁰.

Como afirma Lelia Pezzillo, «(...) julgamos contraditório a coexistência no mesmo autor do génio literário e da profundidade filosófica, da urgência de verificar os movimentos do coração e da inquietação de seguir o andamento do espírito»²⁴¹. Esta leitura do pensamento rousseauiano constituiu uma pesada herança para os exegetas contemporâneos que se debruçaram sobre o seu pensamento. As críticas mais importantes que foram feitas a Rousseau aconteceram no século XX com pensadores como Karl Popper em 1945 na obra *The Open Society and its Enemies*, Jacob Talmon, em 1952 na obra *The Origins of Totalitarian Democracy*, ou Isaiah Berlin, a partir dos anos cinquenta, quando expõe as suas ideias sobre a liberdade humana. Dada a impossibilidade de fazer uma análise exaustiva de todos os autores que são críticos do pensamento de Jean-Jacques Rousseau, o que implicaria outra tese, propomo-nos, analisar a teoria de Isaiah Berlin²⁴², por ter sido um dos intelectuais mais representativos do século XX que se debruçou sobre o pensamento rousseauiano e um dos autores mais brilhantes no que se refere às questões da liberdade e da democracia.

Berlin refere-se a Rousseau²⁴³ como um inimigo da liberdade e da democracia, partindo de uma liberdade ilimitada do “bom selvagem”, chegando ao despotismo, também

²³⁹ João Lopes Alves, *Ética & Contrato Social*, op. cit., p. 148.

²⁴⁰ João Lopes Alves, *Ética & Contrato Social*, op. cit., p. 148.

²⁴¹ Lelia Pezzillo *Rousseau et le Contrat Social*. Paris: Presses Universitaire de France, 2000, pp. 10-11.

²⁴² Isaiah Berlin nasceu em Riga, capital da Letónia em 1909. Em 1917, quando vivia na Rússia, assistiu a duas revoluções: a Social-Democrata e a Bolchevique. Em 1921, mudou-se para Inglaterra, onde frequentou a St. Paul's School e o Corpus Christi College de Oxford. Em Oxford, foi membro do All Souls e do New College, professor de teoria social e política e presidente fundador do Wolfson College. Ocupou igualmente a presidência da Academia Britânica. Autor de uma vasta obra, considerado um dos expoentes da História das Ideias, Berlin foi também galardoado com os prémios Erasmus, Lippincott e Agnelli. Recebeu igualmente o prémio Jerusalém pela defesa das liberdades civis ao longo da sua vida. Morreu em 1997. Para mais informações sobre Isaiah Berlin, consultar o site: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>.

²⁴³ A exposição da análise de Berlin sobre Rousseau, presente na obra *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*, foi retirada das suas conferências radiofónicas, emitidas na BBC em 1952, sobre seis importantes

ele ilimitado. Será que o pensamento rousseauiano trouxe novas descobertas? No entender de Berlin, não. Talvez o seu génio resida somente no seu discurso eloquente, que alguns atribuem ao facto de Rousseau se ter dedicado a glorificar as paixões, ao passo que outros se devotaram à razão. Isto não é bem verdade, pois Rousseau não é propício ao sentimento desenfreado, afirmando que o que une as pessoas é a razão e o que as separa são os sentimentos; para Rousseau, «a razão é uma em todos os homens e apenas ela está sempre certa.»²⁴⁴ O que se verifica aqui é que nada de novo foi dito, e Rousseau apenas se limitou a repetir as opiniões dos seus antepassados ao afirmar que as respostas correctas para as questões, como a moral e a política, só se podem obter por meio da razão.

Rousseau ficou indelevelmente ligado à noção de Contrato Social, mas, mais uma vez, também não nos trouxe nada de novo, conforme afirma Berlin:

«A ideia de que os homens, em sociedade, para se protegerem, tiveram historicamente de se associar num qualquer tipo de pacto; ou, se não o fizeram historicamente, comportam-se em todo o caso como se o tivessem feito; que os homens, em sociedade, porque uns são mais fortes ou mais malévolos do que outros, tiveram de criar instituições através das quais a maioria fraca consegue impedir a minoria forte de a maltratar – o que é uma ideia seguramente tão antiga quanto os Gregos.»²⁴⁵

Muitos dirão que a inovação de Rousseau foi conciliar a liberdade individual com a autoridade da comunidade, mas esta questão já havia sido debatida pelos seus antecessores (Maquiavel, Bodin, Hobbes e Locke), uma vez que todos os pensadores políticos reconhecem a necessidade, por um lado, do indivíduo ser livre de coacção, e por outro, vivendo o indivíduo numa sociedade não se lhe deve permitir fazer tudo o que lhe aprouver, dado que isso poderá colidir com a liberdade do outro; por isso torna-se imperiosa a existência de uma convenção social entre os homens. Todos estes pensadores apresentaram diferentes propostas

pensadores antiliberais, entre os quais se encontra Rousseau, e onde Berlin expõe as suas ideias sobre a liberdade humana e a história das ideias.

²⁴⁴ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, org. e notas Henry Hardy, trad. Tiago Araújo. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 50.

²⁴⁵ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, *op. cit.*, p. 51.

para este problema crucial e quiçá a originalidade de Rousseau encontra-se nos conceitos de autoridade e liberdade que assumem uma nova roupagem, diferente daquela que era empregue até então. Para Isaiah Berlin há duas grandes formas de conceber o conceito de liberdade: a forma negativa e a forma positiva.

Segundo a concepção de liberdade negativa um sujeito é livre na medida em que nenhum indivíduo ou conjunto de indivíduos interfira com a sua acção: «A liberdade política, neste sentido, é muito simplesmente a área dentro da qual um homem pode agir sem ser impedido por outros»²⁴⁶. Assim, a diminuição da liberdade do sujeito é equacionada directamente com a interferência de terceiros. E se essa interferência de terceiros ultrapassar um certo nível, então poder-se-á dizer que o sujeito está a ser coagido: «A coerção implica a interferência deliberada de outros seres humanos dentro da área na qual eu poderia agir»²⁴⁷. Isto quer dizer que só se está privado de liberdade ou de direitos políticos na medida em que um determinado sujeito se veja impedido de atingir um objectivo pretendido como consequência da interferência de outro ser humano. Na verdade, «a mera incapacidade de conseguir um objectivo não significa falta de liberdade política»²⁴⁸. Isto leva-nos a concluir que: «Quanto mais vasta for a área de não-interferência tanto mais ampla será a minha liberdade»²⁴⁹.

Esta concepção negativa de liberdade corresponde ao significado que os filósofos políticos clássicos ingleses tinham em mente quando usavam o termo. Para estes filósofos a liberdade é entendida como um valor político que deve ser garantido universalmente. Não obstante, a irrestricção absoluta da liberdade poderia levar ao caos social, o que levou a que estes autores assumissem que «(...) a área da livre acção humana tem de ser limitada pela

²⁴⁶ «Political liberty in this sense is simply the area within which a man can act unobstructed by others». Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty» in *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 119.

²⁴⁷ «Coercion implies the deliberate interference of other human beings within the area in which I could otherwise act». Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty» in *Four Essays on Liberty*, *op. cit.*, p. 122.

²⁴⁸ «Mere incapacity to attain a goal is not lack of political freedom». Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty» in *Four Essays on Liberty*, *op. cit.*, p. 122.

²⁴⁹ «The wider the area of non-interference the wider my freedom». Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty» in *Four Essays on Liberty*, *op. cit.*, p. 123.

lei»²⁵⁰. Esta limitação necessária é justificada pela defesa de outros valores como a justiça, felicidade, igualdade, cultura, etc., mas também pela própria liberdade. Como a liberdade não é o único valor político pode ser necessária a sua restrição, mas, como afirma Berlin, não devemos confundir os termos: um aumento da justiça à custa da liberdade não torna ninguém mais livre, apenas o torna mais justo.

«Tudo é o que é: a liberdade é a liberdade, e não a igualdade, equidade, justiça, cultura, felicidade humana ou uma consciência tranquila. Se a minha liberdade ou a liberdade da minha classe ou nação depender da miséria de outros tantos seres humanos, o sistema que o promove é injusto e imoral. Mas se eu reduzir ou perder a minha liberdade para minorar a vergonha dessa desigualdade e com isso não aumentar materialmente a liberdade individual de outros, ocorre uma perda absoluta de liberdade. O que pode ser compensado por uma maior justiça, felicidade ou paz, mas a perda mantém-se e é uma confusão de valores dizer que, embora a minha liberdade “liberal” e individual vá pela borda fora, se verifica um aumento de um outro tipo de liberdade – “social ou económica”»²⁵¹.

Berlin é bem claro ao afirmar que qualquer restrição à liberdade não é liberdade. Para Rousseau, a ideia de se estabelecer limites à liberdade é inconcebível; a liberdade é entendida como um valor absoluto, pois ela é inerente ao ser humano, não lhe podendo ser retirada.

O homem é responsável pelos seus actos: é capaz de praticar o bem e o mal e esta distinção só faz sentido na medida em que o homem é livre para escolher o caminho certo ou errado e por isso dever ser responsabilizado pelos seus actos; é porque o homem é livre que é responsável por aquilo que pratica. A responsabilidade moral depende da possibilidade de escolha entre várias alternativas e isso é que constitui a essência do homem. A partir do momento em que o homem está a ser coagido por outro indivíduo, ou mesmo por

²⁵⁰ «(...) the area of men's free action must be limited by law». Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty» in *Four Essays on Liberty*, op. cit., p. 124.

²⁵¹ «Everything is what it is: liberty is liberty, not equality or fairness or justice or culture, or human happiness or a quiet conscience. If the liberty of myself or my class or nation depends on the misery of a number of other human beings, the system, which promotes this, is unjust and immoral. But, if I reduce or lose my freedom, in order to lessen the shame of such inequality, and do not thereby materially increase the individual liberty of others, an absolute loss of liberty occurs. This may be compensated for by a gain in justice or in happiness or in peace, but the loss remains, and it is a confusion of values to say that although my 'liberal', individual freedom may go by the board, some other kind of freedom – “social” or “economic” - is increased». Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty» in *Four Essays on Liberty*, op. cit., pp.125-126.

circunstâncias materiais, já não está a escolher e portanto não pode ser responsabilizado pelos seus actos. É a acção que distingue o ser humano dos animais e dos objectos e é a acção que implica escolher, que é próprio do ser humano, porque é este que é capaz de escolher entre várias possibilidades. Rousseau é absolutamente contra a opressão da liberdade. Um homem até se poderá sentir feliz sendo escravo, mas a finalidade do ser humano não é ser feliz, mas viver o tipo de vida correcto²⁵². Se um ser humano perde a sua liberdade, perde a sua humanidade e anula-se a si próprio. A liberdade não é algo a que se possa fazer concessões ou acertos; ceder ainda que seja um pouco da nossa liberdade é desumanizarmo-nos, e esse é o crime mais grave contra a integridade humana. Até este ponto, Berlin considera que não há qualquer problema; a partir daqui, Rousseau obscurece o seu discurso, pois não esclarece devidamente a razão pela qual os homens vivem em sociedade.

Várias razões podem ser referidas como as causadoras da passagem do estado de natureza para o estado civil; as desigualdades naturais entre os homens, um instinto natural de sociabilidade, ou, como afirmam os Enciclopedistas, a divisão do trabalho e a cooperação para que a maioria dos indivíduos possa satisfazer as suas necessidades, coisa que não era possível se o homem vivesse isolado. Rousseau fala do selvagem como um ser inocente, bom e feliz, ou então como um bárbaro. Independentemente das considerações que se possam fazer acerca do selvagem, do homem que vive no estado de natureza, a verdade é que os homens vivem efectivamente em sociedade, com regras explícitas para que uns não impeçam os outros de atingir os seus fins. Mas como pode o homem ser absolutamente livre e, ao mesmo tempo, não lhe ser permitido fazer tudo o que deseja? Rousseau dá uma explicação para a coerção apelando à tradição calvinista, tem uma profunda preocupação com a justiça e a injustiça, com o bem e o mal. Há modos de vida correctos e modos de vida incorrectos; uma

²⁵² Vide Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, liv. I, cap. IV, p. 356. *O Contrato Social*, *op. cit.*, p. 18.

vez na posse do modo de vida correcto ela assumirá a forma de normas de conduta. Aqui impõe-se a questão:

«Uma vez que tenhamos regras, uma vez que tenhamos leis, princípios, critérios, uma vez que tenhamos um qualquer tipo de regras que determinam a conduta, o que acontece à liberdade? Como pode a liberdade ser compatível com regras, as quais afinal enclausuram o homem, impedem-no de fazer absolutamente tudo o que desejar, ordenam-lhe o que fazer e o que não fazer, proíbem-no de praticar determinados actos, controlam-no em determinado grau?»²⁵³

Rousseau responde dizendo que essas normas de conduta não são convenções, nem dispositivos criados pelo homem para atingir determinados fins subjectivos. O poder de escolher o caminho certo ou correcto não se pode explicar através de quaisquer leis mecânicas; é algo inerente ao homem. Este obedece a leis morais e estas são absolutas, das quais o homem não se pode desviar. Berlin considera que esta «é uma versão secularizada do calvinismo»²⁵⁴, que leva a um paradoxo. Estamos perante dois valores absolutos: o valor absoluto da liberdade e o valor absoluto das normas correctas e entre eles não há concessão. Tais valores também não podem ser restringidos: coarctar a liberdade é matar a alma imortal do homem; desvalorizar as regras é permitir que algo absolutamente errado colida contra a origem sagrada das leis. Este é o dilema no qual Rousseau se encontra mergulhado, pois um valor absoluto não pode ser moderado, considerando que o problema está em:

«Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça, contudo, senão a si mesmo e permaneça tão livre como antes.»²⁵⁵

Berlin questiona:

«Como podemos simultaneamente unir-nos a outras pessoas, fundando uma forma de associação que tem de exercer um certo grau de autoridade, de coerção – muito diferente de se ser inteiramente

²⁵³ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op. cit., p.58.

²⁵⁴ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op. cit., p.58.

²⁵⁵ «Touver une forme d'association qui défende et protege de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui même et reste aussi libre qu'auparavant». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. I, cap. VI, p. 360. *O Contrato Social*, op. cit., p. 23.

livre ou solitário num estado de natureza – e, ainda assim, continuarmos livres, ou seja, não obedecermos a essas mesmas pessoas?»²⁵⁶

A resposta de Rousseau é a de que cada homem, «dando-se a todos não se dá a ninguém.»²⁵⁷ Para Berlin, esta é uma expressão obscura e enigmática: claro está que o dilema entre a liberdade e a autoridade o atormentava e não pretendia ficar encerrado em nenhum dos dois extremos. Então encontra uma solução surpreendente para o conflito: liberdade e autoridade não podem opor-se, «são o reverso e o anverso da mesma medalha»²⁵⁸. É possível ter-se uma liberdade individual que signifique o mesmo que controlo total pela autoridade. Quanto mais livres formos, mais autoridade teremos e mais obedeceremos. Aqui está presente o conceito de liberdade no sentido positivo. Neste caso a questão está em saber o quê ou quem tem legitimidade para interferir sobre o sujeito. Esta concepção da ideia de liberdade decorre do desejo do indivíduo ser dono de si próprio. Segundo Berlin, o conceito positivo de liberdade insere-se numa esfera de pensamento que tende a perspectivar a liberdade como autoconhecimento, autocontrolo; agir livremente é agir de acordo com a razão. Eu sou livre na medida em que sou autónomo e obedeço a leis que impus a mim próprio.

A liberdade consiste em o homem ambicionar determinadas coisas e não ser impedido de as alcançar. O homem apenas quer aquilo que satisfaz a sua natureza; mas, como é que o homem sabe o que é bom para si? É livre quem não só deseja algo, mas aquele que sabe o que na realidade o irá satisfazer. Se um indivíduo sabe o que o satisfará, está dotado de razão e aquilo que é verdade para um indivíduo racional terá que ser necessariamente verdade para outro. Rousseau considera que a natureza é uma combinação harmoniosa, logo, aquilo que eu desejo realmente não pode chocar com aquilo que o outro realmente deseja. No entanto, pode acontecer que dois homens igualmente sábios e racionais desejem coisas opostas. O que é

²⁵⁶ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op. cit., p. 59.

²⁵⁷ «Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne (...)». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. I, cap. VI, p. 361. *O Contrato Social*, op. cit., p. 24.

²⁵⁸ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op. cit., p. 61.

necessário, segundo Rousseau, é que os homens não prossigam os fins que entrem em contenda com os fins de outros homens. É porque os homens foram corrompidos, porque se afastaram do estado de natureza, que acontecem os conflitos entre os fins de uns e de outros. Rousseau entende que se todos os homens se mantivessem no estado de natureza, isto é, se não fossem motivados por interesses egoístas, o que procurariam seria algo que satisfizesse a cada um deles e a todos, conjuntamente: «Enquanto vários homens reunidos se consideram como um corpo único, eles têm uma única vontade (...). A vontade constante de todos os membros de Estado é a vontade geral.»²⁵⁹

Berlin questiona o conceito de vontade geral utilizado por Rousseau: o que há nos indivíduos que gera aquilo que se pode designar de vontade única e válida para todos? Rousseau responde afirmando que, tal como todos os homens que argumentam de forma racional chegam à mesma verdade acerca de matérias de facto, homens na mesma condição de natureza, isto é, que não tenham sido corrompidos por interesses egoístas, têm que desejar aquilo que será igualmente bom para todos os outros homens que sejam tão bons quanto eles. Desde que sejamos capazes de reconquistar o que para Rousseau é o estado de natureza original, a felicidade, a harmonia e a bondade naturais voltarão a ser o destino da sociedade humana. Para Berlin esta noção de homem, presente no estado de natureza, advinha do tipo de homem que era Rousseau: «Rousseau era um petit bourgeois de Genebra que viveu a sua juventude como um indigente, questionando a sociedade do seu tempo e sofrendo de muitos tipos daquilo a que actualmente chamamos complexos de inferioridade.»²⁶⁰ Para Rousseau, o homem bom não é apenas simples e pobre; considera o rude melhor que o aprazível, o selvagem melhor do que o afável, o impetuoso melhor que o tranquilo. O homem do estado

²⁵⁹ «Tant que plusieurs hommes réunis se considerent comme un seul corps, ils n'ont qu'une seul volonté (...). La volonté constante de tous les membres de l'Etat est la volonté générale» Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, liv. IV, caps. I, II, pp. 437, 440. *O Contrato Social, op. cit.*, p. 104, 108.

²⁶⁰ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade, op. cit.*, p. 64.

de natureza era alguém que possuía uma sabedoria instintiva profunda, muito diferente da sofisticação adulterada das cidades.

Rousseau nutria um profundo ressentimento relativamente aos intelectuais e especialistas, que se colocavam acima do povo, porque sentia que os corações deviam abrir-se para que os homens pudessem ser capazes de efectuar uma proximidade emocional; o que levou Berlin a considerar que «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, assim como ditadores “révoltés”, “petits bourgeois” como Hitler e Mussolini, são seus herdeiros.»²⁶¹ Rousseau toma o partido de todos aqueles que se sentem marginalizados, incompreendidos e, por isso, ele é o fundador do romantismo e do individualismo selvagem, assim como de alguns movimentos do século XIX, tais como o socialismo e o comunismo²⁶², o autoritarismo e o nacionalismo, o liberalismo democrático e o anarquismo.

O sentido empregue por Rousseau do termo “natureza” é único, pois identifica-o não apenas com a simplicidade, mas com um desprezo pelos valores artísticos ou científicos; nem os artistas, nem os cientistas devem guiar a sociedade: esta deve ser conduzida pelo homem que está em contacto com a verdade e isto apenas pode ser alcançado no seio da natureza, isto é, somente se vivermos uma vida simples. Ter um determinado tipo de conhecimento é a solução para todos os problemas.

Berlin considera que Rousseau utiliza o raciocínio dedutivo de forma convincente nalguns casos para chegar às suas conclusões, mas a verdade é que

«(...) o seu raciocínio dedutivo é como uma camisa-de-forças de lógica que veste sobre a fantasia oculta, ardente, quase lunática no interior; é esta combinação extraordinária da visão interior alienada com a camisa-de-forças objectiva e rigorosa de uma espécie de lógica

²⁶¹ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op.cit., p. 65.

²⁶² Berlin considera que as raízes do comunismo estavam na crença do século XIX de que havia uma forma indicada para os seres humanos viverem, considerando que todos os ideais de vida podem ser reconciliáveis. Esta ideia, segundo Berlin, tinha sido expressa por Rousseau. Vide Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: Su Vida*, trad. E. R. Halffter. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, 1999.

calvinista que confere verdadeiramente à sua escrita o seu poderoso encantamento e o seu efeito hipnótico.»²⁶³

Rousseau, com a aparência de uma forma válida, está a inculcar-nos uma fantasia: a visão interior é a presunção da coincidência entre liberdade e autoridade; para que os homens sejam, ao mesmo tempo, livres e capazes de viver em sociedade e obedecer à lei moral, é preciso que eles desejem somente aquilo que a lei moral verdadeiramente ordena. O problema está em querer dar às pessoas a liberdade ilimitada, caso contrário deixam de ser homens e, simultaneamente querer que vivam de acordo com as regras. Se fizermos com que gostem das regras, elas serão desejadas não por serem regras, mas por gostarem delas. Assim, já não se sentirão agrilhoados pelas regras porque estas foram escolhidas por cada homem, são «expressão da sua natureza»²⁶⁴, as correntes deixam de prender, uma vez que o autocontrolo é igual a liberdade. O que Rousseau pretende é «a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade».²⁶⁵ A entrega à comunidade implica a existência de um Estado que é composto por todos nós na busca de um bem comum de toda a sociedade, que não colida com o bem individual de cada homem.

Daqui segue-se o conceito de vontade geral, que se inicia através da ideia de contrato que os indivíduos estabelecem, voluntariamente, com vista a atingir a felicidade comum; caso o contrato não seja cumprido, pode ser abandonado; no fundo não passa de um acordo de conveniência. A vontade geral será a vontade «personificada de uma vasta entidade superindividual»²⁶⁶, que pode ser designada de Estado e que se identifica com uma equipa, algo do qual fazemos parte, mas que nos ultrapassa. Segundo Berlin, esta passagem da ideia de «um grupo de indivíduos com relações voluntárias e livres entre si, cada um buscando o seu próprio bem, para a ideia de submissão a algo que somos nós próprios e, contudo, é maior

²⁶³ Isaiah Berlin, *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*, op. cit., p.67.

²⁶⁴ Isaiah Berlin, *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*, op.cit., p.68.

²⁶⁵ «(...) l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté». Jean-Jacques Rousseau, «Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. I, cap. VI, p. 360. *O Contrato Social*, op. cit., p. 24.

²⁶⁶ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op. cit., p. 69.

do que nós – o todo, a comunidade»²⁶⁷ – é algo misterioso que Rousseau não foi capaz de esclarecer.

Já ficou esclarecido por Rousseau que a verdadeira satisfação de um homem não pode chocar com a verdadeira satisfação de outro homem, dado que a natureza é uma combinação harmónica, logo se aquilo que desejo corresponde ao verdadeiro bem, e se o outro não deseja o mesmo que eu, então o outro está errado, pois se soubesse verdadeiramente o que deseja, buscaria o mesmo que eu. O problema aqui está no sentido que se dá à palavra «verdadeiramente». Rousseau pretende mostrar que todos os homens são potencialmente bons, se os homens deixassem desabrochar a sua bondade natural desejariam correctamente; o problema é que muitos homens não compreendem a sua natureza e por isso desejam aquilo que é errado. Se o homem fosse ele próprio, desejaria aquilo que é verdadeiramente bom, porque conheceria o seu próprio “eu”.

O que se verifica no pensamento de Rousseau é a existência de dois “eus”, o “eu” verdadeiro e o “eu” ilusório; se eu conheço o meu “eu” verdadeiro, então agirei correctamente. Aqui Rousseau obtém a justificação para impedirmos os outros homens de cometer fins perversos; quando impedimos alguém de cometer um crime, colocando-o na prisão ou executando-o, estamos a fazer aquilo que o seu verdadeiro eu faria caso pudesse exprimir-se. Forçar um homem a ser livre é forçá-lo a agir de modo racional, se não deseja um fim racional, então deseja a falsa liberdade e não a verdadeira. Eu vou forçá-lo a fazer o que está certo porque isso o fará feliz e um dia se descobrir o seu “eu” verdadeiro ficar-me-á agradecido. É precisamente esta ideia que, no entender de Berlin, foi utilizada por ditadores como Hitler ou Mussolini para justificar o seu comportamento, porque os homens não sabem o que verdadeiramente querem. Para Berlin esta é a tese central do seu pensamento que conduz

²⁶⁷ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op. cit., p. 69.

«(...) à servidão genuína e, por esse caminho, a partir dessa deificação da ideia de liberdade absoluta, chegamos progressivamente à ideia de despotismo absoluto. Não há justificação para que aos seres humanos sejam oferecidas escolhas, alternativas, quando apenas uma é a correcta. É certo que têm de escolher, caso contrário não serão espontâneos, não serão livres, não serão humanos; mas se não escolherem a alternativa correcta, se optarem pela errada, é porque o seu verdadeiro “eu” não está a actuar. Eles não sabem qual é o seu “eu” verdadeiro, enquanto que nós, que somos sábios, que somos racionais, que somos o grande legislador benevolente – o conhecemos.»²⁶⁸

Esta ideia de Rousseau, segundo a qual as assembleias estavam correctas somente na medida em que deliberassem fazer aquilo que o seu verdadeiro “eu” desejasse, provocou bem e mal; o bem provocado vai no sentido de que, sem liberdade nenhuma sociedade merece ser preservada; o mal causado, funda-se na «mitologia do “eu” verdadeiro»²⁶⁹, em nome do qual nos é consentido forçar pessoas, pois não estão na posse do seu verdadeiro “eu”. Rousseau acreditava que tudo podia ser descoberto por meio da razão humana; por isso, teve de recorrer, na visão de Berlin, a um horrendo paradoxo, segundo o qual a liberdade se transforma numa espécie de escravidão, no qual desejar algo não é desejá-lo, a não ser de uma forma que possamos dizer a um homem: «Pode pensar que é livre, pode pensar que é feliz, pode pensar que quer isto ou aquilo, mas eu sei melhor aquilo que é, o que quer, o que o libertará»²⁷⁰. O homem ao perder a sua liberdade num sentido mais restrito, a liberdade política ou económica, conhece uma liberdade mais profunda, mais racional e natural que só o Estado, a assembleia ou a autoridade suprema conhece. Deste modo «a liberdade mais ilimitada coincide com a autoridade mais rigorosa e limitadora.»²⁷¹

São estas as razões que levam Berlin a considerar que Rousseau foi um dos pensadores que mais contribui para as funestas consequências políticas dos séculos XIX e XX.

«Rousseau, que reivindica ter sido o amante mais ardente e apaixonado da liberdade humana que alguma vez viveu, que procurou

²⁶⁸ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op. cit., p. 72.

²⁶⁹ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op. cit., p. 73.

²⁷⁰ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op. cit., p. 73.

²⁷¹ Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op. cit., p. 74.

libertar todas as grilhetas, os constrangimentos da educação, da sofisticação, da cultura, da convenção, da ciência, da arte, de tudo o que seja, porque todas essas coisas de algum modo o violavam, todas essas coisas de alguma forma limitavam a sua liberdade natural como homem – Rousseau, apesar de tudo isso, foi um dos mais funestos e formidáveis inimigos da liberdade em toda a história do pensamento moderno.»²⁷²

Berlin tem consciência que ambos os conceitos de liberdade (positivo e negativo) foram ética e politicamente distorcidos. A interpretação desregrada da liberdade negativa pode causar graves danos sociais. Não obstante, por mais nefastas que possam ter sido as consequências da deturpação da noção de liberdade negativa, nenhuma delas se afastou tanto do seu sentido original como a noção positiva do conceito de liberdade e é neste sentido que a crítica que faz a Rousseau é tão incisiva.

²⁷² Isaiah Berlin, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, op. cit., p. 74.

CONCLUSÃO

A obra de Jean-Jacques Rousseau é intemporal, pois não tem «(...) contornos nem fronteiras. Continua a provocar-nos (...)»²⁷³. O pensamento de Rousseau agita-se num movimento que constantemente se renova; já o fizera na sua época quando relançou toda a problemática que sustenta o conceito de forma em si mesmo, numa época em que se elevou a cultura da forma a um patamar jamais atingido. Todo o século XVIII se apoia, nas mais diversas áreas (poesia, filosofia, ciências), num universo formal fechado e bem estabelecido. Este mundo funda a realidade das coisas e fixa o seu valor e garantia, gozando de uma clara definição, de um contorno seguro das coisas, vendo, ao mesmo tempo, nesta capacidade de definir e delimitar, a mais alta faculdade subjectiva do homem, a faculdade fundamental da razão. Rousseau é o primeiro pensador que não apenas ataca esta certeza animadora, como abala os seus fundamentos. Nas mais diversas áreas em que se debruçou (moral, política, filosofia, educação, religião, literatura, etc.), o genebrino renega e quebra as formas inscritas que descobriu – correndo o risco de deixar o mundo naufragar de novo no estado originário e informal, o “estado de natureza”, entregando-o, assim, num certo sentido, ao caos. «Mas é no seio deste caos que se consolida a sua própria força criadora»²⁷⁴. Ao contrário do que acontecia, Rousseau «opõe ao modo de pensar essencialmente *estático* do seu século a *dinâmica* própria e pessoal do seu pensamento, do seu sentimento e da sua paixão»²⁷⁵. E é esta dinâmica que torna o seu pensamento um instrumento valioso para a abordagem de questões tão importantes como a teoria do contrato, a questão da cidadania ou da democracia, entre outras. As questões colocadas por Rousseau, não se tornaram, hoje em dia, obsoletas, muito pelo contrário, continuam a inquietar-nos.

²⁷³ Jacques Julliard, *La Faute à Rousseau: Essai sur les Conséquences Historiques de l'Idée de Souveraineté Populaire*. Paris: Éditions du Seuil, 1985, p. 17.

²⁷⁴ Ernest Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, p. 9.

²⁷⁵ Ernest Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, p. 9.

Rousseau estabelece uma estreita correlação entre a estrutura social e as condições morais e psicológicas do indivíduo, acreditando que a discórdia entre os homens advém da excessiva desigualdade de riqueza, do tamanho e da complexidade da sociedade moderna. O homem não poderia ser livre e feliz se não pudesse estabelecer uma boa relação consigo mesmo e com os outros, o que somente poderia acontecer numa comunidade pequena e simples, onde todos pudessem participar em igualdade de condições das mesmas crenças, dos mesmos princípios, do estabelecimento das suas leis e do seu governo. Aí, haveria a possibilidade de um mundo inteligível. Numa comunidade grande e complexa, segundo ele, surgem inevitavelmente a desigualdade e o controlo de poucos sobre uma maioria passiva.

Jean-Jacques aborda o problema político de um ponto de vista diferente daquele que é defendido pelos seus predecessores. Rousseau não concebe o Estado como algo “artificial”, mas como algo decorrente da acção dos homens, da própria natureza humana. O genebrino atribui ao Estado a mesma condição de transitoriedade inerente ao ser humano, ultrapassando a visão absolutista sobre o homem, o poder e a autoridade, defendidos nos séculos XVII e XVIII, seja em ordem da natural autoridade dos pais sobre os filhos, seja em ordem de uma autoridade divina, ambas assegurando a transcendência do soberano face aos súbditos.

O pensamento do genebrino, como sabemos, possibilitou inúmeras interpretações, antagónicas entre si. De um lado encontramos aqueles que consideram Jean-Jacques como o precursor do *individualismo* moderno, «lutando para uma liberdade do sentimento isenta de qualquer entrave, para o “direito do coração”, e que alarga a este ponto a concepção de um tal direito que face a ele desaparece completamente toda a ligação ética, todo o comando moral objectivo»²⁷⁶. De outro lado, encontramos os que vêem em Rousseau o fundador do «*socialismo* de Estado que sacrifica todo o indivíduo à colectividade e o constringe a

²⁷⁶ Ernest Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau, op. cit.*, p. 11.

integrar-se numa estrutura estatal estrita onde ele não terá nem liberdade de acção nem liberdade de pensamento»²⁷⁷. Não é apenas o seu pensamento, mas também o seu estilo que partilha o testemunho da sua singularidade. O seu estilo não se integra nos cânones estritos editados pelo classicismo francês, que erigiu a “*art de penser*” e a “*art d’écrire*”. Ele «afasta-se da linha rigorosa da reflexão, (...) ele quer comunicar a *impressão* pessoal e individual que produz o acontecimento»²⁷⁸. O próprio Rousseau assume esta singularidade da forma como pensa e como expõe o seu pensamento: «eu não sou feito como alguns daqueles que eu vi; ousou crer que não sou feito como nenhum desses que existem. Se eu não for melhor, pelo menos sou outro. Se a natureza a bem ou a mal fez quebrar o modelo no qual ela me lançou, disso só me poderão julgar depois de me terem lido»²⁷⁹. As questões abordadas por Rousseau continuam hoje sem uma resposta definitiva e objectiva e talvez nunca se encontre tal resposta. A urgência e amplitude com que foram tratadas pelo genebrino mantêm-se actuais, sobrevivendo ao longo dos tempos.

Também no campo dos direitos humanos, Jean-Jacques Rousseau tem uma palavra a dizer. Como sabemos, os Direitos Humanos apareceram concretamente no cenário mundial com a Revolução Francesa em 1789, tendo sido uma conquista alicerçada nos movimentos de preservação das garantias individuais, onde se destacaram as obras de Rousseau. Ninguém anteriormente se havia debruçado para proclamar e exigir de modo tão eloquente os direitos e as liberdades do ser humano. Com ele a noção dos direitos e das liberdades humanas foram-se expandindo. Ao afirmar que o homem é naturalmente bom, Rousseau quis negar o pecado original, ou seja, a noção de que o mal lhe é inerente, sugerindo que se o homem se torna

²⁷⁷ Ernest Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, p. 11.

²⁷⁸ Ernest Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, p. 122.

²⁷⁹ «Je ne suis fait comme aucun de ceux que j’ai vus; j’ose croire n’être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaudrais pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m’a jeté, c’est ce dont on ne peut juger qu’après m’avoir lu». Jean-Jacques Rousseau, «Les Confessions de Jean-Jacques Rousseau», in *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, p. 5.

fraco, ansioso ou infeliz é porque o meio no qual vive não é adequado à sua natureza. O homem nasce com potencialidades que ele luta por realizar; se é impedido de fazê-lo, torna-se ambicioso, cheio de necessidades que o colocam em conflito com os outros homens por não poder satisfazê-las.

Inevitavelmente, «(...) a política de Rousseau é um dos nós da história, constituindo um dos seus pontos críticos nos quais as ideias do passado confluem e a partir delas uma outra época do pensamento começa»²⁸⁰. O que é muito curioso é como um homem com ideias, gostos e valores tão diferentes dos nossos continua a exercer uma tão grande influência sobre a nossa forma de pensar. Nunca como agora as modernas democracias ocidentais estiveram tão preparadas para assumir o ideal rousseauiano da autonomia pessoal, que coloca no exercício da liberdade e da igualdade de todos os cidadãos o objectivo fulcral e originário da sociedade política, subordinando a esta promoção da dignidade humana os propósitos de eficácia ou bem-estar.

É claro que Rousseau, na sua preocupação pela salvaguarda do contrato social, põe-se em posição de contradição com dois pilares das nossas democracias ocidentais: o sistema representativo, por um lado, e o regime de partidos políticos, por outro. Mas é justamente sobre um dos problemas hodiernamente mais acutilantes do ponto de vista político que Rousseau se mostra actual. Ao fim e ao cabo, o fenómeno de uma vontade de todos, divorciada da vontade geral, corresponde bem a fenómenos, como o eleitoralismo, o demagogismo, o populismo. Ou seja, interesses eleitos por vontades que não procedem ao devido escrutínio do que nelas é interesse particular ou interesse comum. Por outro lado, o fenómeno das associações intermédias corresponde bem a problemas, já muito tratados, de possível défice democrático, como o rotativismo político, a antagonização entre representação

²⁸⁰ Éric Weil, «Rousseau et sa Politique», in Gérard Genette, Tzvetan Todorov, (dir.), *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984, p. 19.

política e participação política, o corporativismo, enfim, o risco de uma crise das instituições políticas, e da sua real representatividade.

Não significa isto que a democracia directa propugnada, inicialmente, por Rousseau seja preferível à democracia representativa – aliás, nem Rousseau considerou em momento algum que a França, ou outra grande nação, pudesse ser regida por uma democracia directa; estaria a pensar, sobretudo, como afirma explicitamente, em cidades, como a sua Genebra, por exemplo. Significa antes que a salvaguarda da soberania popular é condição da legitimidade do pacto. Ou seja, um regime político que não seja democrático não é um regime legítimo à luz do direito natural.

Do mesmo modo, a interdição da fragmentação do interesse comum em grandes interesses particulares em competição não é preferível ao regime partidário. Só que não é inteiramente líquido que os nossos regimes partidários admitam ou devam, pelo menos, admitir o tipo de associações a que Rousseau se refere como não sendo admissível; se os partidos visam o interesse comum, as associações a que Rousseau se refere, não. Neste sentido, julgamos não errar ao afirmar que mais do que o regime de partidos políticos das nossas democracias, os quais só não seriam admissíveis se não visassem o interesse comum, serão regimes como a plutocracia, bem como a ditadura do proletariado, ou seja, regimes que privilegiam interesses sectoriais, como o de uma classe económica particular, o alvo mais preciso da sua rejeição.

Na verdade, todo o esforço rousseauiano residiu em ilegitimar o que quer que pudesse contrariar o princípio, digamos assim, de uma formação não condicionada da vontade geral. Infortunadamente, Rousseau pretendeu assegurar o respeito por este princípio, condicionando ilegitimamente a vida natural das vontades particulares, numa palavra, condicionando a própria natureza societária do homem.

Podemos também, no nosso entender, fazer uma analogia entre o pensamento do genebrino e a ideia da criação de uma Constituição europeia, baseada no livre exercício da cidadania, onde se criaria uma federação de Estados que se entre-ajudariam contra as agressões externas, fortificando os laços que os uniam. Aqui estaria presente o conceito de “vontade geral” que superaria as vontades particulares de cada Estado em prol de um interesse geral que os une.

As inúmeras possibilidades oferecidas pelas novas tecnologias e a progressiva consciência política tornam possível a assunção, por parte dos cidadãos dos Estados de grandes dimensões, das suas responsabilidades políticas. Se forem garantidas condições mínimas de consciência política e de igualdade de oportunidades, o ideal político, preconizado por Rousseau, de uma democracia participativa pode tornar-se real. A «crescente valorização da qualidade de vida frente às meras condições de consumo quantitativo; a crescente e eficaz mobilização cidadã perante os abusos industriais e urbanísticos; uma maior participação na tomada de decisões (...) e, por último, uma desconfiança cada vez maior (...) nas estratégias económicas de mercado»²⁸¹, mostram que os cidadãos começam a ter consciência dos custos da apatia política.

Numa época em que as distâncias entre os homens vêm diminuindo, em virtude da evolução dos meios de comunicação, não é de todo impossível estreitar os caminhos entre o cidadão e o Estado. O que se torna absolutamente necessário é a formação de uma nova consciência para que estes esforços não sofram o perigo de cair na velha ideia de que o povo não tem condições para decidir sobre os assuntos do Estado. Só assim a democracia participativa se pode efectivar. O exercício consciente dos direitos políticos passa necessariamente por uma educação política, pois a cidadania aprende-se no exercício da própria cidadania.

²⁸¹ José Rubio Carracedo, *Democracia o Representación?: Poder y Legitimidade en Rousseau*, op. cit., p. 227.

BIBLIOGRAFIA

1.1. Bibliografia principal

BERLIN, Isaiah, *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

_____, *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*, org. e notas de H. Hardy, trad. T. Araújo. Lisboa: Gradiva, 2005.

HOBBS, Thomas, *Leviathan*, introd. de C. B. Macpherson. London: Penguin Classics, 1985.

_____, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, pref. e rev. geral de J. P. Monteiro, trad. de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

_____, *Do Cidadão*, trad., apres. e notas de Renato J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, introd. and notes Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____, *Dois Tratados sobre o Governo*, trad. de J. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres Complètes*, vol. I. Paris: Gallimard, 1986.

_____, *Oeuvres Complètes*, vol.III. Paris: Gallimard, 1985.

_____, *Oeuvres Complètes*, vol.IV. Paris: Gallimard, 1980.

_____, *Discurso sobre la Economía Política*, trad. y estudio preliminar de J. E. Candela. Madrid: Tecnos, 1985.

_____, *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, trad. port. de M. de Campos. Mem-Martins: Publ. Europa-América, 1995.

_____, *O Contrato Social*, trad. port. de L. M. P. Brum. Mem-Martins: Publ. Europa-América, 2003.

_____, *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, trad. y estudio preliminar de A. Hermosa Andujar. Madrid: Tecnos, 1988.

_____, *Escritos Polémicos*, est. prel. de Rubio Carracedo, trad. e notas de Calle Carabias. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

_____, *Escritos sobre la Paz y la Guerra*, prol. de A. Truyol y Serra, trad. de M. Moran. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

1.2. Bibliografía secundaria

ALVES, João Lopes, *Rousseau, Hegel e Marx: Percursos da Razão Política*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

_____, *Ética & Contrato Social*. Lisboa: Ed. Colibri, 2005.

BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*, trad. esp. de M. Escrivadi Romani. Barcelona, Ed. Paradigma, 1991.

BOULAD-AYOUB, Josiane, SCHULTE-TECKHOFF, Isabelle, VERNES, Paule-Monique, (dirs.), *Rousseau: Antecipateur, Retardataire*. Laval: Presses de l'Université Laval, 2000.

CARRACEDO, José Rubio, *Democracia o Representación?: Poder y Legitimidad en Rousseau*, prol. de Javier Muguerza. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

CASSIRER, Ernest, *Rousseau, Kant, Goethe: Deux Essais*, trad. de J. Lacoste. Paris: Éditions Belin, 1991.

_____, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, pref. de Jean Starobinski, trad. do alemão por M. B. Launay. Paris: Hachette, 1987.

DELLA VOLPE, Galvano, *Rousseau e Marx: a Liberdade Igualitária*, trad. de A. J. Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1982.

DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

DUBOUCHET, Paul, *De Montesquieu, le Moderne à Rousseau, l'Ancien: la Démocratie et la République en Question*. Paris: L'Harmattan, 2001.

ESPADA, João Carlos, ROSAS, João Cardoso, (orgs.), *Pensamento Político Contemporâneo, uma Introdução*. Lisboa: Bertrand Editora, 2004.

FERRARA, Alessandro, *Modernity and Authenticity: a Study in the Social Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*. New York: State University of New York Press, 1993.

FISHKIN, James, *Democracia y Deliberación. Nuevas Perspectivas para la Reforma Democrática*, trad. esp. de J. M. Seña. Barcelona: Ed. Ariel, 1995.

GENETTE, Gérard, TODOROV, Tzvetan, (dir.), *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

GOYARD-FABRE, Simone, *Qu'est-ce que la Politique?: Bodin, Rousseau & Aron*. Paris: J.Vrin, 1992.

GRIMSLEY, Ronald, *La Filosofía de Rousseau*, trad. esp. de J. Rubio. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

GUÉHENNO, Jean, *Jean-Jacques Rousseau*, trad. de A. Montero Bosch. Valência: Alfons el Magnânim, 1990.

HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y Validez: sobre el Derecho y el Estado Democrático de Derecho en Términos de Teoría del Discurso*, introd. e trad. sobre a 4ª ed. rev., de M. J. Redondo. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

HARRIET, Francisco Javier Cabbalero, *Naturaleza y Derecho en Jean-Jacques Rousseau*, Bilbao: Universidad del País Vasco, 1986.

IGNATIEFF, Michael, *Isaiah Berlin - Su Vida*, trad. de E. R. Halffter. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, 1999.

JAUMÉ, Lucien, *Hobbes et l'État Représentatif Moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

JULLIARD, Jacques. *La Faute à Rousseau: Essai sur les Conséquences Historiques de l'Idée de Souveraineté Populaire*. Paris: Editions du Seuil, 1985.

KRYGER, Edna, *La Notion de Liberté chez Rousseau et ses Repercussions sur Kant*. Paris: A. G. Nizet, 1979.

MAIRET, Gérard, *Hobbes, Léviathan*. Paris: Ed. Ellipses, 2000.

MANENT, Pierre, *Naissances de la Politique Moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris: Payot, 1977.

MAREJKO, Jan, *Jean-Jacques Rousseau et la Dérive Totalitaire*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1984.

NAMER, Gerard, *Le Système Social de Rousseau: de l'Inégalité Économique à l'Inégalité Politique*. Paris: Editions Anthropos, 1979.

PEZZILLO, Lelia, *Rousseau et le Contrat Social*, Paris: Presses Universitaire de France, 2000.

PHILONENKO, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur - Le Traité du Mal*, vol. I. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

_____, *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur – L'Espoir et l'Existence*, vol. II. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

_____, *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur - Apothéose du Désespoir*, vol. III. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

PLATÃO, *A República*, trad. de M. Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SANTILLÀN, José F. Fernández, *Hobbes y Rousseau - Entre la Autocracia y la Democracia*, apres. de N. Bobbio. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

TERREL, Jean, *Les Théories du Pacte Social: Droit Naturel, Souveraineté et Contrat de Bodin à Rousseau*. Paris: Editions de Seuil, 2001.

THIÈRY, Robert, (apres.), *Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation*, Actes du colloque international de Montmorency, 2, Montmorency, 1995. Paris: Honoré Champion Editeur, 2001.

URIBES, José Manuel Rodrigues, *Sobre la Democracia de Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Dykinson, 1999.

VERNES, Paule-Monique, *La Ville, la Fête, la Démocratie: Rousseau et les Illusions de la Communauté*. Paris: Payot, 1978.

VIEIRA, Luiz Vicente, *A Democracia em Rousseau: a Recusa dos Pressupostos Liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

VILLAVERDE, Maria José, *Rousseau y el Pensamiento de las Luces*. Madrid: Tecnos, 1987.

VOLTAIRE, *En Torno al Mal y la Desdicha: Voltaire, Rousseau*, est. preliminar, selecção de textos, trad. e notas de A. Villar. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

WATKINS, J. W. N, *Qué ha Dicho Verdaderamente Hobbes*, trad. de A. Gallifa. Madrid: Ed. Doncel, 1972.

WINDENBERG, Joseph-Lucien, *La République Confédérative des Petits Etats*. Genève: Slatkine, 1982.