



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

PAULO ROBERTO DA ROCHA

**REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS ACERCA DOS  
PARADOXOS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE JEAN-  
JACQUES ROUSSEAU**

---

Londrina  
2014

PAULO ROBERTO DA ROCHA

**REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS ACERCA DOS  
PARADOXOS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE JEAN-  
JACQUES ROUSSEAU**

Trabalho de dissertação de mestrado para a  
obtenção do título de Mestre em Filosofia  
pela Universidade Estadual de Londrina.

Orientador: Prof. Dr. Arlei de Espíndola

Londrina  
2014

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca  
Central da Universidade Estadual de Londrina**

R672r Rocha, Paulo Roberto da.  
Reflexões contemporâneas acerca dos paradoxos do pensamento político de  
Jean-Jacques Rousseau / Paulo Roberto da Rocha. – Londrina, 2014.  
92 f.

Orientador: Arlei de Espíndola.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina,  
Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
2014.  
Inclui bibliografia.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 – Teses. 2. Ciência política – Filosofia  
– Teses. 3. Vontade – Teses. 4. Liberdade – Teses. 5. Direitos humanos – Teses.  
6. Democracia – Filosofia – Teses. I. Espíndola, Arlei de. II. Universidade Estadual  
de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia. III. Título.

CDU 321.01

PAULO ROBERTO DA ROCHA

**REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS ACERCA DOS PARADOXOS DO  
PENSAMENTO POLÍTICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Trabalho de dissertação de mestrado para a  
obtenção do título de Mestre em Filosofia pela  
Universidade Estadual de Londrina.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador Prof. Dr. Arlei de Espíndola  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. Charles Feldhaus  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da  
Silva  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná -  
UNIOESTE

Londrina, 28 de julho de 2014.

ROCHA, Paulo Roberto da. **Reflexões contemporâneas acerca dos paradoxos do pensamento político de Jean-Jacques Rousseau**. Londrina, 2014. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, 2014.

## RESUMO

O presente trabalho propõe uma explanação em linhas gerais da compreensão a partir de Rousseau acerca do problema de compatibilizar direitos humanos e soberania popular. A liberdade humana, tanto no aspecto da individualidade como na coletividade, está presente em grande parte dos trabalhos de Jean-Jacques Rousseau. Atualmente existe um grande antagonismo na maneira de reconstruir seus escritos e organizar suas ideias centrais. Ao mesmo tempo em que recebe o reconhecimento por ser protagonista de ideais democráticos e precursor da Revolução Francesa ao estabelecer que a prática coletiva de sujeitos livres e iguais acontece na formação soberana da vontade onde a liberdade é entendida como autonomia do povo e como participação de todos na prática da auto legislação, Rousseau é considerado também como um dos maiores inimigos da liberdade por ter lançado as bases de regimes políticos totalitários ao estabelecer um poder soberano ao povo, colocando a vontade geral acima das vontades individuais. Para a questão, porém, a proposta é ampliar a perspectiva dos objetivos de Rousseau, não focada somente em alguns aspectos de sua obra capital, a saber o *Contrato social*, mas levantar aspectos significativos presentes também nas suas principais abordagens acerca dos desafios da liberdade humana.

**Palavras-chave:** Direitos humanos. Soberania popular. Vontade geral. democracia.

ROCHA, Paulo Roberto da. **Contemporary reflections about the paradoxes of political thought of Jean-Jacques Rousseau**. London, 2014. 92 p. Dissertation (Master of Philosophy) – State University of Londrina, 2014.

### **ABSTRACT**

This paper proposes an explanation in general terms of understanding from Rousseau's problem of reconciling human rights and popular sovereignty. Human freedom, both in the aspect of individuality as the community, this is largely the work of Jean-Jacques Rousseau. Currently there is a great antagonism in the way of rebuilding his writings and organize your main ideas. While receiving recognition for being the protagonist of democratic ideals and forerunner of the French Revolution to establish that the collective practice of free and equal individuals happening in sovereign will-formation where freedom is understood as the autonomy of the people and as a share of all in the practice of law self, Rousseau is also considered as one of the biggest enemies of liberty for having laid the foundations of totalitarian political regimes to establish a sovereign power to the people, putting up the general will of the individual wills. To the question, however, the proposal is to broaden the perspective of the goals of Rousseau, not focused only on certain aspects of his major work, namely the social contract, but also raise significant issues involved in its main approaches to the challenges of human freedom .

**Key words:** Humanrights. Popular sovereignty. The general will. Democracy.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	6
<b>CAPÍTULO I – JEAN-JACQUES ROUSSEAU COMO INSPIRADOR DE TIRANIAS E INIMIGO DA LIBERDADE</b> .....	10
<b>CAPÍTULO II – O DEFICIT NO ASPECTO DO DIREITO SUBJETIVO E OS DESAFIOS DE UMA SOCIEDADE PÓS-MODERNA HETEROGÊNEA</b> .....	29
2.1 A IMPORTÂNCIA DO DIREITO SUBJETIVO.....	30
2.2 CONTROVÉRSIAS ENTRE SOCIALISMO E LIBERALISMO NA SOCIEDADE COMPLEXA.....	38
2.3 A FORMAÇÃO DISCURSIVA DA OPINIÃO E DA VONTADE EM HABERMAS.....	44
<b>CAPÍTULO III – A SOLUÇÃO DE ROUSSEAU PARA O PROBLEMA DA APARÊNCIA</b> .....	50
3.1 O PROJETO EMANCIPATÓRIO DAS LUZES E SUAS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS.....	50
3.2 ROUSSEAU E O PROBLEMA DA TRANSPARÊNCIA .....	58
3.3 O CONTRATUALISMO COMO TEORIA SOCIAL .....	65
3.4 A CONCEPÇÃO DE LEI EM ROUSSEAU .....	74
<b>CONCLUSÃO</b> .....	86
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	90

## INTRODUÇÃO

O destino da obra de Rousseau teve desdobramentos controvertidos. O ponto central a ser discutido é que Rousseau, ao mesmo tempo em que é considerado como um inspirador da democracia e precursor da Revolução Francesa é tido como inspirador de tiranias e regimes totalitários. O objetivo, portanto, é compreender se a partir do pensamento político de Rousseau podemos compatibilizar direitos humanos individuais e soberania popular em uma sociedade complexa como a atual, quando se estabelece um poder soberano ao povo, colocando a vontade geral acima das vontades individuais, avaliando se as duras críticas dirigidas à Rousseau têm fundamento, ou se são resultados de uma análise unilateral das suas obras. Encontramos um número considerável de leitores de Rousseau muito mais preocupados com sua posteridade do que com seu próprio sistema. Apesar das polêmicas aparentemente extraídas do *Contrato social*, devemos considerar dois aspectos: o primeiro deles é se o *Contrato social* ainda exerce grande influência na sociedade contemporânea, pois parece que a obra continua tão atual que a impressão que se tem é que seria praticamente impossível tomar posição frente aos problemas que preocupam nossa época sem, contudo, abordar seu estudo sem defendê-lo ou atacá-lo, numa tomada de posição quase que ideológica de coletivismo revolucionário ou individualismo liberal. Um segundo aspecto é se a tomada de posição frente ao pensamento de Rousseau tem ocorrido a partir da seleção de uma única obra ou ainda de pequenos trechos isolados, como acontece com grande parte de seus intérpretes, e se é isso que tem inferido um caráter confuso ou autocontraditório em suas obras.

Um dos grandes objetivos do pensamento humanista do século XVIII, o século das luzes de pensadores como Rousseau, é a possibilidade do homem tomar nas mãos o seu próprio destino e colocar o bem estar da humanidade como objetivo principal de seus atos. Foi um período muito mais de debates do que de consensos devido a sua grande multiplicidade. Na base do projeto das Luzes têm-se a autonomia como uma das ideias centrais, que consiste em privilegiar nossas próprias decisões em detrimento do que nos é imposto por alguma autoridade externa. A obra capital de Rousseau que trata desse aspecto é o *Discurso sobre as ciências e as artes*, obra de grande impacto devido a uma relevante crítica social, onde um dos pontos principais elencados por ele é o



problema da aparência. Apesar da eminente emancipação da vontade individual, estar emancipado das antigas tutelas não quer dizer isenção total de limites. A finalidade das ações humanas, que na perspectiva das luzes não mais visa a Deus, mas aos homens, foi um pensamento predominantemente humanista. Entre as restrições impostas à livre ação individual ou comunitária é que as Luzes, ao absorverem a herança do direito natural, observam que existem direitos não apenas no âmbito da sociedade, mas também direitos que se estendem a todos os habitantes do planeta. Rousseau, em seu segundo discurso, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, abordou o homem no estado de natureza, bem como os motivos que o levaram a viver em sociedade. A afirmação da universalidade da natureza humana gerou um interesse por uma sociedade diferente, igualitária, colocando em debate diversos temas. Além da valorização do homem, uma das suas principais características é uma profunda crença na razão humana e nos seus poderes. O aspecto peculiar da atuação histórica de Rousseau parece residir no fato de ter rompido com o domínio do intelectualismo, opondo a isso a grande força do sentimento. Perante a razão, Rousseau se torna o descobridor da energia elementar da paixão. O *Contrato social*, principal obra no campo da política para o pensamento de Rousseau, tenta estabelecer certa ordem em meio a uma sociedade tão divergente, atendendo as necessidades dessa nova sociedade pré-estabelecida.

Se, por um lado, o projeto das Luzes tenha alcançado êxito no que tange ao desenvolvimento livre da ciência sem intervenções ideológicas e da autoridade da tradição, bem como o indivíduo tenha alcançado uma grande liberdade de expressão, como podemos constatar nos dias de hoje, por outro lado os objetivos benéficos esperados não foram tão satisfatórios. O apreço pelo tema se dá pelo fato de Rousseau ter sido um dos maiores opositores da concepção de que o traço distintivo da espécie humana não é uma marcha para o progresso, mas uma busca por algo melhor na humanidade, e seus efeitos não são nem garantidos nem irreversíveis. Rousseau sabia que assim que acabasse o debate com os devotos seria necessário engatilhar outro, dessa vez contra o materialismo moderno. A história europeia moderna, do Renascimento até as Luzes com Rousseau é da consolidação da separação entre instituições públicas e tradições religiosas, e a do aumento da liberdade individual. Rousseau se estabeleceu como uma das principais figuras da vida intelectual de sua época, pois apesar de atacar as crenças mais

fundamentais, tornou-se uma referência da crítica social, inspirando gerações posteriores ao abordar temas como a natureza humana e a vida social. Ele opta por uma origem humana e não divina de poder, e que este não pode ser transmitido, mas apenas confiado, e poderá a qualquer momento ser tomado de volta. Será, porém, que podemos pensar da mesma forma em uma sociedade tão complexa e plural como a nossa atual? A liberdade no *Contrato social* não é alcançada pela estabilidade das leis, mas pela capacidade ou incapacidade de uma comunidade de libertar-se das preferências arbitrárias de seus membros.

Abordar um tema envolvendo questões tão significativas no campo da política a partir de Jean-Jacques Rousseau nesse momento é de muita relevância, pois em 2012, várias partes do mundo comemoraram os 300 anos do seu nascimento. Não é difícil perceber a grande admiração pelas suas obras, sendo que, de certa forma, foi um dos mais importantes pensadores modernos e um dos que mais influenciou a sociedade contemporânea, revolucionando principalmente o campo da política e a crítica social, mas também a educação, os sentimentos, os costumes, entre outros assuntos. Com sua impressionante erudição, teve coragem de enfrentar tanto seus conflitos internos como importantes intelectuais de sua época. Com seu percurso intelectual deixou seu nome marcado entre os maiores pensadores da cultura ocidental.

O objetivo primeiramente é apresentar, em linhas gerais, as críticas que desde o início das publicações de suas principais obras foram dirigidas à Rousseau, bem como leituras mais recentes que apresentam aspectos que o classificam como inspirador de tiranias e inimigo da liberdade e uma das naturezas mais egocêntricas já testemunhadas, carregado de contradições, um solitário e anarquista, autores que classificam Rousseau como uma espécie de pregador da disciplina e da submissão do indivíduo à entidade coletiva. O segredo da contradição de seu pensamento, conforme tal linha de pensamento, é que o homem disciplinador seria a realização do sonho de um paranóico atormentado. O *Do contrato social*, portanto, seria uma espécie de sublimação do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Um segundo ponto que será abordado é que, para alguns intérpretes, o problema central do pensamento de Rousseau é que ele não teria dado tanta importância à questão do direito individual. Confrontando a perspectiva negativa acerca da proposta democrática de Rousseau, o objetivo a seguir é apresentá-lo como um dos principais pensadores do tempo das

Luzes e um dos maiores opositores da ideia de que a espécie humana é uma marcha para o progresso e que, se levamos em conta os vários aspectos da sua vida e obras em conjunto, perceberemos como influenciou positivamente as sociedades posteriores. Para Rousseau, os problemas sociais são consequências de nossa condição humana, e existe apenas uma única fonte de legitimidade de poder. É apresentado como um grande inspirador das primeiras ideias de república moderna e da sociedade atual. A sua originalidade, no que tange o problema do homem, não reside no problema de Deus, mas no problema do direito e da sociedade, pontos chaves do seu pensamento, abordados não somente no *Contrato Social*, mas no conjunto de suas obras.

## CAPÍTULO I

### JEAN-JACQUES ROUSSEAU COMO INSPIRADOR DE TIRANIAS E INIMIGO DA LIBERDADE

Jean-Jacques Rousseau, filósofo que se destacou na França<sup>1</sup>, foi um dos mais envolventes e enigmáticos do século XVIII com uma teoria extraordinariamente complexa a respeito da natureza humana e da sociedade, utilizando-se de teses pouco comuns à época, repletas de frases chocantes e paradoxais. Afirmara, em certo momento, que preferia ser um homem de paradoxos a ser homem de preconceitos. Uma das grandes contradições entre as teses de Rousseau é o fato de que, na obra *Discurso sobre a desigualdade* parece defender um individualismo radical, ao fazer da sociedade a fonte de todos os males, mas na obra *Do contrato social* parece defender um coletivismo, à medida que promove a excelência da pátria e do interesse coletivo sobre o interesse individual. Voltaire, ao ler o *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*, de Rousseau, afirmou que ninguém poderia ter pintado um quadro com cores mais fortes dos horrores da sociedade humana, e ninguém jamais teria empregado tanta vivacidade em nos tornar novamente animais, chegando a afirmar que, após ler a obra, poder-se-ia querer andar com quatro patas. Ao mesmo tempo, porém, que recebe duras críticas pelo conteúdo de suas obras, Rousseau recebe o reconhecimento por autoridades do campo da moral como Kant que o comparou a uma espécie de “Newton” da moral.

Segundo Delamar (2012, p. 55), ao mesmo tempo em que é considerado como um inspirador da Revolução Francesa, Rousseau é tido como inspirador de tiranias e regimes totalitários. Alguns chegam a classificá-lo como um dos maiores inimigos da liberdade quando concebe um poder autorizado ao soberano, dando a ele a possibilidade de interferir em todos os aspectos da vida humana. Comprovando o grande impacto de suas teorias, no momento em que suas principais obras eram publicadas, a repercussão era imediata. Benjamin Constant<sup>2</sup>, um dos primeiros opositores do pensamento político de Rousseau, em seu artigo *Da*

---

<sup>1</sup> Salinas Fortes (1989, p. 19) destaca que Paris era a grande metrópole europeia do século XVIII e o epicentro das novas ideias, onde se forjavam os instrumentos ideológicos de que a burguesia, classe em ascensão, se serviria na investida contra os privilégios feudais da aristocracia em decadência. Neste ambiente que se fixou o destino de Rousseau.

<sup>2</sup> Benjamin Constant foi um pensador, escritor e político francês de origem suíça do séc. XVIII, contemporâneo de Rousseau.

*liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, expõe que a confusão entre essas duas concepções pode ter sido a causa de muitos males, além de levantar a questão do motivo do sistema de governo representativo, o único, segundo ele, capaz de encontrar alguma liberdade e tranquilidade, não ter sido conhecido pelas nações livres da antiguidade.

A liberdade moderna, para Constant (1980, p. 10), significa que cada indivíduo tem o direito de não se submeter senão às leis, de não sofrer nenhuma represália pelo efeito de uma vontade arbitrária de um ou de vários outros indivíduos, é ter o direito de expressar a sua opinião, de escolher o seu trabalho e de exercê-lo, de dispor de sua propriedade, de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar contas de seus motivos, é o direito de reunir-se a outros indivíduos seja para discutir seus interesses ou professar o culto que preferir ou para qualquer outro intuito. Por outro lado, para ele, a liberdade dos antigos, com objeção a Atenas, república mais célebre de todas e bem similar aos moldes modernos, consistia em exercer coletivamente a soberania, deliberando em praça pública sobre a guerra e a paz, tratado de aliança, votar as leis, pronunciar julgamentos, examinar contas e atos dos magistrados, condená-los ou absolvê-los. Ao mesmo tempo, porém, os antigos chamavam também de liberdade a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Todas as ações privadas estão sujeitas à severa vigilância. Nada é concedido à independência individual, nem mesmo no que se refere à religião. Mesmo nas coisas mais insignificantes, a autoridade do corpo social se interpunha e restringia a vontade dos indivíduos. As leis regulamentavam os costumes, e como tudo dependia dos costumes, não havia nada que as leis não regulamentassem. Para os antigos, portanto, segundo Constant (1980, p. 11), o indivíduo quase sempre era soberano nas questões públicas, mas escravo nos assuntos privados, pois não tinham nenhuma noção de direitos individuais e os homens não eram mais que máquinas das quais as leis regulavam as molas e dirigiam as engrenagens. Entre os modernos, ao contrário, mesmo nos Estados mais livres, o indivíduo só é soberano em aparência. Sua soberania é restrita.

Constant (1980, p. 15) ressalta que não podemos mais desfrutar do modelo de liberdade dos antigos. Nossa liberdade deve compor-se no exercício pacífico da independência privada. A vontade de cada um na antiguidade tinha uma influência real; eles estavam dispostos a fazer muitos sacrifícios pela conservação de seus direitos políticos, experimentando uma enorme compensação na

consciência de sua importância social. Essa compensação nos modernos já não existe mais, pois o indivíduo, perdido na grande multidão, quase nunca percebe a influência que exerce. O exercício dos direitos políticos somente nos proporciona pequena parte das satisfações. Os progressos das civilizações, a tendência comercial e a comunicação entre os povos multiplicaram ao infinito as formas de felicidade particular. Os modernos, contudo, deveriam ser bem mais apegados que os antigos à sua independência individual, pois os antigos, quando sacrificavam sua independência aos direitos políticos, sacrificavam menos para obter mais, enquanto que os modernos dão muito mais para obter bem menos.

Por não terem percebido tais diferenças, homens bem intencionados como Rousseau teriam sido responsáveis por grandes males à sociedade, apesar de seus objetivos terem sido nobres, pois estava sob o julgo de governos arbitrários, que tinham como móbil o aviltamento da espécie humana. Rousseau, um “ilustre filósofo” e um gênio sublime, conforme descreve Constant (1980, p. 16), animado pelo amor mais puro à liberdade, ao querer transportar para os tempos modernos um volume de poder social, de soberania coletiva que pertencia a outros séculos, forneceu, todavia, desastrosos pretextos a mais de um tipo de tirania. Reconhecer, porém, alguns erros cometidos por Rousseau, não significa denegrir sua memória.

Fica claro no artigo de Constant que o erro de Rousseau foi seguir as máximas da liberdade antiga, que estabeleciam que os cidadãos deveriam ser completamente dominados para que a nação se tornasse soberana. O indivíduo, portanto, deveria tornar-se escravo para que o povo seja livre. Rousseau, seguindo os passos dos antigos, teria tomado a autoridade do corpo social pela liberdade. A queixa de Rousseau é de que a lei teria atingido apenas as ações humanas, sendo que deveria atingir também os pensamentos, perseguindo o homem sem tréguas, sem deixar nenhuma possibilidade de refúgio.

Constant (1980, p. 17) chegou a afirmar que Rousseau detestava a liberdade individual, como se detesta um inimigo pessoal. Quando encontrava na história uma nação privada de tal liberdade, não poderia deixar de admirá-la, como foi o caso dos egípcios e de Esparta, parecendo o ideal da verdadeira república. Por esse motivo, Rousseau demonstrava um profundo desprezo por Atenas. Os líderes da Revolução Francesa estavam, em consequência da educação que haviam recebido, imbuídos das opiniões antiquadas e absurdas que Rousseau e os demais filósofos haviam posto. Acreditavam que tudo ainda deveria ceder frente à vontade

coletiva e que todas as restrições aos direitos individuais seriam largamente compensadas pela participação no poder social. O poder social, contudo, feria em todos os sentidos a independência individual, mas sem destruir lhe a necessidade. As leis da liberdade, defendidas por Rousseau, eram muito mais austeras do que o duro jugo dos tiranos, ressalta Constant (1980, p. 18). A independência individual é a primeira das necessidades modernas e, por isso, não se deve nunca pedir seu sacrifício para estabelecer a liberdade política. Nenhuma instituição que impeça a liberdade individual é aceitável nos tempos modernos. O ostracismo dos antigos se justificava num pequeno estado, onde a influência de um indivíduo pelo seu crédito balançava muitas vezes o poder das massas e tinha aparência de utilidade.

Nas civilizações modernas, entretanto, os indivíduos têm direitos que a sociedade deve respeitar, e a influência individual está perdida numa quantidade imensa de influências que toda a opressão para diminuir tais influências é inútil e injusta. Enquanto os antigos estavam subjugados a uma autoridade, Constant, em seu artigo, afirma que o que marca os tempos modernos é desfrutar dos direitos de desenvolver suas faculdades, mas sem prejudicar a ninguém. A liberdade política é indispensável, mas não podemos pedir ao povo para sacrificar a liberdade individual. Não é a liberdade política que se deve renunciar, e sim o fato de reclamar a liberdade civil juntamente com outras formas de liberdade política. Os governos legítimos não podem ter o direito de exercer sobre os indivíduos uma supremacia arbitrária. Os progressos da civilização pedem às autoridades mais respeito pela independência dos indivíduos e seus costumes, dirigindo os assuntos com mais prudência.

Diante dos fatos, Constant (1980, p. 23) defende a necessidade de um sistema representativo, ou seja, uma procuração dada a certo número de homens que poderiam defender os interesses coletivos. Este, porém, desfrutando da liberdade que lhes seja útil, deve exercer uma vigilância ativa e constante sobre seus representantes e reservar-se o direito de afastá-los ou revogar seus poderes caso não cumpram seus deveres. Ambas as liberdades, além de serem diferentes, estão ameaçadas por diferentes tipos de perigos: aos antigos, ao focar unicamente na necessidade de garantir a participação no poder social, os homens não se preocupavam com os direitos individuais, e, aos modernos, absorvidos pelo gozo da independência privada e na busca pelos interesses particulares, renunciavam facilmente ao direito de participar do poder político. Cabe às autoridades que

permaneçam em seus limites, preocupando-se em ser justa e deixando ao indivíduo o encargo de buscar a sua própria felicidade. Não que devemos renunciar a alguma das duas liberdades, mas é preciso aprender a combiná-las. É preciso que as instituições terminem a educação moral dos cidadãos, respeitando, contudo, seus direitos individuais, protegendo sua independência, chamando-os a participar do exercício do poder por meio de decisões e do voto, garantindo a eles o direito de manifestar sua opinião.

As críticas de Constant a Rousseau, como podemos perceber, são focadas principalmente nas ideias gerais do *Do contrato social* e quase não levam em conta tanto seus conflitos e anseios psicológicos, como as demais obras que abordaram os mais diversos assuntos, e que poderiam dar uma conotação diferente para os ideais de política do filósofo genebrino.

As críticas dirigidas a Rousseau, no entanto, não são exclusivas de seus contemporâneos. Atualmente temos uma quantidade significativa de autores que não vêm com bons olhos seus escritos, principalmente no campo da política. Isaiah Berlin, filósofo político, um dos principais pensadores liberais do século XX, com uma postura bem mais radical que Benjamin Constant, destacou que alguns historiadores consideram que os efeitos causados pelo pensamento de Rousseau foram muito maiores que os causados por pensadores como Aristóteles, Cícero, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, entre outros. Apesar de Berlin (2005, p. 49) considerar que tal afirmação é um tanto exagerada, para ele ela exprime algo não totalmente falso. Enquanto empiristas do século XVIII procuraram acentuar a importância dos sentimentos, da espontaneidade e da vivacidade humanos, tudo indica que nos escritos de Rousseau o que se verifica é o contrário, segundo Berlin, pois ele de modo algum foi favorável ao sentimento desenfreado, sendo que estes dividem as pessoas, ao passo que a razão pode uni-las. Rousseau apenas repete seus antecessores ao declarar que a razão é a mesma em todos os homens e os une, enquanto que as emoções são diferentes e os dividem. Sua ideia está associada evidentemente ao *Do contrato social*, mas, segundo o que afirma Berlin em seu artigo, não há nada de novo, pois a proposta de que os homens que vivem em sociedade tiveram que se associar numa espécie de pacto com o objetivo de se protegerem ocupou incontáveis antecessores seus, principalmente na questão de reconciliar liberdade individual e necessidade de autoridade. Como os homens vivem em sociedade, aos indivíduos não deve ser permitido fazer tudo que lhe aprouver,



tendo, portanto, que criar uma espécie de arranjo social. É importante frisar que tirar conclusões a partir de uma leitura centrada no *Do contrato social* de Rousseau sem levar em conta a totalidade de suas obras nas mais diversas abordagens, bem como os conflitos que geraram tais discussões pode comprometer os resultados do estudo.

Berlin (2005, p. 53), entretanto, quer frisar que o aspecto original do pensamento de Rousseau é que os conceitos de liberdade e autoridade são muito diferentes dos pensadores anteriores<sup>3</sup>. Embora utilizando os mesmos conceitos, modifica o sentido, produzindo, com isso, um efeito eletrizante no leitor. O problema central, portanto, é que Rousseau pensava uma coisa e afirmava outra. Ao mesmo tempo em que argumenta segundo linhas tradicionais, adota um esquema totalmente diferente dos seus antecessores, principalmente quando são analisados conceitos fundamentais como liberdade, contrato e natureza.

A liberdade para Rousseau, segundo Berlin (2005, p. 54), seria um valor absoluto, uma espécie de conceito religioso inerente ao próprio ser humano. Um homem capaz de ser responsável pelos seus atos, se não é livre não é um ser humano, sendo que neste caso não pode ser responsabilizado. A responsabilidade moral, segundo Rousseau, quase mais do que a sua capacidade racional constitui a essência do ser humano, mas está dependente da possibilidade de uma escolha, desde que sejam livres de qualquer coerção. Se o homem for coagido é absurdo pensar que escolhe. Um indivíduo oprimido, manipulado, não está totalmente apto para a liberdade e para a ação. Rousseau, no *Do contrato social* declara :

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. (ROUSSEAU, 1987, p. 27).

A liberdade humana, conforme Rousseau, ou seja, a capacidade de escolher fins livremente de maneira autônoma, é um valor absoluto que não

---

<sup>3</sup> Hobbes defendia a necessidade de uma autoridade forte para refrear os impulsos naturalmente selvagens, traçando a fronteira entre autoridade e liberdade, na defesa de uma coerção que impedisse os seres humanos de se destruírem mutuamente. Locke defendeu a criação de uma sociedade na qual alguns desses direitos, já possuídos pelos homens antes mesmo da sociedade no estado de natureza, fossem por eles conservados mesmo na sociedade política, concedendo com isso, mais direitos individuais aos homens que a teoria de Hobbes.

podemos fazer concessões. A essência, portanto, do “ser-homem” é a liberdade e uma das mais sagradas qualidades humanas. Berlin em seu artigo, no entanto, quer mostrar que existem outros valores, o que, de certa forma, impossibilitaria declarar que a liberdade, ou seja, a situação que permite ao homem fazer o que quiser seja a condição ideal do homem. Primeiro porque os homens vivem em sociedade, ponto não tão claro no pensamento de Rousseau e, por causa disso, são obrigados a criar regras de modo que não empreguem seu poder em demasia contra outrem, contrariando os fins de cada indivíduo. Como poderia um indivíduo ter, em sua essência, a liberdade, ao passo que não lhe é permitido fazer tudo o que desejar? Um segundo ponto destacado por Berlin é o fato de Rousseau justificar outra forma mais forte de coerção. Influenciado pelos calvinistas e sendo cidadão de Genebra, teria demonstrado profunda preocupação com o bem e o mal, a injustiça e a justiça, tendo sempre presente uma concepção que apresenta regras da vida correta e incorreta, assumindo normas de conduta. Contudo, diante de tais regras, como pode a liberdade ser compatível se enclausuram o homem? Para Rousseau, essas leis e normas de conduta não são convenções. A capacidade de escolher o caminho certo é algo inerente ao homem, ou seja, optar por leis absolutas que ele sabe que não deve se desviar, regras que contêm verdades sagradas, eternas e universais.

Se tivermos dois valores absolutos, a saber, a liberdade e as normas corretas, teremos, então, um paradoxo, enfatiza Berlin (2005, p. 58). Reduzir a liberdade seria o mesmo que matar a alma imortal do homem, ao passo que reduzir as regras é permitir que algo absolutamente perverso e errado seja confrontado com a origem sagrada das leis (natureza, consciência, Deus). Conforme a leitura de Berlin, nós não podemos fazer concessões quando falamos de valores absolutos. O problema, segundo Rousseau, portanto, é encontrar uma forma de associação pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça a si próprio e permaneça tão livre como anteriormente. Eis o problema que o *Do contrato social* procura solucionar:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. (ROUSSEAU, 1987, p. 32)

A resposta apresentada por Rousseau no *Do contrato social*, segundo os conceitos de Berlin (2005, p. 60) é bastante obscura e estranha. A

questão é como simultaneamente unir-nos a outras pessoas, fundando uma única forma de associação que tem de exercer certo grau de autoridade, de coerção, muito diferente de se ser inteiramente livre ou solidário num estado de natureza, e, ainda assim, continuarmos livres, ou seja, não obedecendo a essas mesmas pessoas? A resposta de Rousseau ao dilema talvez tenha sido mais impressionante ainda. No dilema liberdade/autoridade ambas não se opõem, pois não seriam dois valores absolutos, mas apenas um. Quanto mais autoridade temos, mais livres somos, mais controle teremos. A liberdade consiste em querer algo e não ser impedido, mas desde que o querer seja aquilo que satisfaça a sua natureza, ou seja, necessariamente o que é bom para si mesmo. Se sofrermos com a obtenção de um desejo, então, na verdade, não é o que realmente desejávamos. É livre não apenas quem deseja algo, mas aquele que sabe se este algo irá satisfazê-lo, e se o indivíduo sabe o que vai satisfazê-lo, ele próprio é dotado de razão, pois o que é verdade para um indivíduo racional, será igualmente para outros, segundo Rousseau. Bom, portanto, será aquilo que satisfaça, verdadeiramente, as exigências racionais de qualquer indivíduo. Para Rousseau, no ponto de vista de Berlin (2005, p. 63), ser natural é ser bom, e se todos os homens fossem naturais, todos seriam bons. Para Rousseau, a vontade de todos os membros do Estado é a vontade geral, ou seja, algo que penetra no ser mais profundo do homem e relaciona-se não menos com suas ações do que com suas vontades. Homens com a mesma capacidade de argumentação racional, desde que não sejam pervertidos, corrompidos, escravizados, que não estejam intimidados ou dominados por interesses egoístas, têm que desejar algo que seja igualmente bom para todos os outros homens na mesma condição, mas desde que sejam capazes de recuperar o estado de natureza inocente no qual os homens ainda não eram vítimas das paixões e desejos perigosos e perversos instigados pela civilização.

O que Berlin quer mostrar em seu artigo, no fundo, é que a ideia de homem natural idealizado por Rousseau é o oposto da sofisticação do seu tempo, desprezando, inclusive, as artes e as ciências. Para ele o homem bom é o rude, o selvagem, o agitado. Sofre com os intelectuais que sentem orgulho da inteligência, colocando-se acima do povo. O homem natural deveria possuir a sabedoria instintiva profunda, muito diferente do espaço corrompido das cidades. Em uma das mais controvertidas passagens, Berlin (2005, p. 65) chega a acusar Rousseau de ser o maior militante anti-intelectual da história, tendo como principais herdeiros Mussolini

e Hitler, fazendo dele o fundador do individualismo selvagem, do socialismo e do comunismo, do autoritarismo e do nacionalismo, do liberalismo democrático e do anarquismo, uma espécie de fundador do romantismo rebelde. Para Rousseau, nem os artistas nem os cientistas devem guiar a sociedade, mas apenas o homem que está em contato com a verdade alcançada na natureza apenas por quem vive uma vida simples. O seu raciocínio dedutivo seria, então, como uma camisa de força de lógica calvinista com efeito hipnótico.

Com um ponto de vista bastante radical, e ainda muito focado no *Do contrato social*, Berlin (2005, p. 67) afirma que o pensamento de Rousseau se resume, portanto, na misteriosa coincidência entre autoridade e liberdade. Para tornar os homens livres, mas ao mesmo tempo capazes de viver em sociedade e obedecendo a leis morais, seria preciso que eles desejassem apenas o que a lei ordenar. Desejarão não tanto por serem regras, mas por se simpatizarem delas. Se as regras foram criadas por nossa própria razão, a simples obediência ao que representa a expressão mais livre, mais intensa, mais espontânea da nossa própria natureza interior, as correntes deixam de ser correntes, ou seja, o homem que prende a si mesmo deixa de ser prisioneiro. O autocontrole, neste aspecto, é liberdade. Sem perceber, contudo, que seu foco é direcionado apenas para uma de suas obras, comprometendo seu ponto de vista, o artigo de Berlin descreve que, aos olhos de Rousseau, existe o bem comum de toda sociedade, presente no conceito de vontade geral iniciada por meio do *Do contrato social*, ou seja, um compromisso voluntário realizado pelos seres humanos com o objetivo de praticar apenas ações destinadas a conduzir à uma felicidade comum. A vontade geral é quase que uma “vontade personificada de uma vasta entidade superindividual, de algo chamado “o Estado”” (BERLIN, 2005, p. 69), no qual mergulhamos a nossa personalidade apenas para voltamos a descobri-la. Rousseau teria passado inexplicavelmente da ideia de um grupo de indivíduos com relações voluntárias e livres em si, cada um buscando o seu próprio bem, para a ideia de submissão a algo que somos nós próprios acreditando ardentemente na igualdade. Para ele, se as pessoas soubessem o que verdadeiramente desejam, buscariam o mesmo que ele procurava. Se os homens deixassem sua bondade natural brotar, desejariam apenas aquilo que é correto. O fato de não desejarem é porque não compreendem a sua própria natureza. Forçar um homem a ser livre é forçá-lo a comportar-se de uma

forma racional. Se não deseja um fim racional, aquilo que deseja é uma falsa liberdade.

O que Berlin quer salientar, entretanto, é que o argumento de Rousseau acerca da liberdade foi utilizado por todos os ditadores para justificar seus comportamentos. “*Os jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini, os Comunistas, utilizam todos esse mesmo método argumentativo, de afirmar que os homens não sabem o que verdadeiramente querem*” (BERLIN, 2005, p. 72). A partir da ideia de liberdade absoluta de Rousseau, chegaríamos, progressivamente, segundo ele, a ideia de despotismo absoluto. Para Berlin, apesar do pensamento de Rousseau ter causado o bem no sentido de ter salientado que sem liberdade, sem espontaneidade, nenhuma sociedade merece ser conservada, também foi responsável pelo mal de ter iniciado a mitologia do verdadeiro, em nome da qual nos é permitido forçar pessoas, utilizada por grandes estruturas tanto religiosas como políticas para justificar seus atos de coerção cruéis e injustos que não permitiam à razão questionar. Berlin (2005, p. 74) encerra destacando que Rousseau é mais responsável do que qualquer outro pensador, por ter inspirado tais atos injustos. Apesar de reivindicar o título de amante mais ardente e apaixonado da liberdade humana, em seu ponto de vista teria sido um dos mais funestos e formidáveis inimigos da liberdade em toda a história do pensamento moderno. A exemplo de Benjamin Constant, Berlin, ao tecer suas principais críticas à Rousseau não leva em conta nem a totalidade de suas obras, nem a complexidade de seus paradoxos e muito menos seus conflitos interiores.

Em sua obra *As origens da democracia totalitária*, Jacob Leib Talmon, professor de história moderna, argumentou que o pensamento de Rousseau pode ser melhor entendido como uma espécie de democracia totalitária. Conforme Talmon (1956, p. 41), enquanto que, para os materialistas a ordem natural é uma espécie de máquina pronta para ser descoberta, para Rousseau, por outro lado, quem cumpre esse fim é o Estado. Os materialistas somente mais tarde conseguiram enxergar o problema do indivíduo frente a ordem social em toda a sua amplitude, pois confiavam até então em um ajuste mútuo, o que impedia que reconhecessem a existência do problema da coerção. Segundo Rousseau, tal problema é de ordem fundamental e existe desde o princípio.

Talmon (1956, p. 42) afirma que, devido a prováveis problemas de ordem psicológica, Rousseau não sabia ao certo o que queria, se libertar da

natureza humana ou moralizá-la, se vivia só ou compartilharia da companhia dos outros homens. Não sabia ao certo se a companhia de outros homens fazia dele um homem melhor ou pior, mais feliz ou mais infeliz. Para ele, Rousseau teria sido uma das naturezas mais egocêntricas já testemunhadas, carregado de contradições, um solitário e anarquista, com objetivos de fazer despertar a natureza humana das ilusões das convenções sociais. Como admirador de Esparta e de Roma, Rousseau seria uma espécie de pregador da disciplina e da submissão do indivíduo à entidade coletiva. O segredo da sua dupla personalidade é que o homem disciplinador seria a realização do sonho de um paranóico atormentado. O *Do contrato social* seria uma espécie de sublimação do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Ele descrevia sua própria condição no *Emílio* quando abordava acerca da infelicidade do homem que, depois de deixar o estado de natureza se torna presa dos conflitos entre seus impulsos e os deveres da sociedade civilizada, sempre oscilando entre suas inclinações e seus deveres, nem inteiramente homem, nem inteiramente cidadão, nem bom para ele mesmo, nem bom para os demais, pois nunca estaria de acordo consigo mesmo. A única salvação possível proposta por Rousseau para tal agonia, destaca Talmon, seria “desnaturalizar o homem”, substituindo, em último caso, uma consciência própria por uma consciência coletiva, com o objetivo de criar cidadãos que optem somente pela vontade geral e, desse modo, busquem ser livres, ao invés de optar por uma entidade egoísta, atormentada por paixões escravizadoras. O fato é que Rousseau teria ficado obcecado com a ideia de que a concupiscência do homem seria a causa da degeneração moral e do mal social.

São diversos os exemplos da estranha combinação entre um mau ajuste psicológico com ideologias totalitárias, como no caso Rousseau, segundo Talmon (1956, p. 43). Em alguns casos, a impossibilidade de encontrar uma relação equilibrada entre os homens de igual natureza levava a buscar a solução em uma superioridade solitária de um ditador soberano que identificasse a si mesmo como uma espécie de doutrina absoluta, e para os que não concordassem não era considerado como diferença de opinião moral, mas, sim, um crime. Em períodos de grande tensão e de intensas lutas surgem qualidades secundárias, mas que, de outras maneiras, permaneceriam adormecidas, presentes na cabeça de homens de uma mentalidade neurótica peculiar.

Para Rousseau, é fundamental salvar a ideia de liberdade, ao mesmo tempo em que insistia com a questão da disciplina. Seu pensamento estava de certo modo dominado por uma ambiguidade altamente frutífera, e de certa forma, perigosa. Se, por um lado, o indivíduo obedece somente a sua vontade, por outro lado, é impulsionado a adaptar-se por critérios puramente objetivos que, no caso, seriam melhores e mais autênticos, entendido como a “voz do homem interior”, como Rousseau o denomina. Mesmo estando obrigado a obedecer o modelo externo, o homem não pode queixar-se de estar sendo coagido, pois ele foi criado principalmente para obedecer a si próprio, e sem dúvida será mais livre que antes, sendo que a liberdade é o triunfo do espírito sobre a natureza. A aceitação da obrigação moral repousa no *Do contrato social*, marcando o nascimento de uma personalidade humana e sua iniciação na liberdade. Cada exercício da vontade geral, segundo Talmon (1956, p. 44), constitui uma reafirmação da liberdade do homem.

O problema da vontade geral pode ser considerado a partir de dois pontos de vista: o da ética individual e o da legitimidade política. Rousseau, tendo Diderot como precursor, tentou solucionar o problema de conciliar a liberdade com um modelo absoluto externo. Para ambos parecia inadmissível que o indivíduo pudesse ser juiz supremo do que seria justo ou injusto, pois a vontade individual seria sempre duvidosa. Cabia tal papel à vontade geral, única capaz de levar em conta também à questão do bem. A vontade geral determinará a natureza e os limites de todos os nossos deveres e desejos, servindo para iluminar os homens. Qualquer coisa que pensemos ou desejamos será boa, grande e sublime, se estiver relacionada com os interesses coletivos.

Para Rousseau, a vontade geral seria como que uma verdade matemática, tendo, portanto, uma realidade objetiva que deverá ser desvendada pela mente humana. Ao ser descoberta, a mente humana não poderia deixar de aceitá-la. Dessa maneira, a vontade geral está dentro e fora de nós. Se o que está em questão está em conformidade com a vontade geral, o homem não precisará expressar suas preferências pessoais nem será pedido a sua aprovação. Para Talmon (1956, p. 45), o que se aplica ao indivíduo, também deve ser aplicado às pessoas.

Em último caso, a vontade geral chega a ser um problema de instrução e de moralidade. Embora possa ser o objetivo da vontade geral criar

harmonia e unanimidade, a aspiração da vida política, de acordo com Talmon em seu artigo, seria a de educar e preparar os homens para que desejem a vontade geral sem sentir a coação. O egoísmo humano deve ser arrancado na raiz e a natureza humana modificada. A vontade individual deve dar lugar ao coletivismo, o egoísmo à virtude, que é a conformidade da vontade individual com a vontade coletiva. O legislador deve, em outras palavras, dar ao homem novos recursos, mas que são impossíveis de serem utilizados sem a ajuda de outros homens. Como no caso dos materialistas, não é a própria expressão do indivíduo, nem o desenvolvimento de suas faculdades particulares, nem a realização de seu próprio modo de existência o que constitui a aspiração final, mas o abandono do indivíduo à entidade coletiva, assumindo o princípio de sua existência. A aspiração de Rousseau é criar um novo tipo de homem, uma criatura puramente política, sem lealdades particulares nem sociais, sem interesses parciais.

A vontade exteriorizada, é, pois, a encarnação da figura do soberano em Rousseau, equivalendo-se essencialmente à ordem harmônica natural. Tal princípio, ressalta Talmon (1956, p. 46), quando se une ao princípio de soberania popular, é o que dá origem à soberania totalitária em Rousseau, ou seja, o postulado, no plano da experiência especulativa do século XVIII, foi elevado à grande experiência coletiva. A síntese de Rousseau é a fórmula do paradoxo da liberdade na democracia totalitária, revelada em termos de vontade. Para que se torne uma realidade, a vontade geral deve ser aceita pelo povo, e se este não aceitar, deve ser educado para querer, pois está latente na vontade do povo, segundo Rousseau.

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo o corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois a essa condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores absurdos. (ROUSSEAU, 1987, p. 36).

Rousseau se vale das ideias democráticas e das premissas racionais para resolver o dilema. Segundo ele, a vontade geral poderia ser conhecida somente quando há o esforço manifesto de toda a totalidade do povo, e



não apenas de uma parte, por um corpo representativo. Os homens individualmente, como corpo puramente político e não como grupos, partidos ou corporações, na perspectiva de Talmon (1956, p. 47), deverão ser convocados para manifestar sua vontade. Tais condições têm como base a premissa de que aja apenas um conceito comum de cidadania que todos participem, quando cada um seja capaz de dispor-se de si mesmo, de seus interesses particulares e de sua lealdade a qualquer grupo que seja. Os homens, como seres racionais, podem chegar às mesmas conclusões, pois sabem de suas paixões e de seus interesses particulares, e deixam de depender de modelos imaginários que obscurecem seu juízo. Somente quando todos atuam juntos, como uma assembleia, é possível que a natureza do homem como cidadão entre em ação. Um desejo não chega a ser geral por ser desejado por todos, mas somente quando o que se quer seja conforme a vontade objetiva.

O objetivo de Talmon é destacar que não se concebe aqui a soberania como um jogo de interesses, nem como equilíbrio de pontos de vista, mas que significa a ratificação da verdade, a própria identificação por parte dos que exercem a soberania com algum interesse geral que se presume ser a fonte de todos os interesses individuais idênticos. Os partidos políticos não se consideram como veículos de correntes de opiniões, mas como representantes de interesses particulares, em contradição com o interesse geral, que se considera como algo quase tangível. É de suma importância dar conta de que, o que hoje se considera como algo inseparável da democracia, a saber, a diversidade de pontos de vista e interesses, estava longe de ser considerado como essencial pelos pais da democracia do século XVIII, declara Talmon (1956, p. 48). Seus postulados originais foram a unidade e a unanimidade. A afirmação do princípio de diversidade veio mais tarde, quando os pressupostos totalitários do princípio de homogeneidade se fizeram presentes na ditadura jacobina.

A esperança na unanimidade permaneceu apenas em uma época em que, começando com a ideia de uma ordem natural, se declarava guerra a todos os privilégios e desigualdades. A verdadeira concepção de nação do século XVIII como oposição ao Estado implicou em uma entidade homogênea. Ingênuos e sem experiência quanto a uma elaboração do conceito de democracia, os teóricos em vésperas de uma Revolução foram incapazes de considerar os esforços, conflitos e

lutas de um regime democrático. Merecem destaque os fisiocratas<sup>4</sup>, ressalta Talmon (1956, p. 48), para a questão da democracia totalitária devido à semelhança de ideias, apesar da aparente diferença, pois oferecem uma síntese assombrosa acerca do liberalismo econômico e do absolutismo político, ambos baseados no postulado de harmonia natural. Embora defendessem que, na esfera econômica, o jogo livre dos interesses econômicos individuais e das profissões estaria em harmonia, tinham consciência do conflito de interesses existentes no campo da política. Desse ponto de vista, tais tensões eram o maior obstáculo para a harmonia social.

Para os fisiocratas, as instituições parlamentares, a separação e o equilíbrio de poderes eram caminhos intransitáveis para a harmonia social. Os vários interesses seriam juízes de suas próprias causas. O choque entre eles mesmos paralisaria o Estado. Deste modo, os fisiocratas rechaçaram o equilíbrio de poderes, alegando que se um dos poderes é mais forte, então não há um verdadeiro equilíbrio. Se as forças forem as mesmas, mas as direções forem distintas, o resultado seria uma total inação. O objeto da legislação não é levar a cabo um equilíbrio nem um compromisso, mas atuar segundo uma evidência absoluta, que, segundo os fisiocratas, é uma coisa real cuja ação nada tem a ver com os interesses parciais. A autoridade atuando sobre tais evidências deve ser uma autoridade soberana para todos os indivíduos e acima de todos os interesses particulares, em que todos os cidadãos de diferentes ordens concordam entre si. Os fisiocratas professavam uma fé tão grande no poder de tal evidência para produzir a conduta racional que se negaram a admitir a possibilidade de que a monarquia absoluta poderia abusar de sua autoridade. Acreditaram em um monarca absoluto que atuava segundo uma estrita evidência, e no indivíduo isolado. Tais fatores representaram o interesse geral, enquanto que os interesses parciais intermediários falsificavam a evidência e extraviavam o homem de seu próprio caminho.

Diante disso, Talmon (1956, p. 50) afirma que Rousseau coloca o povo no lugar do déspota fisiocrata ilustrado, pois ele também considerava que os interesses particulares são os maiores inimigos da harmonia social, onde os indivíduos não passam de meros veículos de uniformidade. Pode-se dizer sem

---

<sup>4</sup> Fisiocracia: Escola econômica fundada na doutrina do francês Quesnay (1694-1774), a qual constitui, no século XVIII, uma reação ao mercantilismo. Considerava a terra a única fonte da riqueza pública e da prosperidade nacional e combatia qualquer interferência nas relações econômicas, as quais devem ser governadas livremente pelas leis naturais. (Disponível em: [www.michaelis.com.br](http://www.michaelis.com.br). Acesso em 27/01/2014).

exagero que tal atitude aponta para uma sociedade sem classes sociais, condicionada a uma esperança vaga de que, em algum momento, se alcançara a eliminação intensiva das diferenças e desigualdades, chegando, então, a unanimidade. Não que esta seja forçada, mas, sim, de uma forma que torne mais extremadas as formas de aplicação da soberania popular por meio de procedimentos democráticos, tornando-a cada vez mais segura.

A exemplo dos fisiocratas, Talmon acredita que Rousseau rechaçou qualquer intenção de dividir a soberania. Se somente há uma vontade, a soberania não pode estar dividida. No lugar de uma monarquia absoluta, Rousseau coloca o povo. É o povo como um todo que deverá exercer o poder soberano e não um corpo representativo. Como qualquer outra corporação, assim também ocorre com a assembleia, que atende apenas a interesses particulares. Justamente no fundamento autêntico do princípio de uma democracia indivisível e na esperança em uma unanimidade no ponto de vista de Rousseau é que Talmon afirma estar implicada a ditadura, como já demonstrou a história por diversas vezes. Se, ao mesmo tempo, o que se pretende é a unanimidade na convocação constante do povo como um todo e não por meio de um corpo representativo, não tem como escapar de uma ditadura. Segundo Rousseau, as perguntas dirigidas ao povo devem ter respostas tão evidentes que se houver uma contestação diferente, deverá parecer uma traição ou uma perversão. Se o que se deseja é a unanimidade, ela deve ser alcançada pela ameaça. Para Talmon foi isso que os jacobinos e demais formas de expressão direta da vontade do povo leram em Rousseau.

Rousseau demonstrou claramente, segundo Talmon (1956, p. 51), a estreita relação entre soberania popular tomada ao pé da letra e o totalitarismo. Normalmente se entende que a ditadura surge e se mantém a partir da indiferença do povo e pela falta de vigilância democrática. Rousseau insiste muito que a participação do povo deve ser ativa e sem descanso de cada cidadão nos assuntos do Estado. Quando isso não acontece, ou seja, o cidadão permanece na indiferença, o Estado está a caminho da ruína. Intuitivamente, Rousseau experimenta a emoção da união do povo com o objetivo de legislar e dar forma ao bem comum. A República está em um estado de nascimento. Em uma época pré-democrática, Rousseau não podia conceber que uma criação deliberada dos homens pudesse chegar a transformar-se em Leviatã. Rousseau não poderia imaginar que a total absorção emotiva do esforço político coletivo empregada conscientemente para matar todo o

individual e íntimo, que a excitação da vontade reunida pudessem exercer uma pressão tão tirânica e que a extensão do campo da política a todas as esferas do interesse e esforço humanos, sem deixar nenhum espaço para o processo da atividade casual e empírica, fora o caminho mais curto ao totalitarismo. A liberdade está mais a salvo em países onde a política não é considerada tão importante e onde há vários planos para a atividade privada e coletiva na política, embora a democracia popular não seja tão direta como nos países onde o povo se reúne permanentemente. A verdade é que, embora todos pareçam querer formar uma vontade geral com sentimentos de orgulho e dever, estão, de fato, aceitando e autorizando algo que é apresentado como a única verdade, enquanto creem que é uma livre escolha. É justamente isso que está implicado no pensamento de Rousseau, ou seja, o povo aspirando a vontade geral. O sentimento coletivo está sujeito a fadiga emotiva, dando lugar a uma conduta apática e mecânica.

Talmon (1956, p. 52) avalia que Rousseau é muito relutante em reconhecer a vontade da maioria ou a vontade de todos como vontade geral. Não oferece nenhuma explicação de como os sinais da vontade geral possam ser reconhecidos. A vontade do povo não é a expressão da vontade geral. A multidão cega não sabe o que quer nem o que é de seu interesse. Renunciando a si mesmo, o povo sempre desejará o bem, mas se seguir impulsos particulares, nunca se saberá a origem desse bem. A vontade geral sempre tem razão, porém o juízo que guia não está sempre bem informado.

A vontade geral, na concepção de Talmon (1956, p. 52), assume, assim, um caráter de finalidade, definida em termos de ideologia político-social, como uma única aspiração verdadeira a que estamos obrigados a aceitar, mesmo podendo não querê-la. Neste caso, a ideia de um povo fica restrita aos que se identificam com a vontade geral e os interesses coletivos. Os que estão fora não são realmente pertencentes à nação, são como que estrangeiros. A ideia de que a nação ainda é uma nação jovem, segundo o *Do contrato social*, dá carta branca aos que querem representar a verdadeira vontade, para atuar em favor do povo, sem fazer nenhuma referência à vontade real do povo. Ora, isto, como já foi demonstrado, pode expressar de duas formas o melhor para o referido projeto: primeiro, a revolução, e segundo, o esforço para manter a vontade geral. Aqueles que sentem que são o verdadeiro povo se levantam contra o sistema e os homens no poder que não são do povo. O estabelecimento de um comitê revolucionário anula não

somente o corpo parlamentar representativo, que é sempre, segundo Rousseau, um atentado manifesto contra a soberania popular, mas também todas as leis e instituições existentes. No momento em que o povo está legitimamente reunido como um corpo soberano, a jurisdição do governo se encerra, o poder executivo é suspenso, e a pessoa mais insignificante torna-se um cidadão tão sagrado e inviolável como a pessoa do primeiro magistrado, porque na presença das pessoas representadas, os representantes não existem mais. O verdadeiro legislador é o povo, que, no caso, deveria observar todo o panorama sem influências ou paixões particulares. O povo, então, é preparado para desejar a vontade geral, eliminando influências que não estão identificadas com a vontade geral, criando um novo tipo de homem com uma nova mentalidade, novos valores, um novo tipo de sensibilidade, livre dos instintos e maus hábitos prejudiciais. Dirigir a máquina do governo e mesclar as classes sociais não é o bastante. É a própria natureza humana que deve ser dirigida, de acordo com a terminologia do século XVIII, produzindo homens virtuosos. Rousseau representa, portanto, segundo Talmon, (1956, p. 54) uma das formas mais articuladas do espírito revolucionário. O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* expressa a sensibilidade de uma sociedade ferida que se extraviou e o *Do contrato social*, por sua vez, postula um sistema social legítimo, um anúncio da grandeza humana.



## CAPÍTULO II

### O DÉFICIT NO ASPECTO DO DIREITO SUBJETIVO E OS DESAFIOS DE UMA SOCIEDADE PÓS-MODERNA HETEROGÊNEA

Habermas, filósofo alemão, um dos maiores críticos da sociedade contemporânea, cresceu na Alemanha sob o regime nazista. Com a experiência de um regime totalitário, após concluir seu doutorado em 1954, estudou com membros da famosa Escola de Frankfurt, entre os quais se destacaram Horkheimer e Adorno. Mesmo após a sua aposentadoria, assumiu um papel ativo na esfera pública entrando em debates de ampla relevância para a sociedade, entre os quais destacam-se os comentários relevantes acerca da filosofia política de Rousseau na perspectiva de uma sociedade complexa. Para Habermas, a sociedade é dependente de uma crítica às suas próprias tradições.

O problema tratado por Habermas, a partir de Rousseau, é a tentativa de compatibilizar direitos humanos e a soberania popular, dando ênfase ao déficit no aspecto do direito subjetivo. Delamar (2012, p. 58), no entanto, destaca que Habermas nutre simpatias teóricas por Rousseau, provocando, com isso, consideráveis dificuldades na correlação entre os dois pensadores no campo da política. O *Do Contrato Social* de Rousseau seria uma espécie de ato de socialização que transforma o homem no cidadão pela alienação total, ou seja, numa condição de igualdade para todos, que implicaria, para Habermas, em uma espécie de conversão do ser humano de homem natural para cidadão virtuoso, realizada por meio da lei jurídica.

Segundo Habermas, “*o nexa entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um modo de exercício de autonomia política, que é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade, não através de normas gerais*” (HABERMAS, 1997, p. 137). Sobre a teoria de Rousseau, Habermas destaca:

(Rousseau) não pode explicar a possibilidade de uma mediação entre a requerida orientação pelo bem comum dos cidadãos e os interesses sociais diferenciados das pessoas privadas, ou melhor, não sabe dizer como é possível mediar, sem repressão, entre a vontade comum, construída normativamente, e o arbítrio dos sujeitos singulares. (HABERMAS, 1997, p. 137).

Para Habermas, a sociedade depende principalmente da nossa capacidade de criticar e pensar coletivamente sobre as nossas próprias tradições. A razão, portanto, está no centro das nossas comunicações cotidianas, pois continuamente queremos justificar nossas ações. Por isso ele fala em “razão comunicativa”, que não trata de descobrir verdades abstratas, mas de refletir acerca da necessidade que temos de nos justificar uns aos outros. Habermas conclui que há uma espécie de ligação entre a chamada razão comunicativa com o que ele denominou de “esfera pública”. Na cultura moderna do século XVIII, que em grande parte era “representativa”, em que as classes dominantes procuravam representar a si mesmas e aos seus súditos com demonstrações de poder que não exigiam justificativas, surgiu uma variedade de espaços públicos fora do controle do Estado. Nesta, os indivíduos reuniam-se para debates ponderados, ampliando, então, o espaço da esfera pública, abrindo para questionamentos cada vez mais intensos da autoridade representativa do Estado. A chamada “esfera pública” tornou-se uma espécie de “terceiro espaço” moderador entre a esfera privada e o espaço ocupado pelo Estado, abrindo mais oportunidades para reconhecer que temos interesses em comum com outros indivíduos, mas que, de certa forma, o Estado pode falhar em alguns aspectos, levando a questionamentos das ações do Estado sobre os indivíduos. Conforme Habermas, a ampliação da esfera pública ajudou a desencadear a Revolução Francesa em 1789, levando a um crescimento das instituições políticas democraticamente eleitas.

## 2.1 A IMPORTÂNCIA DO DIREITO SUBJETIVO

Em *Direito e democracia*, Habermas apresenta uma linha de pensamento que permite pôr em questão a tentativa de compatibilizar direitos humanos e soberania popular, a partir de Rousseau. Delamar (2012, p. 57) destaca que tais determinações disputam o legado justificatório da modernidade, após à dissolução das formas de vida tradicionais pré-modernas, no pensamento de Habermas. Mesmo deixando claro que “... as diferenças internacionais da história da recepção nada revelam sobre a verdade de uma tese”, pois “a mesma tese adquire sentidos diferentes em contextos distintos” (HABERMAS, 1997, p. 250), o objetivo de Habermas é apresentar a sua própria solução para o referido problema, ou seja, o fato de que Rousseau não concebera um papel realmente importante para o direito



subjetivo na resolução da tese. É importante destacar que o objetivo de Habermas não é buscar controvérsias históricas na questão, mas sim, se ela contém aspectos que podem ser aproveitados ou se ela contém informações que poderiam contribuir para a nossa orientação.

Habermas (1997, p. 249) salienta que o estado democrático de direitos é a única atualidade da Revolução Francesa. A democracia e o direito, segundo ele, formam o núcleo universalista do Estado constitucional, que manteve vitalidade e força explosivas, tanto em nações europeias, como em países do terceiro mundo. Tal mudança de identidade atribui ao patriotismo constitucional um novo significado. A França é, portanto, o país que descobre a cultura democrática através da revolução e que revela ao mundo uma das consciências mais fundamentais do agir histórico.

Nossa consciência acerca da situação revela duas coisas: continuamos a apelar para a vontade de ação e para a orientação política e moral daqueles que pretendem modificar a ordem existente; ao mesmo tempo, porém, perdemos a esperança na possibilidade de modificação das circunstâncias através da revolução (HABERMAS, 1997, p. 253).

A consciência revolucionária é o berço de uma nova mentalidade e de um novo conceito de prática política, de acordo com Habermas (1997, p. 253). Tais ideias modernas rompem com tradicionalismos de continuidade tidos como naturais. A prática política se coloca à luz da autodeterminação e a legitimação do poder político por meio do discurso racional. Sob tais aspectos, um conceito pós-metafísico de política, radicalmente intramundana, forma a consciência da população agora móvel. Por outro lado, tal compreensão de política teria enfraquecido os ideais de autoridade da Revolução.

Primeiramente, a consciência revolucionária é expressa pela convicção de que é possível um novo começo, ou seja, adquirir uma consciência histórica modificada ao romper com a tradição, abrindo-se a um tratamento reflexivo de tradições culturais e instituições sociais. De acordo com os critérios de Habermas (1997, p. 254) a modernização seria justamente uma espécie de aceleração de acontecimentos abertos a intervenções coletivas na busca por um objetivo. A geração presente se sente responsável pela do futuro quando as do passado perdem sua obrigatoriedade. Com o futuro ampliado em possibilidades, a atualidade

é predominante diante das normas vigentes. A confiança enfática brota na expectativa de um futuro melhor não mais depositado na esperança de uma consciência revolucionária, pois as tradições passam agora pelo crivo da reflexão, onde o enfoque hipotético aplicado sobre as instituições e tradições existentes passou a ser algo normal. A própria revolução passou a ter enfoque de tradição com suas conquistas, mas também decepções. A Revolução visa mais revolução, ou seja, uma dinâmica autodestruidora apoiada no conceito de progresso, olhando para o futuro sem considerar as vítimas do passado.

No segundo ponto, a consciência revolucionária estabelece a convicção de que todos os indivíduos emancipados têm que ser autores de seu destino, ou seja, possuem o poder de decidir sobre as regras e o modo de sua convivência, produzindo, com isso, seu próprio contexto vital. Tal prática, segundo Habermas (1997, p. 255), é conhecida como prática cooperativa centrada na formação política consciente da vontade. Uma expressão da confirmação da liberdade que resulta simultaneamente da subjetividade do indivíduo e da soberania do povo, princípios individualistas e coletivistas, privilegiando o indivíduo e a nação. A liberdade política é vista como a liberdade de um sujeito que se determina e se realiza a si mesmo. Autonomia e auto realização são conceitos chaves na produção e reprodução de uma vida digna para o homem. Por outro lado, tal conceito perdeu também o seu brilho e sua força motivadora, devido ao penoso caminho de institucionalização jurídica da participação igualitária de todas as pessoas na formação política da vontade, tornando manifestas as contradições no conceito de soberania popular. O povo (Estado) não forma um sujeito com consciência e vontade e, enquanto povo, não é capaz de agir e decidir como um todo. Em sociedades complexas a autoridade política se despersonalizou, os obstáculos não são mais genuinamente políticos no processo de democratização. Antigamente a democracia era imposta contra o despotismo do rei, nobreza ou clero apenas.

No terceiro ponto, Habermas (1997, p. 256) advoga que a consciência revolucionária afirmara que o exercício da autoridade política não pode ser legitimado religiosamente (poder divino), ou metafisicamente (direito natural), pois uma política profana tem que ser justificada apenas pela razão ou elementos pós-metafísicos. As doutrinas do direito natural racional ofereceram-se para desempenhar a tarefa ao transportar o conceito aristotélico de política (poder de livres e iguais sobre si mesmos) para a categoria do sujeito, fazendo jus a uma

compreensão individualista da liberdade e universalista de justiça, entendendo, então, a prática revolucionária como uma realização dos direitos humanos. A revolução tinha surgido como princípio da razão prática. Tal intelectualismo, todavia, despertou suspeitas. A formação política da vontade como algo imediatamente teorizável, orientada por uma moral consentida poderia trazer consequências desagradáveis para a teoria da democracia e devastadoras para a prática política. Essa teoria deveria resolver a tensão entre formação soberana da vontade e noção apodítica da razão, ao passo que a prática tem de haver-se com o falso endeusamento da razão, traduzidos no culto do ser supremo e nos emblemas da Revolução Francesa. A dialética dos oradores foi desenvolvida na base da razão autoritária, acima de qualquer entendimento concreto. O poder na palavra foi denunciado como dominação dos oradores intelectuais que usam o consenso como adorno.

A Revolução Francesa não forma mais uma consciência revolucionária, segundo Habermas (1997, p. 257), mas há indícios que sua dinâmica cultural não se esgotou, pois somente hoje ela conseguiu produzir as condições para um ativismo cultural despido dos privilégios da formação e capaz de se esquivar das intromissões administrativas. O pluralismo multifacetado que rompe as barreiras de classes opõe-se a uma auto compreensão revolucionária de uma nação mais ou menos homogênea. Os intercâmbios sociais nos centros urbanos são formados por expressões socialmente difusas e estilos de vida individualizados. A fisionomia ambígua é difícil de decifrar. Habermas restringe-se, então, em buscar argumentos normativos com o objetivo de descobrir como uma República Democrática radical em geral, desenvolvida não mais como herdeiros felizes, mas com a consciência de uma revolução permanente e diária e com ressonância na cultura política deveria ser pensada. Não uma continuação da Revolução com outros meios, mas ela traz inscrita a tristeza pelo fracasso de um projeto que não pode ser abandonado, explicados pelo fato de que os projetos revolucionários ultrapassam a própria revolução, resistindo aos seus próprios conceitos. Os princípios da constituição não lançarão raízes em nossa sensibilidade, a não ser depois que a razão tiver tomado consciência dos seus conteúdos orientadores, que apontem para o futuro.

Para que o Estado democrático de Direito obtenha um sentido normativo capaz de apontar para além do elemento jurídico, ele tem que assumir a forma de um projeto histórico, uma força explosiva, porém estruturadora. Na visão da teoria política, a história se transforma em um laboratório de argumentos. A Revolução Francesa, inclusive, forma uma cadeia de eventos trabalhados com argumentos, elaborada pelos discursos do direito racional, deixando vestígios nas ideologias políticas dos séculos XIX e XX. (HABERMAS, 1997, p. 258)

A dialética entre liberalismo e democracia radical, intensificada pela Revolução Francesa, explodiu em todo mundo, na concepção de Habermas (1997, p. 258). Uma disputa de como pode se dar a igualdade combinada com a liberdade, unidade com pluralidade, direito da maioria com a minoria. Para os liberais, se deu no início da institucionalização jurídica de liberdades iguais entendidas como direitos subjetivos, pois, para eles, os direitos humanos gozam de um primado normativo em relação à democracia e à constituição, que divide os poderes e tem o primado em relação à vontade do legislador democrático. Os igualitaristas, no entanto, entendem a prática coletiva dos sujeitos livres e iguais como formação soberana da vontade. Para eles, os direitos humanos são como manifestação da vontade soberana do povo, ao passo que a constituição nasce da vontade esclarecida do legislador democrático. A constelação inicial é dada por Rousseau na resposta a Locke, pois para Rousseau, precursor da revolução francesa, a liberdade é compreendida como autonomia do povo e como participação de todos na prática da auto legislação. Habermas (1997, p. 259) ressalta que Kant, filósofo contemporâneo da Revolução Francesa, que confessara ter sido corrigido por Rousseau, diz que o poder legislador só pode ser o da vontade reunida do povo, pois uma vez que dele deve sair todo o direito, esse poder não pode ser injusto com ninguém. Quando alguém dispõe de algo contra outro pode cometer injustiça, mas não quando se dispõe algo sobre si mesmo. Portanto, somente a vontade unida e consensual de todos pode ser legisladora, na medida em que cada um decida sobre todos e todos sobre cada um, e somente a vontade popular geral unida pode ser legisladora.

Para Habermas, é estabelecido um vínculo entre razão prática e vontade soberana, direitos humanos e democracia. Para que a razão legisladora do poder não se anteponha mais à vontade soberana do povo (como em Locke), situando os direitos humanos num estado natural fictício, atribuiu-se uma estrutura racional à própria autonomia da prática de legislação. Uma vez que a vontade unida

dos cidadãos só pode manifestar-se na forma de leis abstratas e gerais, é forçada a uma operação que excluem todos os interesses não generalizáveis, admitindo apenas normatizações que garantam a todos iguais liberdades. O exercício da soberania popular garante, pois, os direitos humanos. Os críticos argumentam que a ficção da vontade unificada só pode ser concretizada mascarando ou suprimindo a heterogeneidade das vontades individuais. Rousseau imaginara a constituição do soberano popular como um ato de socialização, em que os indivíduos particulares se transformam em cidadãos orientados pelo bem comum. Estes, ainda, se transformariam em membros de um corpo coletivo, constituindo o sujeito de uma prática de legislação que se distanciou dos interesses particulares, apenas submetidos às leis. A sobrecarga moral do cidadão virtuoso lança uma extensa sombra sobre todas as modalidades do pensamento de Rousseau. A adoção das virtudes republicanas só é realista para uma comunidade que possui um consenso normativo assegurado previamente através da tradição e do ethos<sup>5</sup>. Diz Rousseau:

Ora, quanto menos se relacionarem as vontades particulares com a vontade geral, isto é, os costumes com as leis, tanto mais deverá a força repressora aumentar. Conclui-se, pois, que o governo, para ser bom, deve ser relativamente mais forte, na medida em que o povo for mais numeroso. (ROUSSEAU, 1997, p. 76).

Desse modo, as objeções liberais contra Rousseau podem apoiar-se no próprio Rousseau: as sociedades modernas não são homogêneas. Habermas (1997, p. 260), entretanto, afirma que os oponentes sublinham a variedade de interesses a serem satisfeitos e o pluralismo de opiniões a ser submetido a um consenso da maioria. Na crítica à “tirania da maioria”, o liberalismo clássico entende a soberania do povo como um princípio de igualdade a ser limitado. É o medo do indivíduo que teme ser suplantado pelo cidadão. Se a constituição do Estado de Direito não impor limites à democracia popular, as liberdades pré-políticas do indivíduo correm perigo. A teoria sofre, no entanto, um retrocesso. Neste caso, a razão prática que se incorpora na constituição entra novamente em conflito com a vontade soberana das massas, retornando o problema que Rousseau tentou resolver por meio do conceito de auto legislação. Por isso, um liberalismo esclarecido democraticamente tem que manter a intenção de Rousseau. A crítica,

---

<sup>5</sup> Ethos é uma expressão usada para descrever o conjunto de hábitos ou crenças que definem uma comunidade ou nação.

neste caso, não desemboca numa limitação, mas numa reinterpretação no princípio da soberania do povo, que pode manifestar-se apenas sob condições discursivas de um processo diferenciado de formação da opinião e da vontade. Habermas cita Julius Fröbel, um democrata alemão que, em 1859, desenvolveu a ideia de uma vontade geral pensada de modo não utilitarista formada através da vontade livre de todos por meio da discussão e do consenso.

Nós queremos a república social, isto é, o Estado no qual se reconhece a felicidade, a liberdade e a dignidade de cada um, em particular como fim comum de todos e no qual a perfeição do direito e do poder da sociedade resulta do entendimento e do acordo de todos os seus membros. (FRÖBEL, 1848 apud Habermas, 1957, p. 261).

Um ano antes, ele já tinha proposto a ligação do princípio da livre discussão ao princípio da maioria, atribuindo ao discurso público o papel que Rousseau tinha atribuído à força universalizadora da simples forma da lei. Fröbel recorre às condições comunicacionais sob as quais é possível combinar a formação da opinião orientada pela verdade com uma formação majoritária da vontade, mantendo, ao mesmo tempo, o conceito de autonomia de Rousseau, ou seja, uma lei só existe para aquele que a fez ou que anuiu a ela. Para todos os outros ela não passa de um mandamento ou de uma ordem. Por isso, as leis exigem o assentimento fundamentado de todos. O legislador democrático resolve com a maioria, caso mantiver uma relação interna com a busca da verdade. O discurso público deve mediar razão e vontade, entre formação da opinião de todos e formação majoritária da vontade dos representantes do povo. Para se obter uma decisão da maioria é necessário que o conteúdo venha de um resultado racionalmente motivado, mesmo que falível, de uma discussão provisoriamente encerrada. Fröbel interpreta a decisão da maioria como acordo condicionado, onde a minoria aceita a prática orientada pela decisão da maioria. Para Habermas, o que Fröbel afirma é que não se exige da minoria que, ao abdicar de sua vontade, considere sua própria opinião errônea, nem se exige que ela abandone seu objetivo. O que exige, ao contrário, é que ela renuncie provisoriamente à aplicação prática de sua convicção até conseguir impor seus argumentos e conseguir o número necessário de votos.

A tensão normativa entre igualdade e liberdade, na concepção de Fröbel, segundo Habermas (1997, p. 262), pode ser aliviada a partir do momento em que se abandona a interpretação concretista do princípio de soberania do povo. Ele não segue o caminho de Rousseau que toma a razão prática na simples forma de uma lei geral e a impõe à vontade soberana de uma coletividade, mas, evitando cair numa desvalorização normativa do pluralismo, Fröbel a ancora num procedimento de formação da opinião e da vontade ao determinar quando uma vontade política não identificada com a razão tem a seu favor a suposição da razão. O mediador entre razão e vontade, segundo Fröbel, é o discurso público, ligando os princípios da “igual validade da vontade pessoal de todos” com o da “redução do erro pelo caminho da convicção”, impondo-se por meio dos discursos públicos contra maiorias tirânicas. Fröbel postula um alto nível de educação para todos e a liberdade na formação do povo, para manifestações de opinião. Devem, segundo ele, existir “partidos” (maioria dos votos) e não “seitas”.

O partido pretende validar o seu objetivo particular dentro do Estado, ao passo que a seita pretende superar o Estado através do seu objetivo particular. O partido deseja chegar ao poder no Estado, enquanto a seita procura submeter o Estado à sua própria forma de vida. Ao chegar ao poder no Estado, o partido tende a dissolver-se nele; a seita, ao invés disso, procura chegar ao poder dissolvendo o Estado em si mesma. Os partidos representam o núcleo organizatório de um público de cidadãos, que discute, por meio de diversos canais, que decide com maioria e que assume o lugar do soberano, enquanto que, em Rousseau, o soberano incorporava o poder e o monopólio legal do poder. O público de Fröbel não é mais um corpo, mas um processo de formação da opinião por vários canais. Ele substitui o poder através do entendimento e é capaz de motivar racionalmente decisões majoritárias. Na esfera pública, para Fröbel, os partidos e suas disputas estão destinados a perpetuar o ato do *Do contrato Social* de Rousseau na forma de uma “Revolução legal e permanente”. De modo rigorosamente pós-metafísico, os princípios de Fröbel não configuram mais “direitos naturais” e, sim, o procedimento da formação da opinião e da vontade, as quais asseguram liberdades iguais através de direitos gerais de participação e de comunicação.

Através do contrato constitucional, os partidos aceitam que suas opiniões passem antes por uma livre discussão e renunciam à adoção de qualquer teoria que não tenha a seu favor a maioria dos membros do Estado. Ora, assumindo

o contrato constitucional, os partidos concordam nos seguintes pontos: que a unidade do fim deve ser garantida através da maioria dos simpatizantes da teoria; que a propaganda da teoria deve ser deixada a cada um em particular; que se deve continuar formando a constituição e a legislação levando em conta o resultado de todos os esforços individuais que surgem nas votações. Observa Habermas:

Os direitos humanos não concorrem com a soberania do povo; pois eles se identificam com as condições constitutivas de uma prática de formação pública e discursiva da vontade, que se limita a si mesma. A partir daí, a divisão dos poderes se explica pela lógica da aplicação e da realização controlada das leis que surgiram por esse caminho. (HABERMAS, 1997, p. 264).

## 2.2 CONTROVÉRSIA ENTRE SOCIALISMO E LIBERALISMO NA SOCIEDADE COMPLEXA

Segundo Habermas (1997, p. 264), o discurso sobre liberdade e igualdade esteve presente também na Revolução Francesa. Para alguns, o formalismo de leis seria uma espécie de “tirania legal”; outros lamentam que a igualdade das leis tenha se dirigido contra os pobres; outros ainda criticaram a institucionalização das liberdades iguais em nome de uma satisfação equitativa das necessidades de cada um. A discussão, entretanto, somente adquiriu contornos claros na primeira fase do socialismo. No século XVIII, injustiças sociais tinham como alvo consequências políticas. O lugar das desigualdades resultantes de privilégios políticos foi ocupado pelas que se desenvolveram no quadro da institucionalização jurídica privada de liberdades iguais. Trata-se, agora, das consequências sociais da distribuição desigual de um poder exercido de modo apolítico.

Habermas destaca que Marx e Engels ampliam o conceito do político ao denunciarem pelos argumentos da economia política a ordem jurídica burguesa como expressão jurídica de condições de produção injustas. O que está à disposição não é apenas a organização do Estado, mas a estruturação da sociedade em seu todo. Tal mudança faz surgir um nexo entre estrutura de classes e sistema jurídico, viabilizando a crítica ao formalismo jurídico que permite a desigualdade de direitos, os quais passam a ser iguais apenas no teor, deslocando a visão sobre o problema da formação política da vontade resultante da formação social da vontade.



As questões envolvendo a teoria da democracia foram, contudo, deixadas de lado, recusando globalmente o formalismo jurídico e a esfera do direito como um todo.

Segundo Habermas (1997, p. 265), a impressão é que leram Rousseau com os olhos de Aristóteles, que não tomaram conhecimento do universalismo iluminista e que interpretaram, de modo demasiado concretista, a ideia de uma sociedade libertada. Entenderam o socialismo como uma figura historicamente privilegiada e não como um conjunto de condições necessárias para formas de vida emancipadas, sobre as quais os próprios envolvidos e afetados têm de entender-se. A ampliação do conceito de política não se apoiou numa compreensão mais profunda dos modos de funcionamento, das formas de comunicação e das condições de institucionalização de uma forma igualitária da vontade. Os primeiros socialistas esperavam que, uma vez instaurada a produção correta, as formas de convivência entre trabalhadores livremente associados decorreria normalmente por si mesmas. Essa ideia de auto administração dos trabalhadores fracassou quando se deparou com a complexidade das sociedades desenvolvidas e funcionalmente diferenciadas. Para Habermas, os socialistas não conseguiram preencher o lugar da teoria política inexistente. As consequências práticas desse déficit não tardaram a se manifestar no socialismo burocrático, apoiada numa vanguarda política calcificada.

A relação entre a ideia de reforma e o liberalismo de esquerda repousa no objetivo comum da universalização dos direitos civis, de acordo com Habermas (1997, p. 266), no Estado do bem-estar social. A participação política e os direitos de participação social devem propiciar à massa da população a oportunidade de viver em segurança, justiça social e bem estar crescente. Os partidos que chegaram ao governo devem usar as alavancas do poder administrativo para alcançar tal objetivo, por meio de um crescimento capitalista disciplinado e cultivado. Com os partidos, a formação política da vontade desloca-se para um sistema político que adquire autonomia na medida em que consegue extrair a lealdade das massas da esfera pública. Desse modo, o estado social bem sucedido consiste numa democracia de massas que passa a assumir feições de um processo de legitimação regulado administrativamente. Em outro nível, temos a resignação, que aceita a renúncia e o escândalo de um “destino natural” imposto pelo mercado de trabalho.

Na concepção de Habermas (1997, p. 267), as formas de organização ou tipos de associações voluntárias são muito importantes. As interações simples devem condensar-se numa prática intersubjetiva de decisão e de consulta, suficientes para manter outras instituições em fase inicial, preservando-as do esvaziamento, aproximando-se das velhas representações liberais de uma esfera pública apoiada em instituições, na qual é possível a realização da prática comunicativa de uma formação da união e da vontade dirigida pela argumentação. A organização de associações voluntárias pode ser tomada como um conceito sociológico que permite pensar não como um contratualista as relações isentas de dominações, que surgem espontaneamente. A sociedade isenta de dominação não precisa mais ser pensada como uma ordem pré política resultante de contratos, isto é, de negociações de pessoas privadas que se orientam por interesses e pelo sucesso no agir. Uma sociedade integrada através de associações e não através de mercados continua sendo uma ordem política, e, no entanto, isenta de dominação.

Habermas (1997, p. 268) alerta, porém, que o projeto de sociedade que se esgota no entrelaçamento entre associados não deu resultado, pois não consegue atender às necessidades de organização e regulação da sociedade moderna. No sistema de administração e economia quem regula as interações é a mídia, e sua organização é desligada de seus membros. As clássicas teorias da democracia partem do fato de que a sociedade tem influência sobre si mesma através do legislador soberano. O povo programa as leis e estas programam seu exercício e aplicação. Habermas, entretanto, afirma que o esclarecimento sociológico nos ensinou algo melhor sobre a real circulação do poder. A forma de associação não é suficientemente complexa para estruturar o conjunto vital da sociedade como um todo. Antes de assumir funções próprias, o direito e o poder político têm funções mútuas a preencher, ou seja, o direito tem que estabilizar expectativas de comportamento, enquanto que o poder político se encarrega das decisões coletivamente impositivas. Desse modo, o direito empresta ao poder a forma jurídica da qual ele obtém o caráter impositivo e vice-versa. Cada um requer perspectivas próprias: o direito uma perspectiva normativa, pois políticas, leis e medidas necessitam de fundamentação normativa, e o poder político requer uma perspectiva instrumental, funcionando como meios e limitações para a reprodução do poder, sendo que, para a manutenção de poder, o direito é tratado de modo instrumental.

Habermas (1997, p. 269) sugere introduzir uma distinção no próprio conceito do político, seguindo uma dupla perspectiva instrumental-normativa. Ele faz uma distinção entre poder produzido comunicativamente e poder empregado administrativamente. A partir daí temos a esfera pública política dominada por dois processos que se cruzam em sentido contrário: a produção comunicativa do poder legítimo e a obtenção da legitimação através do sistema político, por meio do qual o sistema administrativo se torna reflexivo.

Para Habermas (1997, p. 270) o sistema administrativo trata o direito de maneira instrumental, onde os argumentos normativos que justificam as políticas escolhidas e as normas estabelecidas valem apenas como racionalizações póstumas para decisões preliminarmente induzidas. Sem dúvida, o poder político depende de razões normativas, pois tem que ser conforme ao direito. Por isso, os argumentos normativos constituem um padrão que permite ao poder comunicativo adquirir relevância. O poder legítimo produzido comunicativamente pode influir no sistema político, assumindo, em suas mãos, os argumentos que necessariamente acompanham a racionalização das decisões administrativas. Quando a comunicação política, anterior ao sistema político, desvaloriza discursivamente os argumentos normativos introduzidos por ele, o sistema político perde seu valor absoluto.

Coloca-se, em questão, a possibilidade de uma democratização dos próprios processos de formação da opinião e da vontade. Neste processo, é possível submeter à moldura institucional, a qual se realiza atualmente o processo de legitimação a uma avaliação crítica. O problema mais difícil é saber como a formação da opinião e da vontade pode se tornar autônoma, pois esta só gera o poder comunicativo na medida em que as decisões da maioria satisfazem as condições na medida em que surgem discursivamente. Para que a racionalidade das decisões possa ser assegurada através de um suposto laço interno entre a formação política da opinião e da vontade, é necessário que as consultas no interior das corporações parlamentares não dependam de premissas ideológicas previamente estabelecidas.

Segundo Fröbel, os processos democráticos instaurados juridicamente só podem levar a uma formação racional da vontade se a formação organizada da opinião for aberta aos valores, temas, contribuições e argumentos (que oscilem livremente) de uma comunicação política tomada globalmente, a qual não pode ser organizada enquanto tal. A expectativa normativa acerca dos

resultados racionais se funda, a rigor, no jogo que se estabelece entre a formação política da vontade, constituída institucionalmente, e os fluxos comunicacionais espontâneos de uma esfera pública não organizada e não programada para tomar decisões, os quais não são absorvidos pelo poder. A esfera pública funciona como conceito normativo. Associações livres formam os pontos de entroncamento de uma rede comunicacional nascida do entrelaçamento de esferas públicas autônomas, que se especializam na produção e propagação de convicções práticas, descobrindo temas relevantes para a sociedade em geral, trazendo contribuições para solução de problemas, interpretando valores, produzindo bons argumentos ou desvalorizando outros. Sua eficácia, porém, não é direta; deslocam parâmetros da formação regulada da vontade, modificando enfoques e valores. O interesse reside, tão somente, nas implicações normativas.

Tal prática comunicativa é onerada com a tarefa de se estabilizar a si mesma. A cada nova contribuição importante o discurso público tem que manter presente o sentido de uma esfera pública política intacta. Desse modo, a esfera pública para Habermas (1997, p. 273) continua tematizando-se a si mesmo, assegurando pressupostos existenciais de uma prática não organizável. As instituições da liberdade pública têm seu fundamento no solo movediço da comunicação política, daqueles que, ao utilizá-la, a interpretam e defendem. Este se revela como o lugar onde se refugiou a expectativa de uma auto-organização soberana da sociedade. A consequência é uma dessubstancialização da ideia de soberania do povo.

A soberania completamente fragmentada e espalhada aos quatro ventos não consegue mais incorporar-se nas cabeças dos membros associados: ela pode aparecer, quando muito, nas formas de comunicação destituídas de sujeito, que regulam o fluxo da formação discursiva da opinião e da vontade. Ela se sublima, assumindo a forma de interações herméticas (perfeitas) que se estabelecem entre uma formação da vontade institucionalizada juridicamente e esferas públicas mobilizadas culturalmente.

A soberania diluída comunicativa vem à tona no poder dos discursos públicos, o qual resulta de esferas públicas autônomas; porém, ela tem que assumir contornos nas deliberações de instituições destinadas à formação da opinião da vontade, constituídas democraticamente, porque a responsabilidade por deliberações relevantes do ponto de vista prático exige uma clara responsabilidade

institucional. O poder comunicativo é exercido à maneira de um assédio. Mesmo não tendo intenções de conquista, ele interfere nas premissas dos processos de juízo e decisão no sistema político, a fim de fazer valer seus imperativos, na única linguagem capaz de ser compreendida pela fortaleza sitiada: ele administra os argumentos que o poder administrativo pode manipular instrumentalmente. Tal “soberania popular” procedimentalizada não pode operar sem a cobertura de uma cultura política, sem os modos de pensar e de agir mediados pela tradição e pela socialização de uma população acostumada com uma liberdade política. Não pode haver formação política racional da vontade sem a contrapartida de um mundo da vida racionalizado. É preciso esclarecer como entrelaçar o interesse próprio e a moral do cidadão. Para tornar o comportamento político normativo imputável, é preciso desdobrar a substância moral da auto-legislação, que, em Rousseau, fora compactada em um único ato, em vários degraus de um processo de formação procedimentalista da opinião e da vontade, e decompô-la em inúmeros fragmentos.

Uma esfera pública política deixa de ser utópica se entendida corretamente: poderia ser preenchida no momento em que surgissem associações formadoras de opinião capazes de cristalizar, em seu redor, esferas públicas autônomas que liberam, modificam e filtram criticamente o leque de temas, valores e argumentos canalizados através dos meios de comunicação de massa, de associações e de partidos. Em última instância, o surgimento, a reprodução e a influência de tal rede de associações fica na dependência de uma cultura política liberal e igualitária, sensível a problemas da sociedade como um todo, que se encontra em constante vibração, formando uma caixa de ressonância.

Para Habermas (1997, p. 276), o Estado democrático de direito transforma-se em um projeto, resultado e mola de uma racionalização do mundo da vida, ultrapassando as fronteiras do político. O único conteúdo do projeto é a institucionalização progressivamente melhorada dos processos de formação racional e coletiva da vontade, os quais não podem pré-julgar os objetos concretos dos participantes, pois podem causar efeitos retroativos sobre a cultura política e as formas de vida, sem as quais não poderiam surgir formas de comunicação adequadas à razão prática.

Segundo Habermas, por conseguinte, uma interpretação culturalista da constituição parece sugerir que a soberania do povo é transposta para a dinâmica cultural de vanguardas formadoras de opinião. Ela alimenta, no entanto,

uma suspeita entre os intelectuais: eles têm o poder da palavra e roubam, para si mesmos, o poder que simulam dissolver por meio da palavra. Contra o domínio dos intelectuais é preciso afirmar que a eficácia do poder comunicativo é indireta, apresentando-se como limitação do poder administrativo, que é o poder exercido de fato. Os discursos só encontram ressonância na medida em que se difundem sob condições de uma participação ampla, ativa e difusora, com um pano de fundo de uma política igualitária, destituída de todos os privilégios oriundos da formação e amplamente intelectualizada.

Esse processo de assimilação reflexiva das tradições não decorre necessariamente à luz de uma razão centrada no sujeito, nem de uma consciência histórica futurista. Para Habermas, na medida em que nos tornamos conscientes da constituição intersubjetiva da liberdade, desfaz-se a aparência individualista de uma autonomia representada como posse própria. O sujeito que se afirma a si mesmo, que pretende dispor sobre tudo não encontra nenhuma relação adequada com nenhuma tradição. A necessária banalização do dia-a-dia na comunicação política também constitui uma ameaça para os potenciais semânticos dos quais ela tem que se alimentar. Uma cultura sem agulhão seria imediatamente sugada pelas necessidades de compensação mais banais. Nem seria suficiente o momento de incondicionalidade que vem teimosamente à tona nas pretensões de validade transcendentais da comunicação do dia-a-dia. Dois tipos de transcendência são preservados: o que se manifesta na negatividade da arte moderna e o que é revelado pela apropriação crítica de tradições religiosas formadoras de identidade.

### 2.3 A FORMAÇÃO DISCURSIVA DA OPINIÃO E DA VONTADE EM HABERMAS

Para que o referido nexos entre soberania do povo e direitos humanos tenha sentido, principalmente em se tratando de uma sociedade complexa, é importante entender o que é para Habermas a formação discursiva da opinião e da vontade. Como podemos perceber, a solução que Habermas acena para a o fato de Rousseau não ter concebido um papel realmente importante para o direito subjetivo na resolução da tese, principalmente o fato de pertencermos a uma sociedade muito mais complexa e plural, comparada à sociedade do tempo de Rousseau, é a

chamada teoria da ação comunicativa<sup>6</sup>. Ela é uma espécie de instância mediadora entre a filosofia moral do Iluminismo e a possibilidade de uma filosofia moral iluminista, apesar de sua incompatibilidade com o individualismo, pois esta considera o homem como um ser plural que nasce em uma comunidade linguística e organiza as relações com seus semelhantes. E isso não na perspectiva de sua subjetividade, mas de intersubjetividade compartilhada no mundo da vida<sup>7</sup>. Diferentemente da modernidade, em Habermas, a moral está presente justamente neste mundo vivido, que é o lugar das relações sociais espontâneas e que possui três componentes estruturais, a saber, a cultura, lugar onde está presente o saber tradicional da comunidade, onde os indivíduos se abastecem dos modelos de interpretação necessários ao convívio social. O seguinte é sociedade, composta de ordenamentos legítimos pelos quais os membros da comunidade regulam suas solidariedades. E, por fim, o terceiro, a personalidade, ou seja, um conjunto de competências que qualificam o indivíduo para participar da vida social. Diz Habermas:

O mundo da vida se divide em cultura, sociedade e personalidade. Denomino cultura o acervo de saber de que se suprem com interpretações suscetíveis de consenso aqueles que agem comunicativamente ao se entenderem sobre algo no mundo. Denomino sociedade (no sentido estrito de um componente do mundo da vida) as ordens legítimas a partir das quais os que agem comunicativamente, ao contraírem relações interpessoais, criam uma solidariedade apoiada sobre pertenças a grupos. Personalidade serve como termo técnico para designar competências adquiridas que tornam um sujeito capaz de falar e agir, pondo-o em condições de participar de processos de entendimento em um contexto sempre dado, e de afirmar a sua própria identidade em relações de interação mutáveis. Essa estratégia conceitual rompe com a concepção tradicional mantida também pela filosofia do sujeito e pela filosofia da práxis, segundo a qual as sociedades são compostas de coletividades e estas, por sua vez, de indivíduos. Os indivíduos e os grupos são membros de um mundo da vida em sentido metafórico. (HABERMAS, 2000. p. 476)

---

<sup>6</sup> A Teoria da Ação Comunicativa é um dos principais tópicos do trabalho de Habermas. A ação comunicativa implica em estabelecer por meio da linguagem uma relação social entre dois ou mais indivíduos. No discurso, caso algum dos envolvidos falhar, ele deverá encontrar argumentos melhores. É importante notar, porém, que não se trata de mera troca de informações entre as pessoas, como frisavam antigas teorias da linguagem. A teoria da ação comunicativa tem como objetivo dar conta dos diferentes fatos que ocorrem quando nos comunicamos. (ANDREW, Edgar. Habermas: The keyconcepts. New York: Taylor & Francis e-Library, 2006.)

<sup>7</sup> O termo "mundo da vida" se tornou o núcleo do vocabulário de Habermas por volta de 1970. Seria o reconhecimento da capacidade de pessoas comuns comunicarem-se com outros por meio do uso da linguagem, na criação e sustentação da interação social. Não é um mero estoque de recursos culturais, mas faz parte de um complexo processo de interação, onde usamos a linguagem para estabelecer, manter e reparar relações com as outras pessoas. (ANDREW, Edgar. Habermas: The keyconcepts. New York: Taylor & Francis e-Library, 2006.)

As relações sociais no mundo da vida assumem um processo de interação, ou seja, uma forma de ação comunicativa onde os indivíduos coordenam seus projetos de ação e organizam suas relações, possível graças à dupla estrutura da comunicação linguística que, por um lado, permite a comunicação entre indivíduos, coisas e processos, e, por outro, um tipo de intersubjetividade onde se desdobram as coisas ditas. Habermas afirma:

Na prática comunicativa do cotidiano, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valorações tem de qualquer modo que se interpenetram. Os processos de entendimento mútuo do mundo da vida carecem, por isso, de uma tradição cultural em toda sua latitude e não apenas das bênçãos da ciência e da técnica. Assim, a filosofia poderia atualizar sua relação com a totalidade em seu papel de intérprete voltado para o mundo da vida. (HABERMAS, 2003, p. 33)

Apesar de não ser individualista, a teoria discursiva de Habermas não atribui um poder de tutela para a comunidade, mas tenta garantir os direitos individuais complementares a ela, além de garantir que suas normas e instituições não escapem de uma investigação crítica. Por isso, no processo de interação entre os indivíduos, a dignidade e integridade de cada um devem ser reconhecidas. No processo de comunicação, os indivíduos devem aspirar o reconhecimento de suas individualidades, como a sua auto-realização e seu próprio estilo e concepção de felicidade, e estas não devem ser canceladas em detrimento dos direitos da comunidade. Rouanet (2003, p. 229) observa que Habermas, uma vez consciente do direito de auto realização do homem, se afasta do modelo kantiano, pois, apesar de Kant não negar que o desejo de felicidade no homem fosse legítimo, negou que fosse um “*telos*” para a ação moral. Para Habermas, portanto, não se trata de uma questão suscetível de ser regulada pelo imperativo categórico, que se ocupava apenas com os preceitos aplicáveis a todos os homens, sendo que as concepções de felicidade variam de indivíduo para indivíduo, não podendo ser, com isso, universalizadas. O conceito kantiano de autonomia, apesar de excluir a repressão externa, implica uma espécie de repressão auto imposta. Para incluir, contudo, a questão da felicidade, Habermas segue o modelo kantiano, pois neste caso, a auto realização é estritamente individual, presente na esfera dos valores, portanto, não



acessível à Ética do Discurso<sup>8</sup>, pois “*qualquer esforço para interferir nessa área teria caráter repressivo e dogmático*” (ROUANET, 2003, p. 229). Como ela não pode ser deduzida de nenhum imperativo categórico, o máximo que ela pode é tentar delimitar o espaço dos projetos de auto realização de indivíduos, mas, sem violar os elementos universais de moralidade como a igualdade de direitos de todos os homens. Além disso, no processo comunicativo da teoria, a consequência necessária é o descentramento, sendo que comporta pretensões de validade ao entrar no discurso, submetendo a críticas o sistema normativo, desativando, com isso, o senso comum. A crítica não resulta de uma decisão solitária de um indivíduo, mas de todos os envolvidos no discurso. Diferentemente do descentramento da ilustração, o conceito discursivo de descentramento não postula uma separação rígida entre razão, sociedade e moralidade, pois mergulha em suas raízes, presentes no mundo vivido, criticando e se atualizando por meio da comunicação, sempre que o processo de interação é perturbado pela problematização das pretensões de validade. Quando a validade da norma hipotética é alcançada, o mundo da vida deve ser recontextualizado, mas essa inserção na vida social na aplicação da norma supõe, segundo Rouanet (2003, p. 231), o uso da prudência. O não rigorismo da ética do discurso se dá pelo fato de não ser uma ética da convicção, mas da responsabilidade, sendo que exclui por completo o papel do sujeito individual, substituindo-o por uma intersubjetividade voltada para o debate livre, sem exclusão de ninguém, e com base na igualdade de direitos de todos os participantes.

Habermas procura fundamentar as decisões entre as possibilidades alternativas de ação, exigindo das tarefas pragmáticas um tipo de ação diferente das respostas éticas e morais. Nesta elucidação de questões empíricas e de escolhas racionais envolve a “*ponderação das metas orientadas para valores e a ponderação dos meios disponíveis mediante a racionalidade de fins, que servem à decisão racional sobre como temos que intervir no mundo objetivo para provocar um estado desejado.*” (Habermas, conferência em 1989). A questão, para Habermas, é que a

---

<sup>8</sup> Ética do Discurso: Habermas pode ser considerado um cognitivista, sendo que adota uma perspectiva segundo a qual é possível afirmar que podemos conhecer a verdade no campo da ética. Em outras palavras, ele considera que é possível afirmar que certas proposições ligadas à moral são verdadeiras ou falsas. Portanto, o cognitivismo implica a crença de que a razão pode ser um guia adequado na identificação do que é moralmente correto ou incorreto. Assim, o cognitivismo de Habermas não envolve simplesmente a possibilidade fazer afirmações verdadeiras sobre normas, mas a de fazer afirmações objetivamente verdadeiras acerca da *validade* normativa.

razão prática seria justamente essa capacidade de fundamentar imperativos de acordo com a ação ou o tipo de decisão a ser tomada, determinado a cada momento por imperativos fundamentados racionalmente, no conceito de vontade que está voltado para o “arbítrio” de um sujeito que toma decisões prudentes com base nos posicionamentos e preferências, partindo do contingente. A capacidade de escolha não se estende aos próprios interesses, mas ao esforço de auto realização na vontade do indivíduo que se decide por uma vida autêntica. Habermas assim declara:

A capacidade de decisão existencial ou de auto escolha radical opera sempre no âmbito de um horizonte da história de vida, a partir de cujos traços o indivíduo pode aprender quem ele é e quem gostaria de ser. Por fim, o “dever” categórico de mandamentos morais é direcionado para a vontade livre de uma pessoa que age segundo leis que ela mesma se dá. Apenas esta vontade é autônoma no sentido de que se deixa determinar inteiramente pelo conhecimento moral.(HABERMAS, 1989.)

Kant, na concepção de Habermas, confundiu vontade autônoma com a vontade onipotente, transpondo-a, portanto, ao reino do inteligível. No mundo em que vivemos, tal como o conhecemos, a eficácia da vontade autônoma é alcançada apenas na medida em que a força de motivação dos fundamentos bons afirma-se contra o poder de outros motivos. Habermas, porém, destaca que “*sem o horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social e sem conflitos de ação numa determinada situação, na qual os participantes considerassem como sua tarefa a regulação consensual de uma matéria social controversa, não teria sentido empreender um Discurso prático*” (HABERMAS, 2003, p. 126).

Com a Ética do Discurso, a razão prática volta-se para a vontade livre do sujeito capaz de juízos morais, alternando-se, a cada momento, a constelação entre razão, ou seja, a capacidade de reflexão prática, e vontade, do agente que busca uma resposta. Nos discursos pragmáticos referentes a contextos hipotéticos, Habermas afirma não haver nenhuma relação interna entre razão e vontade, uma vez que tais discursos exigem o rompimento com todas as evidências da moralidade concreta tornada costumeira, bem como um distanciamento com os contextos de vida com as quais a própria identidade do sujeito está ligada. Desse modo, Habermas afirma:

A intersubjetividade de um grau mais alto, que conjuga a perspectiva de cada um com a perspectiva de todos, pode contribuir apenas sob os pressupostos comunicativos de um discurso ampliado universalmente, no qual todos os envolvidos possam participar e tomar posições com argumentos numa postura hipotética em vista das pretensões de validade de normas e modos de ação. Esse ponto de vista da imparcialidade solapa a subjetividade da perspectiva própria de cada participante, sem perder o vínculo com o posicionamento pré-formativo dos mesmos. (HABERMAS, 1989.)

Apesar da relevante contribuição de Habermas para a questão do problema do direito subjetivo no pensamento político de Rousseau, pensado a partir de uma sociedade complexa, parece permanecer, entretanto, o mesmo problema de avaliar a questão levando em conta apenas alguns aspectos do seu pensamento, que na verdade se entrelaçam em meio a um conjunto de obras. O mesmo aspecto parece manter-se nas críticas dirigidas à Rousseau, principalmente quando são abordadas questões que envolvem a política, a saber, o foco centrado apenas na obra *Do contrato social*, comprometendo, com isso, o conteúdo da abordagem.

### CAPÍTULO III

#### A SOLUÇÃO DE ROUSSEAU PARA O PROBLEMA DA APARÊNCIA

Segundo a leitura de Todorov, Rousseau foi um dos maiores opositores de quanto a tese de que o conhecimento da história tem como meta o cumprimento de um objetivo. Segundo ele, o traço distintivo da espécie humana não é uma marcha para o progresso, mas uma busca por algo melhor na humanidade, e seus efeitos não são nem garantidos nem irreversíveis (cf. TODOROV, 2008, p. 25). Nessa mesma linha interpretativa, Rousseau alerta para os efeitos positivos e negativos presentes na própria condição humana, de modo que essa liberdade proporciona ao indivíduo “trocar de mundo”, ou seja, optar por fazer o bem ou o mal, tornando-se responsável por grandes conquistas, mas também por grandes infortúnios. Os problemas sociais são consequências de nossa condição humana. Comenta Todorov:

Podemos constatar hoje que Rousseau tinha razão e que a aspiração à perfectibilidade não implica uma fé no progresso. Não somente os avanços tecnológicos e científicos não trazem necessariamente uma melhora moral e política, mas também esses avanços não tem nada de linear e podem de repente se revelar nocivos. Empenhando-se em transformar o mundo a fim de torna-lo mais conforme às suas necessidades e desejos, nossa espécie evoca sempre o personagem do aprendiz de feiticeiro. Os agentes dessa transformação podem prever seus efeitos imediatos, mas não suas últimas consequências, as quais sobrevivem décadas, até séculos mais tarde. (TODOROV, 2008, p. 27).

#### 3.1 O PROJETO EMANCIPATÓRIO DAS LUZES E SUAS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS

Rousseau fez parte da chamada sociedade das luzes. No seu tempo, após questionamentos acerca da existência de Deus e o desmoronamento das utopias, para fundamentar os discursos e os atos, era preciso estabelecer um plano conceitual que servisse como base intelectual e moral para a vida comum. Pela primeira vez, por meio da vertente do humanismo das Luzes, o homem decide tomar as rédeas do seu próprio destino e colocar o bem estar da humanidade como objetivo principal de seus atos. Claro que não bastaria um retorno ao passado, pois os autores do século XVIII não teriam condições de resolver os problemas atuais, mas, sim, de compreender melhor essa mutação radical pode trazer muitos

benefícios na busca de uma vida melhor, destaca Todorov (2008, p. 9-10). A época das Luzes, porém, foi um período muito mais de debates do que de consensos devido a sua grande multiplicidade. No cerne do debate, temos os racionalistas e os empiristas, que acolheram tanto conceitos clássicos como modernos, tanto universalistas como particularistas.

Na base do projeto das Luzes algumas ideias são centrais, como, por exemplo, as questões que envolvem emancipação e autonomia, que consiste em privilegiar nossas próprias decisões em detrimento do que nos é imposto por alguma autoridade externa. Como nota Todorov:

Emancipação e autonomia são as palavras que designam os dois tempos indispensáveis de um mesmo processo. Para poder engajar-se nele é preciso dispor da inteira liberdade de examinar, de questionar, de criticar, de colocar em dúvida: nenhum dogma ou instrução pode mais ser considerado sagrado. Uma consequência indireta, porém decisiva dessa escolha é a restrição que incide sobre o caráter de qualquer autoridade. Ele deve estar de acordo com os homens, isto é, ser natural e não sobrenatural. (TODOROV, 2008, p. 15).

As Luzes produzem, portanto, um mundo “desencantado”, obedecendo não mais às leis sobrenaturais, mas físicas, revelando os mesmos mecanismos de comportamento às sociedades humanas. Apesar das críticas se voltarem mais contra a religião, o objetivo das luzes não é recusá-la, mas sim proporcionar à humanidade a possibilidade de tomar nas mãos seu próprio destino, ou seja, de *“conduzir (a religião) a uma atitude de tolerância e à defesa da liberdade de consciência”* (TODOROV, 2008, p. 16). Rousseau foi uma das grandes personalidades que procurou conciliar a fé com uma das mais importantes virtudes humanas, a saber, a liberdade. Apesar de ser a essência das Luzes uma atitude cética em face da religião, o combate não se volta contra a fé, mas contra a superstição e a maneira como a igreja se utiliza dela, não permitindo que o indivíduo tenha autonomia nas suas decisões. *“O homem do Iluminismo renunciará sem hesitação ao socorro vindo do alto, desbravará ele próprio o caminho para alcançar a verdade, não pensará que possui essa verdade se não a tiver extraído e provado graças às suas próprias forças”* (CASSIRER, 1997, p. 191).

A primeira autonomia conquistada, portanto, é a do conhecimento, partindo do princípio de que nenhuma autoridade está livre de crítica. Com isso,

ocorre o desabrochar da ciência, tendo como postulado que o conhecimento seria libertador, ou seja, justamente o ponto que provém o termo “Luzes”. Escreve Todorov:

O princípio de autonomia revoluciona tanto a vida do indivíduo quanto a das sociedades. O combate pela liberdade de consciência, que deixa a cada um a escolha de sua religião, não é novo, mas deve ser perpetuamente recomeçado; ele se prolonga numa demanda de liberdade de opinião, de expressão, de publicação. Aceitar que o ser humano seja fonte de sua lei é também aceitá-lo por inteiro, tal como é, e não tal como deveria ser. Não aspiram mais a revelar as leis eternas das condutas humanas, nem o caráter exemplar de cada gesto, mas que mostram homens e mulheres singulares, envolvidos em situações particulares. (TODOROV, 2008, p. 17-18).

A autonomia do indivíduo leva à descoberta do meio natural não mais submetido a exigências geométricas ou práticas, concedendo um lugar novo a este indivíduo. O artista criador não é mais um mero animador ou decorador. Agora é ele quem decide suas próprias composições e as destina a um prazer puramente humano, atestando uma nova dignidade ao mundo sensível. Apesar da eminente emancipação da vontade individual, Todorov (2008, p. 20) ressalta que o espírito das Luzes precisa de meios para a sua regulação, sendo que, estar emancipado das antigas tutelas, não quer dizer isenção total de limites. O primeiro deles é a finalidade das ações humanas, que, na perspectiva das Luzes, não mais visa a Deus, mas aos homens, sendo, portanto, um pensamento predominantemente humanista onde o homem deve dar sentido à sua existência terrena. Neste sentido, a busca pela salvação é substituída pela busca da felicidade.

Outra restrição à livre ação individual ou comunitária é que as Luzes, ao absorverem a herança do direito natural, observam que existem direitos não apenas no âmbito da sociedade, mas também direitos que se estendem a todos os habitantes do planeta, direitos inalienáveis, como o direito à vida, à integridade do próprio corpo, entre outros, que, de certa forma, tornam certas ações como ilegítimas quando atingem o direito inalienável do outro. Nota Todorov:

O pertencimento ao gênero humano, à humanidade universal, é mais fundamental ainda que o pertencimento à determinada sociedade. O exercício da liberdade está contido, então, na exigência da universalidade e o sagrado, que deixou os dogmas e as relíquias, encarna-se doravante nesses “direitos do homem” recém-reconhecidos. (TODOROV, 2008, p. 21).

A afirmação da universalidade da natureza humana gerou um interesse por uma sociedade diferente, ou seja, uma busca pela igualdade, colocando em debate temas como os direitos da mulher, a abolição da escravidão, a ilegitimidade da alienação da liberdade do indivíduo, a exclusão social, a pobreza e o reconhecimento da criança como indivíduo, entre outros.

Entender o projeto das Luzes é uma tarefa bem desafiadora devido a sua grande abrangência. A sua principal característica, além da já referida valorização do homem, é uma profunda crença na razão humana e nos seus poderes. Como nota Salinas Fortes: *“Revalorizar o homem significa antes de tudo encará-lo como devendo tornar-se sujeito e dono do seu próprio destino, é esperar que cada homem, em princípio, pense por conta própria”* (FORTES, 1981, p. 9). Para Cassirer (1997, p. 23), não existe um século que tenha sido tão profundamente penetrado e empolgado pela ideia de progresso intelectual quanto o século das Luzes. Progresso, não no sentido quantitativo, mas qualitativo, isto é, uma força criadora única característica do século XVIII, denominada de razão, colocando-se como centro de expansão, onde se concentram todos os esforços por alcançar as suas realizações. Diz Cassirer:

O século XVIII está impregnado de fé na unidade e imutabilidade na razão. A razão é uma e idêntica para todo indivíduo pensante, para toda nação, toda época, toda cultura. De todas as variações dos dogmas religiosos, das máximas e convicções morais, das ideias e dos julgamentos teóricos, destaca-se um conteúdo firme e imutável, consistente, e sua unidade e sua consistência são justamente a expressão da essência própria da razão. (CASSIRER, 1997, p. 23)

A potência da razão não está em romper os limites do mundo da experiência a fim de encontrar um caminho de saída para o domínio da transcendência, mas em ensinar-nos a percorrer esse domínio empírico com toda a segurança. O século XVIII, portanto, confere à razão um sentido diferente e mais arrojado que dos séculos anteriores. Seu poder, segundo Cassirer (1997, p. 30), está no fato de proporcionar ao indivíduo a condição de descobrir, estabelecer e consolidar a verdade, não mais como uma ideia de um ser, mas como a de um fazer.

Se, por um lado, o projeto das Luzes tenha alcançado êxito no que tange ao desenvolvimento livre da ciência tentando desvencilhar-se de intervenções ideológicas e da autoridade da tradição, bem como o indivíduo tenha alcançado uma

grande liberdade de expressão, por outro lado os objetivos benéficos esperados não foram tão satisfatórios. Todorov aprofunda:

O século XX, em particular, que conheceu a carnificina de duas grandes guerras mundiais, os regimes totalitários estabelecidos na Europa e alhures, as consequências mortíferas das invenções técnicas, pareceu trazer um desmentido definitivo a todas as esperanças formuladas outrora, a ponto de termos deixado de reivindicar as Luzes, e as ideias trazidas por palavras como humanismo, emancipação, progresso, razão, livre arbítrio, caíram em descrédito. (TODOROV, 2008, p. 23).

Apesar dos benefícios tanto no aspecto da liberdade humana como nas conquistas científicas, toda conquista tem um preço, e justamente para as consequências de nossas ações é que devemos voltar nossa atenção. Rousseau sabia que assim que acabasse o debate com os devotos seria necessário engatilhar outro contra o materialismo moderno. O bom cidadão seria aquele que conseguisse agir segundo as máximas de seu próprio julgamento. A história europeia moderna, do Renascimento até às Luzes com Rousseau, é da consolidação da separação entre instituições públicas e tradições religiosas, e a do aumento da liberdade individual.

De acordo com Fortes (1989, p. 11), apesar de Rousseau não apresentar a linearidade convencional dos tratados filosóficos, é mais correto considerá-lo como o crítico ou o pré-crítico das Luzes. Mesmo diante de grandes dificuldades na sua vida<sup>9</sup>, suas obras estão entre as mais expressivas de sua época e suas ideias afetaram diretamente a sociedade do século XVIII, bem como seus escritos ainda ressoam na atual sociedade, apesar de sua complexidade e pluralidade.

Cassirer destaca que a doutrina de Rousseau não se resume em um acervo de frases isoladas ou relatos inseridos nas interpretações da história da

---

<sup>9</sup> Sua vida se descortinou em três partes. Sua juventude, repleta de perambulações, lutas e educação intermitente, terminou quando, com trinta anos de idade, mudou-se para Paris, o centro cultural da Europa. Ele viveu a segunda parte da sua vida nos arredores da capital francesa, onde experimentou uma série de triunfos artísticos e literários que o transformou num dos homens mais famosos e influentes de sua época. Este período terminou quando, aos 50 anos tornou-se vítima de perseguição política e começou a desenvolver certa dose de loucura crescente. Durante a última parte da sua vida, entre a fuga da França com 50 anos de idade e sua morte aos 66, ele sofreu de crescente infelicidade e paranóia. Mesmo assim, nos últimos anos da sua vida, ainda produziu alguns de seus trabalhos mais impactantes. (SIMPSON, 2007, p. 14).



filosofia, expostas em sua grande maioria em trabalhos e exposições frias e sem vida, quando confrontadas com as suas obras: *“Qualquer um que se lançar em sua obra e vir surgir dela a visão do homem, do pensador e do artista Rousseau sentirá imediatamente quão pouco pode captar a riqueza interna que se abre aqui para nós”* (CASSIRER, 1999, p. 38), um movimento de renovação constante do pensamento que nos arrasta consigo, capaz de questionar e abalar os alicerces de um século que repousa num mundo com sua delimitação segura, ou seja, na mais elevada força subjetiva do homem, a razão. Em meio, pois, a esse caos que ele próprio provocou, a sua força criadora se impõe, dando início e animando novos impulsos. Tal movimento não pode ser designado num isolamento abstrato, nem antecipado com aspectos definitivos dados e certos.

Rousseau, na concepção de Cassirer, opõe-se ao modo essencialmente estático de pensamento. Sua doutrina não pode ser objeto de mera curiosidade erudita, nem de uma observação puramente histórico-filosófica. Ela deve ser considerada como uma problemática viva e atual, sem ser reduzida a questões obsoletas, ou definitivamente “resolvidas”. Tendo nas mãos suas obras e comparando com as mais recentes explicações acerca de seu pensamento, vem à tona a extrema controvérsia entre as interpretações. Estas não se restringem a pormenores secundários, mas à visão fundamental das convicções de Rousseau. Cassirer comenta:

Às vezes Rousseau nos aparece como o verdadeiro precursor do individualismo moderno lutando em defesa da liberdade ilimitada do sentimento e do direito do coração, e levando esse direito tão longe que acabou perdendo completamente toda ligação ética e todo preceito moral objetivo. Mas é exatamente a acusação oposta que se costuma fazer contra Rousseau, certamente sem a menor razão. Vemos nele o fundador e precursor de um socialismo de Estado que simplesmente abandona o indivíduo à totalidade; que o obriga a entrar numa forma estatal fixa no âmbito da qual não existe para ele nenhuma liberdade de ação, nem mesmo liberdade de pensamento. (CASSIRER, 1999, p. 40).

O julgamento é absolutamente oscilante e ambíguo, tanto sobre as convicções éticas e políticas, quanto às diretrizes fundamentais e convicções religiosas de Rousseau, quando confrontamos as suas ideias com o racionalismo ou irracionalismo. O fato é que ele se afastou da predominante glorificação da razão de seu século ao se reportar às forças mais profundas do sentimento e da consciência

moral. Espíndola (2012, p. 211) ressalta que os sentimentos aparecem na posição de sustentáculo fundamental no pensamento de Rousseau, motivo pelo qual muitos críticos o rotulam de irracionalista ou sentimentalista por ter se afastado da razão. Por outro lado, Cassirer recorda que Rousseau, na luta contra o espírito iluminista francês, anunciou que as ideias mais sublimes da divindade eram fundadas exclusivamente na razão. *“Foi esse irracionalismo que ninguém menos que Kant comparou com Newton, chamando-o de Newton do mundo moral”* (CASSIRER, 1999, p. 41). *“Rousseau usa a palavra sentimento para se referir aos dados imediatos fornecidos pela consciência. Esse elemento espiritual, psicológico, conectando-se a vontade espontânea, aparece como sustentáculo na condução de nossas ações”*. (ESPÍNDOLA, 2012, p. 211).

O que se observa, contudo, sem que haja uma consulta prévia das obras de Rousseau levando-se em conta sua vida e sua personalidade, tais divergências de juízos impossibilitam um esclarecimento verdadeiro de sua índole, segundo Cassirer, *“o imbricamento interno entre esses dois momentos é tão forte que toda tentativa de resolvê-lo viola o homem e a obra, pois acabaria cortando o verdadeiro nervo vital de ambos”* (CASSIRER, 1999, p. 41). Rejeitando todo tipo de regulamentação e padronização externa, Rousseau se afastou das formas tradicionais de sociabilidade, impulsionando de volta para si mesmo. Embora sua personalidade seja controversa, as ideias fundamentais de Rousseau não permanecem fechadas ou presas às peculiaridades individuais, pois apresentam uma problemática válida até mesmo para a sociedade contemporânea complexa e sua imersão somente é possível de maneira gradual, conquistada passo a passo.

O momento marcante que caracteriza o nascimento das ideias fundamentais de Rousseau, segundo Cassirer, foi quando, a caminho da visita ao seu amigo Diderot na prisão, ele teve uma espécie de “inspiração repentina”. Conforme relata o próprio Rousseau, na Carta endereçada a Malesherbes, ele teria sido envolvido violentamente por ideias semelhantes a “milhares de luzes”. Em meio às palpitações e uma espécie de transe, Rousseau começara a perceber todas as contradições da sociedade, bem como os abusos cometidos pelas instituições. Queria, porém, demonstrar que o homem é bom por natureza, e que são exatamente as instituições que o corrompem. Quando exige o “retorno à natureza”, quando distingue entre o que o ser humano é e aquilo em que se tornou artificialmente, ele não retira o direito a esse confronto do conhecimento da natureza, nem do

conhecimento da história, pois ambos possuem, segundo Cassirer (1999), um significado absolutamente secundário. Como Rousseau não era um historiador, seria uma ilusão estranha ter esperança de mudar o ser humano com discernimentos dessa espécie, e de poder aproximá-lo de seu “estado natural”. Foi o momento que decidiu o seu destino pessoal como pensador, pois, apesar de já ter passado décadas do fato ocorrido, as lembranças da experiência continuaram comovendo-o com muita força. Foi despertada em Rousseau, a partir desse episódio, uma nova paixão moral e uma torrente de novas idéias. O filósofo não apenas sente, mas julga e condena. Do ponto de vista filosófico e sistemático, Cassirer (1999, p. 45) observa que a resposta dada por Rousseau no referido concurso da Academia de Dijon, gerada pela tal inspiração repentina, evidenciou-se, a todo o momento, as fraquezas e lacunas de sua argumentação. É importante ressaltar a declaração de Rousseau na referida carta a Malesherbes, pois afirmara que em seus principais escritos<sup>10</sup> iniciais, no início de seus trabalhos, não havia conseguido demonstrar com a mesma força a experiência vivida no referido episódio, o que caracteriza de certa forma as peculiaridades da vida psíquica do filósofo. Uma leitura minimalista de suas obras, sem, contudo, levar em conta tais peculiaridades da vida do pensador de Genebra, poderia gerar interpretações engessadas e julgamentos prematuros.

Entre os seus mais impactantes trabalhos, a obra *A Nova Heloísa*, foi criada a partir da sua própria experiência pessoal, onde Rousseau, ao ser acolhido na sociedade parisiense, demonstra repugnância por um tipo de amabilidade sem que haja qualquer ligação pessoal. Descreve Rousseau:

Não é que não me ofereçam uma boa acolhida, amizades, cortesias, e que mil cuidados obsequiosos não pareçam voar ao meu encontro. Mas é disso justamente que me queixo. Como ser logo amigo de alguém que nunca se viu? O honesto interesse da humanidade, a efusão simples e tocante de uma alma sincera tem uma linguagem muito diferente das falsas demonstrações da polidez e das aparências enganadoras que o hábito da sociedade exige. Tenho muito medo de que aquele que desde o primeiro momento me trata como um amigo de vinte anos, não me trate, ao final de vinte anos, como um desconhecido se tivesse de pedir-lhe um grande favor; e quando vejo homens tão distraídos, ter um tão terno interesse por pessoas, presumiria facilmente que não o têm por ninguém. (ROUSSEAU, 1994, p. 210-211).

---

<sup>10</sup> Os primeiros Discursos são: *Discurso sobre as ciências e as artes*; *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e o *Tratado sobre educação*.

Impele em Rousseau, diante de uma sociedade parisiense até então aparentemente amável e solícita, um rompimento, ou seja, um sentimento de total isolamento, que continuou atuando profundamente nele, e não somente isso, mas ele percebe que tal imperfeição está presente também nos intelectuais da época, tão distantes do autêntico espírito da verdade e da verdadeira moralidade, destaca Cassirer. Toda autonomia, liberdade e originalidade fracassa diante do poder de coação que uma sociedade exerce tanto sobre nossas ações exteriores como nos nossos estímulos interiores, pensamentos e apreciações. “*Não somos mais nós que pensamos e julgamos; a sociedade pensa em nós e por nós. Não precisamos procurar a verdade por muito tempo; ela é colocada em nossas mãos como moeda cunhada*” (CASSIRER, 1999, p. 46). Assim descreve Rousseau em seu primeiro escrito filosófico:

Reina em nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer o que se é e, sob essa coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias farão todos as mesmas coisas. (ROUSSEAU, 1978, p. 336).

O homem sociável sempre vive fora de si, segundo Rousseau<sup>11</sup>, e só sabe viver baseando-se na opinião dos outros.

### 3.2 ROUSSEAU O PROBLEMA DA TRANSPARÊNCIA

Rousseau contribuiu, em grande parte, para o desenvolvimento científico de sua época, mas, apesar disso, acreditava que a ciência corrompia a moralidade. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, sua primeira grande obra filosófica, destacava que seu objetivo não era maltratar a ciência, mas defender a virtude diante dos homens virtuosos. Este primeiro *Discurso* representa, no conjunto das obras de Rousseau, uma obra prima retórica singular, apesar de não exercer a mesma autoridade que exerceu sobre seus contemporâneos. O que mais interessa, ressalta Cassirer, é a veracidade do seu sentimento interior, imposto a nós a cada frase: “*a ansiedade para se despojar de todo saber opressivo e se livrar de todo*

---

<sup>11</sup> Primeira parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

*peso e de toda ostentação do conhecimento, a fim de reencontrar o caminho para as formas naturais e simples de existência continua viva em cada palavra”* (CASSIRER, 1999, p. 49).

Por meio deste trabalho, Rousseau se estabeleceu como uma das principais figuras da vida intelectual de sua época, pois apesar de atacar as crenças mais fundamentais, tornou-se uma referência da crítica social, inspirando gerações posteriores a abordar temas como a natureza humana e a vida social. O tema central abordado por Rousseau é que o progresso nas artes, nas ciências e nas tecnologias tem a tendência de tornar os seres humanos menos virtuosos e menos felizes. Assim destaca Rousseau:

Enquanto o governo e as leis atendem à segurança e o bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhe o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. A necessidade levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. Potências da terra amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados cultivai-os; escravos felizes, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas. (ROUSSEAU, 1999, p. 190-191)

Na primeira parte do *Discurso*, Rousseau estabelece um fato histórico, ou seja, sempre que há um avanço nas artes e nas ciências, o mesmo é acompanhado de uma corrupção paralela. Ele inicia o *Discurso* elogiando a cultura e fazendo uma breve descrição do progresso das Luzes, mas em uma súbita reviravolta, inverte os valores. Os benefícios das Luzes se encontram compensados, e quase anulados, pelos inumeráveis vícios que decorrem da mentira da aparência. Por um lado, acentua a ascensão triunfal das artes e das ciências, por outro, mostra a extensão da corrupção dos costumes. Escreve Rousseau:

Onde não existe nenhum efeito, não há nenhuma causa a procurar; neste ponto, porém, o efeito é certo, a depravação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição. Dir-se-á ser uma infelicidade própria de nossa época? Não, senhores; os males causados por nossa vã curiosidade são tão velhos quanto o mundo. A elevação e o abaixamento cotidianos das águas do oceano não foram mais

regularmente submetidos ao curso do astro que nos ilumina durante a noite quando a sorte dos costumes e da probidade aos progressos das ciências e das artes. Viu-se a virtude fugir à medida que sua luz se elevava no nosso horizonte, e observou-se o mesmo fenômeno em todos os tempos e em todos os lugares. (ROUSSEAU, 1999, p. 193).

Starobinski (1991, p. 15) ressalta que tal contraste demonstra que o que está em jogo é o destino dos homens, dividido entre a inocência regenerada e a perdição dada como certa. A oposição entre o “ser” e o “parecer” confere ao discurso uma tensão dramática e um sentimento de divisão se impõe, engendrando outros conflitos, como uma ruptura entre o bem e o mal, entre a natureza e a sociedade, entre o homem e os deuses, entre o homem e ele próprio. O que Rousseau pretende anunciar é que o homem, subjugado pela ilusão do bem, cativo da aparência, deixou-se seduzir por uma falsa imagem de justiça. Para Cassirer, há em toda parte, segundo o pensamento de Rousseau, *“apenas um verniz de palavras: em toda parte apenas a ambição por uma felicidade que existe simplesmente na aparência, ninguém se importa mais com a realidade; todos colocam a sua essência na aparência”* (CASSIRER, 1999, p. 52). O erro não é da ordem do saber, mas da ordem moral, uma vez que a ilusão não está apenas naquilo que turva o conhecimento, mas, sim, o que turva a verdade, falseando nossos atos e pervertendo nossas vidas. O escândalo apontado por Rousseau, segundo Starobinski (1991, p. 16), é que uma espécie de “véu” dissimula os verdadeiros sentimentos, tornando o ser e o parecer diversos. A busca dele se dá justamente na explicação e na causa de tal dado, bem como na libertação dessa espécie de infelicidade. No incidente do pente, relatado nas *Confissões*<sup>12</sup>, Rousseau deixa claro que ninguém carrega a responsabilidade da intrusão do mal e da separação, mas é simplesmente um infeliz concurso de circunstância, um mal entendido, uma fatalidade impessoal. Não há culpado em parte alguma. O que há é um parecer-culpado que surgiu como por acaso. As pessoas são todas inocentes, mas suas relações estão corrompidas pelo parecer e pela injustiça. Rousseau, ao descobrir o parecer sendo vítima do próprio parecer, percebe os limites da sua subjetividade, imposta como subjetividade caluniada, pois os outros a desconhecem. O eu sofre

---

<sup>12</sup> No livro I das *Confissões* Rousseau relata que, em certo dia de sua infância, foi acusado injustamente de ter danificado um pente de uma senhorita de nome Lambercier. Diante da convicção forte dos acusadores, todos os protestos dele foram em vão, sendo, então, punido e considerado culpado.

sua aparência como denegação de justiça que lhe seria infligida por aqueles pelos quais queria ser amado. Nota Rousseau:

Como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior (aparência) sempre representasse a imagem dos estados do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regras. Mas tantas qualidades dificilmente andam juntas, e a virtude nem sempre se apresenta com tanta pompa. Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todas as mesmas coisas, desde que motivos mais poderosos não os desviem. (ROUSSEAU, 1999, p. 191-192).

Apesar de não ser uma reflexão acerca da natureza ilusória da realidade percebida, Rousseau coloca indiretamente em questão a estrutura fenomenal do mundo com a descoberta do parecer ao perceber que os outros não vão ao encontro de sua verdade, de sua inocência, de sua boa-fé, aponta Starobinski (1991, p. 22). O eu sofreu não mais somente a distância do mundo, mas a distância em relação aos outros. A existência do homem, então, é atingida pelo malefício da aparência. Quando o coração do homem perdeu sua transparência, o espetáculo da natureza se turva. Uma espécie de véu desceu, então, entre Rousseau e ele próprio, ocultando sua natureza primeira. Se o homem começa a se esconder é porque a verdade se escondeu por primeiro. A infância, que fora de início confiança e transparência total foi perdida e tudo ficou obscurecido. No momento em que a felicidade infantil lhe escapa, e aqui parece ser o tempo situado mais próximo ao nascimento, Rousseau reconhece o valor infinito dessa felicidade proibida. Antes que o véu interpôs-se entre o homem e o mundo, nada alterava a transparência e permanecíamos com a verdade. Relata Rousseau:

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem uma linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais. No fundo, a natureza humana não era melhor; mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente; e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios. (ROUSSEAU, 1999, p. 191.)

Para Starobinski (1991, p. 24), na teoria do estado de natureza há uma intuição de uma época antes da experiência da acusação injustificada. A humanidade só está, então, ocupada em viver tranquilamente a sua felicidade, onde um infalível equilíbrio ajusta o ser e o parecer. As aparências externas não são obstáculos, mas espelhos fiéis onde as consciências se harmonizam, sem que seja necessário invocar a intervenção sobrenatural de um “demônio tentador” ou de uma “Eva tentada”. A origem de nossa decadência é explicável por razões bem humanas, onde o peso de nosso orgulho adquire uma queda acelerada na corrupção, um mundo de máscaras e ilusões mortais onde ninguém é poupado de tal doença.

Rousseau transborda o mito religioso para a própria história onde temos um tempo de estável inocência da natureza pura e da história do devir, da atividade culpada, ou seja, da negação da natureza pelo homem. Se a queda é só um acidente da história humana, não há nada que nos impeça de refazê-la com o objetivo de redescobrir a transparência perdida. Para Rousseau, o mínimo que podemos fazer, se não podemos tornar bons os que são maus, é conservar assim aqueles que têm a felicidade de sê-lo. A luta contra o mal, que teve como advento um fato histórico, cabe também ao homem na história. Entre o retorno à floresta primitiva, uma espécie de estabilização conservadora e até mesmo a ideia de uma felicidade futura do gênero humano é o que Rousseau visa, bem como a restauração ou salvaguarda da transparência comprometida. Um fracasso pode significar a queda do homem no mundo da mentira e da opacidade. Percebe-se claramente que o objetivo de Rousseau não tem a ver com um retorno à natureza perdida, mas um resgate da confiança no homem, perdida na aparência degenerada.

Rousseau, em seu século, situa-se entre os pensadores que mais questionaram os valores e as estruturas da sociedade monárquica, colocando em questão a ordem social em seu conjunto. Observou uma grande discordância entre os atos e as palavras dos homens, explicada como vimos acima, na diferença entre o ser e o parecer, vendo a necessidade de buscar uma causa. Starobinski (1991, p. 35) cita um trecho da *Carta a Christophe de Beaumont* onde Rousseau destaca ter encontrado em nossa ordem social que, em todos os sentidos, contrária à natureza que nada destrói, tiraniza-a constantemente, e sem cessar a faz exigir seus direitos. Acompanhando essa contradição em suas consequências, Rousseau via que tão somente ela explicava todos os vícios dos homens e todos os males da sociedade.



O objeto da sua crítica social é justamente questionar a sociedade como contrária à natureza, ou que mantém com ela um conflito permanente, causa, então, dos males e vícios de que sofrem os homens. A cultura estabelecida nega a natureza, onde as falsas “luzes” da civilização, longe de iluminarem o mundo humano, separam os homens uns dos outros, particularizando os interesses e destruindo qualquer possibilidade de confiança recíproca. Cada indivíduo se isola em seu amor próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa, paradoxo de um mundo onde as relações econômicas são mais estreitas, o que provoca a geração de um mundo da opacidade, mentira e hipocrisia. Os laços ordenados pelo interesse pessoal perderam seu caráter imediato e as relações já não se estabelecem diretamente de consciência a consciência, passando agora por coisas, e os homens, ao deixar de identificar seu interesse com sua existência pessoal, identificam com objetos que acreditam ser indispensáveis à sua felicidade. O “eu” do homem social não se reconhece mais em si mesmo e os seus meios se tornam seus fins. Starobinski (1991, p. 36) pontua, então, que a crítica de Rousseau denuncia essa alienação e propõe como tarefa um retorno ao imediato. A perda da transparência é justamente o que provoca a alienação do homem para as coisas materiais. Cassirer, todavia, ressalta que Rousseau deixa claro em sua obra *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, não ter como objetivo, ao atacar as artes e a ciência, lançar a humanidade de volta à sua primeira barbárie, pois, apesar de reconhecer que a espécie humana era melhor e mais feliz e tenha se tornado infeliz e cega, a natureza humana não caminha para trás e jamais pode retornar à época da inocência perdida. Ele “*sempre insistiu na conservação das instituições existentes explicando que a destruição delas manteria vivos os vícios e eliminaria somente os meios para a sua atenuação, e que apenas substituiria a corrupção pela violência desenfreada*” (ROUSSEAU, apud CASSIRER, 1999, p.55).

Até aqui, Rousseau parece professar um individualismo desmedido, atirando para longe o peso da sociedade de uma vez por todas, o que representa apenas um alvo do seu pensamento. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* ocorre uma reviravolta quase incompreensível no seu pensamento, despertando assombro em quem se dispõe a interpretá-lo. Seria uma espécie de história da civilização como um progresso da negação do dado natural que culminou em uma degradação da inocência original. A história das técnicas é exposta em estreita ligação com a história moral da humanidade.

O que ele objetiva é fundar um julgamento moral referente à história por meio de um saber antropológico. Ao perpassar pelas fases pelas quais o homem transitou e estabelecer os fatos que culminaram no estado a que chegou, estes devem ser aceitos, pois o fato da humanidade ter sofrido transformações inelutáveis está fora de consideração, mas tais fatos não justificam a legitimidade moral da história, que Rousseau não hesita em condenar. A situação presente, com seu luxo e sua miséria é, ao mesmo tempo, historicamente motivada e moralmente inaceitável. O pensamento de Rousseau não se detém nessa constatação, pois compreender um mundo opaco, segundo Starobinski (1991, p. 36), não é ainda redescobrir ou restabelecer a transparência. Ele estabelece “o fato” para opor-lhe imediatamente “o direito”, julga e condena, em nome do direito, os fatos de um mundo em que o fato coincide com o direito, em uma busca ora aquém da história, onde o progresso corruptor ainda não existe, ora além, em que a desordem atual seria superada por uma ordem perfeita.

Rousseau encadeia uma série de momentos percorridos pelo homem<sup>13</sup> devido à sua perfectibilidade, que se condicionam uns aos outros, onde, ao obstáculo natural se opõe o trabalho, o que provoca o nascimento da reflexão, ou seja, o “primeiro movimento do orgulho”. “*Com a reflexão, termina o homem da natureza e começa o homem do homem*” (STAROBINSKI, 1991, p. 39). Tem início, então, a divisão entre o “eu” e o “outro”, onde o amor próprio vem perverter o inocente amor de si, os vícios nascem, a sociedade se constitui. Enquanto a razão se aperfeiçoa, a propriedade e a desigualdade se introduzem entre os homens, a ruptura entre ser e parecer passa a marcar o triunfo do “artificial”, e o homem se aliena em sua aparência. O problema moral, em Rousseau, é profundamente ligado ao problema econômico. Starobinski destaca:

---

<sup>13</sup> Starobinski cita um trecho do “Discurso sobre a origem da desigualdade” onde Rousseau destaca que os obstáculos que o homem encontra tendem a aumentar a distância entre ele e a natureza, que o obrigam a criar novas ferramentas, resultando em sua evolução psicológica (1991, p. 38): “Tal foi a condição do homem nascente; tal foi a vida de um animal limitado, de início, às puras sensações, e pouco se beneficiando dos dons que lhe oferecia a natureza, longe de pensar em arrancar-lhe alguma coisa; mas logo se apresentam dificuldades; foi preciso aprender a vencê-las... As armas naturais que são os galhos de árvores, e as pedras logo se encontraram sob sua mão. Ele aprendeu a superar os obstáculos da natureza, a combater, se necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens, ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte.”

O homem social, cuja existência já não é autônoma, mas relativa, inventa sem cessar novos desejos que não pode satisfazer por si mesmo. Precisa de riqueza e do prestígio. Só acredita ser ele mesmo quando os outros o consideram e o respeitam por sua fortuna e sua aparência. Nenhum de seus desejos pode ser saciado imediatamente; a opinião dos outros, o trabalho dos outros lhes são indispensáveis. Como os homens não procuram mais satisfazer suas verdadeiras necessidades, mas aquelas que sua vaidade criou, estarão constantemente fora de si mesmos, serão estranhos a si mesmos, escravos uns dos outros. (STAROBINSKI, 1991, p. 40).

Ao sair da igualdade pré-social, o homem cai na igualdade servil da sociedade tirânica. Nesse processo, o homem desenvolveu-se a si mesmo, mas sofreu uma degradação moral paralela ao seu progresso intelectual e técnico. Rousseau, ao denunciar as alienações do estado social, prefigura o pensamento de Kant, salienta Starobinski (1991, p. 40).

### 3.3 O CONTRATUALISMO COMO TEORIA SOCIAL

Rousseau torna-se, então, autor do *Contrato social*. Segundo Cassirer, ele “*escreve justamente para aquela sociedade, que ele repudiara e descrevera como causa de toda perversão e de toda infelicidade da humanidade, o seu código de leis*” (CASSIRER, 1999, p. 52). Era de se esperar que impusesse limites amplos para a sociedade, de modo a rechaçar todo ataque à individualidade, mas o *Contrato social* anuncia e glorifica um absolutismo totalmente livre da vontade estatal, onde toda vontade individual se dissolve diante da vontade geral. Para Cassirer, o ingresso no Estado em Rousseau “*já pressupõe a completa renúncia a todos os desejos particulares*”, ou seja, “*só se pode falar de uma verdadeira unidade do Estado se os indivíduos se integram nesta unidade e desaparecem nela*” (CASSIRER, 1999, p. 53). Parece impossível solucionar o impasse de perceber o *Contrato social* como uma obra que glorificou tiranias, o que de certa forma tenha despertado o interesse de diversos intérpretes que seguem essa linha. Outros consideram a obra como uma completa ruptura com o estilo do autor dos primeiros *Discursos*, apesar de Rousseau ter defendido sempre a unidade de suas obras. Na verdade, conforme Rousseau, o *Contrato social* seria a continuação lógica e o aperfeiçoamento dos primeiros *Discursos*.

Rousseau opta por uma origem humana e não divina de poder. Este não pode ser transmitido, mas apenas confiado, podendo a qualquer momento ser

tomado de volta. Para Rousseau, a única fonte de legitimidade é o interesse comum, ou seja, a vontade geral, que, por sua vez, se traduz em leis. Assim destaca:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o *Contrato Social* oferece [...]. Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que pertence a sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo. Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa em particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos de uma assembléia, e que, por esse mesmo ato, ganha a sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma desse modo, pela união de todas as outras é chamado por seus membros de Estado quando passivo. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam em particular, cidadãos enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado. (ROUSSEAU, 1987, p. 32).

Rousseau foi um grande inspirador das primeiras ideias de República moderna, reivindicadas, inclusive, pelos agentes da Revolução Francesa e na escolha livre de um governo que, mais tarde, tornara-se os Estados Unidos da América<sup>14</sup>. Ele “foi o primeiro a descobrir, sob a diversidade das formas convencionais, a natureza profunda escondida do homem” (CASSIRER, 1997, p. 212). A originalidade de Rousseau no que tange o problema do homem não reside no problema de Deus, mas num domínio bem diferente, o problema do direito e da sociedade, pontos chaves do seu pensamento. Nota, ainda, Cassirer:

(Rousseau) foi o primeiro, sem dúvida, a elevar o problema acima do plano da existência individual para situá-lo expressamente no nível da existência social. Foi aí que Rousseau acredita ter descoberto o ponto onde a questão da verdadeira significação da existência humana, de sua felicidade ou de sua miséria, pode ser finalmente solucionada. Tal é a visão das coisas que ele encontrou nos estudos e na crítica das instituições políticas. Diz ele nas Confissões: “Vi que tudo dependia radicalmente da política e que, fosse qual fosse o ponto de vista que se adotasse, nenhum povo jamais seria senão aquilo que a natureza do seu governo o fizesse ser; assim, essa grande questão do melhor governo possível parecia-me reduzir-se a isto: qual é a natureza do governo próprio para formar um povo que seja o mais virtuoso, o mais sensato, enfim, o melhor, se tomarmos essa palavra no sentido mais amplo?” (CASSIRER, 1997, p. 212-213).

---

<sup>14</sup>C.f. Todorov, 2008, p. 52.

Agora, porém, a questão da existência humana não se resume apenas a uma simples exigência de felicidade, mas remete à ideia de direito e de justiça social, reconhecidas como a verdadeira medida da existência humana, ou seja, a escala de valores em função da qual ela deve ser vivida.

Segundo Cassirer (1997, p. 344), a doutrina contratualista que encontramos em Rousseau integra certos elementos da doutrina de Hobbes<sup>15</sup> e Grotius<sup>16</sup>, mas com graves objeções às suas teses. Para Rousseau, em sua crítica dirigida a Grotius, interpretar o *Do Contrato social* como um prolongamento da doutrina do direito natural seria totalmente ocioso. Rousseau rejeita a ideia de um instinto primitivo que impeliria o homem a uma condição de sociabilidade. Neste ponto, sem, contudo, descrever o “estado de natureza” como uma guerra de todos contra todos, Rousseau se reporta a Hobbes, porém, como um estado em que cada um está isolado e indiferente aos outros, onde os homens não estariam ligados por vínculos morais ou por laços sentimentais, ou por uma ideia de dever. Cada indivíduo existe para si mesmo e só procura o que é necessário à conservação da sua vida. Segundo ele, o problema de Hobbes foi ter colocado no lugar do, então, egoísmo passivo, que reina no estado de natureza, um egoísmo ativo, pois tal instinto seria estranho ao homem da natureza, não podendo ter nascido e ganhado raízes com ele, antes de sua integração na sociedade, que propiciou conhecer seus desejos mais artificiais. O homem, aos olhos de Rousseau, recebe da natureza uma espécie de empatia, o que lhe permite vivenciar o sofrimento alheio como seu próprio. No pensamento de Cassirer, essa simples impressão sensível permeada por um interesse ativo pode ter superado o puro egoísmo e constituído a meta da sociedade e não a sociedade em si mesma. Já que no estado de natureza, na teoria rousseauiana, seria impossível existir harmonia entre interesse pessoal e interesse comum, sendo que, neste caso, o interesse do indivíduo simplesmente excluiria o interesse da coletividade. Rousseau revolta-se justamente contra as sociedades tradicionais, pois são produtos do jogo de forças, onde as leis sociais tornam-se

---

<sup>15</sup> Hobbes tem importantes pontos de contato com Rousseau, podendo mesmo ser tido como seu direto inspirador no que diz respeito ao conceito de uma natureza humana primária e fundamental, considerada à margem das transformações trazidas pela vida em sociedade. Não obstante, como o poder se funda no medo e na força, Rousseau insiste em repudiar explicitamente sua concepção política. (ROUSSEAU, 1997, nota de rodapé de Lourival Gomes Machado)

<sup>16</sup> Hugo Grotius nasceu em 1583 e morreu em 1645. Foi um jurista considerado o precursor do Direito internacional, baseando-se no Direito natural. Foi também filósofo, dramaturgo, poeta e um grande nome da apologética cristã. Sua obra mais conhecida é *Das leis de guerra e paz* de 1625, no qual aparece o conceito de guerra justa e do Direito Natural.

jugos impostos a outrem, e é justamente, segundo ele, a forma de contrato que dominou a sociedade até o seu tempo.

A partir de então, em Rousseau, tem-se início um desejo de reforma. Contra Hobbes, Cassirer (1997, p. 346) afirma que Rousseau insiste na nulidade e na contradição do contrato posto anteriormente. Ao invés de unir as vontades individuais, coage a unir-se por meios físicos de coerção, sendo, com isso, moralmente sem valor. A forma de autoridade que o *Contrato social* de Rousseau quer assegurar é aquela que os indivíduos possam se submeter a ela, passando a possuir o referido valor, e não que ela submeta os indivíduos. Essa unidade se estabelece na liberdade e não pela coerção. A liberdade não exclui a submissão; ela não significa arbitrariedade, e sim, estrita necessidade de ação. Não é submissão de uma vontade individual a outro sujeito também individual. É uma espécie de suspensão da vontade individual que não exige mais para si, sendo que sua existência e querer estão presentes na “vontade geral”. Para Cassirer o contrato proposto por Rousseau possui uma força objetivamente obrigatória, mas que, de certa forma, não inclui uma espécie de coerção física, estabelecendo uma ideia autêntica de correlação entre liberdade e lei, onde o conceito de liberdade se pauta na adesão estrita e inviolável à lei, mas que cada indivíduo se impõe a si mesmo. O verdadeiro caráter da liberdade se dá no livre consentimento em face da lei e não numa espécie de fuga ou desprendimento aos seus ditames. Nota Cassirer:

Emancipar o indivíduo não significa, para Rousseau, arrancá-lo a toda e qualquer forma de sociedade, mas encontrar uma forma tal de sociedade que preserve a pessoa de todo indivíduo com a força solidária da associação política, de modo que o indivíduo, tendo concluído um pacto com todos os outros, somente obedece, não obstante, a si mesmo nesse acordo recíproco. (CASSIRER, 1997, p. 347)

Mesmo reconhecendo que os indivíduos tenham que renunciar de uma vez por todas à sua independência natural presente no estado de natureza, tal feito se dá em vista de um bem mais precioso, passando a ser indivíduos na acepção elevada do termo, não como um feixe de instintos e de apetites sensuais. Tornam-se verdadeiros súditos voluntários, onde tal adesão à vontade geral constitui, portanto, a personalidade autônoma do indivíduo. Rousseau, apesar da grande importância confiada ao estado de natureza, estabelece tal ordem social

como superior, sendo este o principal objetivo do *Contrato social*. Por meio dele, o indivíduo desenvolve suas faculdades, amplia suas ideias e torna seus sentimentos mais nobres.

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela de onde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem. (ROUSSEAU, 1987, p. 36).

Tal entusiasmo pela força e dignidade da lei, apontada desde o início do *Contrato social* como a mais sublime de todas as instituições humanas, é o que caracteriza a ética e a política no pensamento de Rousseau. Seu ideal social e político não está pautado em uma decisão individual, pois seria contra o espírito verdadeiro de toda sociedade humana. Ao decretar soberania absoluta da lei, ele afirma que o indivíduo não pode opor restrições a ela, sendo que qualquer visão individualista no campo do direito comprometeria seu sentido, sendo que a unidade somente se realizará se o indivíduo for capaz de abdicar de si mesmo em benefício do todo. Apesar de toda controvérsia ao se assumir a soberania da lei, condenando, inclusive, toda resistência contra ela, para Rousseau, na verdade, vigora nela certa pureza e universalidade, onde nenhuma exigência moral do indivíduo ficasse de certa forma sem se satisfazer. Não quer dizer que, diante da dominação não seja necessário fixar limites ao poder usurpado, apesar de reconhecer que todas as medidas preventivas são ineficazes quando está ausente a vontade de legalidade. “A teoria do direito do Estado de Rousseau, ao proclamar a soberania absoluta da vontade do Estado, o próprio Estado, ao constituir-se como Estado, pressupõe não depender de nenhuma outra fonte de atividade jurídica senão a vontade geral” (CASSIRER, 1997, p. 349). O único titular reconhecido da vontade geral é a soberania popular, pois o poder legítimo de governar deriva e é confirmado pelo

povo. Tal concepção de poder exercido por um indivíduo ou uma coletividade não passa de um poder delegado, tendo, portanto, apenas uma significação administrativa.

As consequências da teoria de Rousseau não renunciam aos direitos inalienáveis. Estes devem estar encarnados e solidamente fixados ao Estado, cujo papel principal é garantir que o indivíduo não tenha a necessidade de ser protegido, sendo que este papel deve ser exercido pelo Estado. Cassirer ressalta:

A ideia de “direitos imprescindíveis”, que apenas tinham por papel, essencialmente, no espírito do direito natural, delimitar e salvaguardar a independência da esfera do indivíduo em face da do Estado, tal ideia é agora considerada válida no próprio interior da esfera do Estado. Não é o indivíduo, é a totalidade dos cidadãos, a vontade geral, que possui direitos definidos que ela não pode abandonar nem transferir sob pena de destruir-se e de abdicar de sua própria natureza. (CASSIRER, 1997, p. 351).

Se, por um lado, o homem perde a liberdade natural por meio do *Contrato social*, ganha, por outro lado, a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. Enquanto a liberdade natural só conhece limites nas forças do indivíduo, a liberdade civil se limita na vontade geral. Ao estado civil Rousseau acrescenta a liberdade moral que, para ele, “*é a única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade.*” (ROUSSEAU, 1997, p. 37).

Para Cassirer, Rousseau, apesar de dificilmente ter imaginado isso, provocou um desvio radical das ideias de seu século com a sua teoria social e política. A verdadeira originalidade do pensamento de Rousseau está no fato de atacar uma das principais premissas correntes de sua época, ou seja, a de que o homem não pode viver de qualquer outro modo senão nas formas da “sociabilidade” e da “sociedade”, e que seu verdadeiro destino não pode ser cumprido em outro lugar. A contestação se dá particularmente na hipótese metodológica. Para Rousseau, antes de se estabelecer a “sociedade ideal”, deveria distinguir com cuidado o conceito de “comunidade” e “sociedade”, com o objetivo de evitar uma credulidade cega e protegê-la de seus prováveis “ídolos”. O refinamento dos costumes, o aumento e expansão das ciências também transformam a moralidade, conferindo-lhe um fundamento seguro, uma fé tão poderosa que, para a maioria dos



pensadores do século XVIII, a ideia que tanto se empenham em fundamentar e buscam justificar, a de comunidade, confunde-se com a ideia de sociedade e sociabilidade. É justamente neste ponto que ocorre a contestação mais radical de Rousseau, pois considera problemática e contestável a unidade que se admitia entre a consciência moral e a consciência cultural em geral, o que provocou um desmoronamento entre o ideal ético e o ideal teórico do século XVIII e que, de certa forma, permaneceram escondidos aos olhos de seus contemporâneos. Ressalta Cassirer:

Nessa civilização do espírito de sociedade em que o século XVIII vê a flor da verdadeira humanidade, Rousseau reconhece o pior perigo. O conteúdo dessa civilização, os seus primeiros passos, o seu estado atual, tudo confirma sem ambiguidade que ela é desprovida de todo impulso moral, que se alicerça tão somente no instinto de poder e de posse, na ambição e na vaidade. O filósofo da vida social deve, então, ceder o passo ao filósofo da história e apurar por que caminhos a sociedade chegou à sua presente forma, desvendando, assim, as forças que continuam a movimentá-la e a governá-la. (CASSIRER, 1997, p. 357).

Rousseau está longe de aceitar o estado de natureza como o estado de fato. Ele serve-se dele como critério ou norma para pôr em prova tudo o que na sociedade se constitui como lei obrigatória em si mesma ou apenas convenção e arbítrio, o que proporcionaria ao Estado e a sociedade uma espécie de contemplação com o objetivo de auto avaliar-se. Segundo Cassirer (1997), Rousseau foi acusado de ter pretendido destruir as ciências, as artes e as academias. Seu principal objetivo, contudo, era propor uma abolição da ordem vigente dos campos da política e da vida social, constituindo uma nova ordem, mas com alicerces mais seguros, sendo este, portanto o principal objetivo do *Contrato social*, ou seja, de transformar o atual estado de coerção em estado de razão. Não que o homem, inclinado por uma moral primitiva, tenha passado do estado de natureza para o estado civil. Sua chegada ao estado social foi impelida por um destino inexorável, por uma coerção física da natureza exterior, pelas suas emoções e paixões. O objetivo não é o de “recuperar o perdido” nem de corrigir um “estado de decadência”, e sim propor um retorno às origens onde o homem não mais se abandone ao poder de seus instintos e tome nas mãos o caminho, traçando os objetivos do percurso com inteira liberdade. Temos, então, um predomínio de uma racionalidade ética sobre uma racionalidade teórica, o que proporciona ao homem

alcançar na ordem política uma liberdade autêntica, onde a ciência não mais o inclinará para uma espécie de enfraquecimento ou adormecimento como uma falsa ordem ética. A liberdade do espírito nada pode propiciar ao homem sem a liberdade moral, e ela só pode ser adquirida por meio de uma mudança radical na ordem social, expulsando toda a arbitrariedade e trazendo à tona a necessidade interior da lei.

No final do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* Rousseau ressalta a importância da possibilidade dos que são escravizados por meio da violência do déspota de recorrerem também à violência para alcançar a liberdade e, então se libertar da tirania. Rousseau escreve:

O déspota só é senhor enquanto é o mais forte e, assim que se pode expulsá-lo, absolutamente não lhe cabe reclamar contra a violência. Só a força o mantém, só a força o derruba. Todas as coisas se passam, assim, segundo a ordem natural. (ROUSSEAU, 1978, p. 280).

Starobinski sublinha que o homem, ao se afastar do “estado natural” ocorre uma espécie de “ordem natural”, ou seja, a desigualdade se transformaria em igualdade por meio da revolução final, não “*uma igualdade natural do homem primitivo desprovido de linguagem, mas a igualdade mais alta do Do contrato social*” (STAROBINSKI, 1991, p. 41). Tal perspectiva só é admissível sob a condição de que se coloquem, lado a lado, as duas obras, interpretadas numa sequência contínua. A revolução contra o déspota não inaugura uma nova justiça. Tendo perdido a igualdade do estado de natureza, o homem conhece agora a igualdade do contrato, ou seja, da servidão. Não é uma revolução radical com o objetivo de conquistar a liberdade civil do contrato, mas é uma proposta de um estado de anarquia permanente onde se conta com “pequenas revoluções”. A humanidade, em sua decadência moral, é incapaz de escapar da desordem da violência, ou seja, o mal é irremediável. A hipótese do contrato, na concepção de Starobinski (1991, p. 42), se situa no começo da vida social, na saída do estado de natureza. Não se trata de destruir uma sociedade imperfeita para o estabelecimento de uma sociedade igualitária. O que Rousseau funda é o reino da vontade geral e da lei racional e tem um caráter inaugural e não revolucionário. O pacto social não se cumpre na linha descrita pelo *Discurso sobre a origem da desigualdade*, mas em uma dimensão normativa fora do tempo histórico. Starobinski ressalta:

A história assim recomeçada tem início racionalmente pela alienação da vontade de todos nas mãos de todos, em vez da afirmação positiva “isto é meu”. Essa sociedade escaparia assim, de imediato, à adversidade histórica que, por um encadeamento necessário e fatal, condenou a humanidade real a decair e a corromper-se irreversivelmente. Ela constitui o modelo ideal em nome do qual se torna possível emitir julgamento contra a sociedade corrompida. (STAROBINSKI, 1991, p. 42)

A interpretação citada por Starobinski une o *Contrato Social* ao *Discurso sobre a origem da desigualdade* com a ideia de revolução. Kant e ainda Cassirer, apesar de considerarem coerente o pensamento teórico de Rousseau, não passam pela ideia de uma revolução, mas atribuem uma importância decisiva à educação. Apesar dos diferentes pontos de vista, revolucionário ou idealista<sup>17</sup>, o momento final é o mesmo: a reconciliação da natureza e da cultura em uma sociedade que redescobre a natureza com o objetivo de superar as injustiças da civilização.

Para Cassirer, o *Contrato social* se coloca justamente na construção de uma comunidade humana autêntica e verdadeira a partir do momento que nos entregamos aos males e a perversão de uma sociedade convencional. “*O retorno à simplicidade e à felicidade do estado natural está vedado, mas o caminho para a liberdade permanece aberto, e ele pode e deve ser percorrido*” (CASSIRER, 1999, p. 55), mesmo reconhecendo que esse seja um caminho difícil e cheio de contradições. Trata-se, aqui, de um fato que não é exclusivo de Rousseau tal pluralidade de significados dessa confusão. Rousseau, de certa forma, definiu com clareza o sentido específico e fundamental de sua ideia de liberdade, que, para ele, não significa arbítrio, e sim, superação e exclusão de todo arbítrio, ligada a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo. A concordância com tal lei é o que forma o caráter autêntico e verdadeiro de liberdade, concretizado na vontade geral. Ao fazer isso, o Estado não atua como instituição coercitiva, mas põe sobre o indivíduo uma obrigação que considera válida e necessária, aprovando-a tanto por causa dela mesma quanto por sua própria causa. É justamente neste ponto que reside o núcleo de toda problemática político-social do pensamento de

---

<sup>17</sup> Enquanto Engels opta por uma interpretação “marxista” ao escolher passar pela análise das últimas páginas do “Discurso sobre a origem da desigualdade” evocando um retorno da igualdade pela revolução, Kant e Cassirer optam por uma leitura “idealista” intercalando o “Emílio” e as teorias pedagógicas de Rousseau com o objetivo de estabelecer o elo necessário entre o “Discurso sobre a origem da desigualdade” e o “Contrato social”. (c. f. STAROBINSKI, 1991, p. 43).

Rousseau, ou seja, encontrar uma forma comunitária que proteja a pessoa de cada indivíduo, contando com toda força e apoio do Estado, e o indivíduo, unindo-se aos outros, obedeça apenas a si mesmo, apesar de fazer parte dessa união, trocando a independência do estado natural pela verdadeira liberdade que consiste na ligação de todos com a lei. Com isso, o homem realiza um grande desenvolvimento de suas capacidades, além de um grande despertar em suas ideias que, se não fossem pelos abusos dessa nova ordem, se alegraria por ter sido arrancado do estado de um animal estúpido e limitado, passando a ser um ser inteligente. A liberdade espiritual não rende nada mais ao homem sem a liberdade moral, que só poderá ser alcançada por meio de uma mudança radical na ordem social que extingue todo o arbítrio e admite a necessidade interna da lei. Para Cassirer, foi este o ponto que causou os mais frequentes mal entendidos entre os leitores de Jean-Jacques Rousseau, pois para ele a lei não é adversária da liberdade; ao contrário, só ela pode nos dar a liberdade e garanti-la de fato.

### 3.4 A CONCEPÇÃO DE LEI EM ROUSSEAU

Conforme Derathé (2009, p. 244), é incontestável que Rousseau descartou o princípio de sociabilidade natural, colocando-se, assim, como adversário da concepção assumida pela escola de Hobbes, do direito natural. Em mais uma aparente contradição, Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade* parece indicar claramente que nenhuma definição dada à lei natural lhe parece aceitável. A lei natural, tal como foi concebida, não poderia ser aplicada no estado de natureza. Rousseau declara no prefácio do *Discurso* que, antes de considerar a ideia de lei natural, é preciso começar pelo estudo do homem natural. Ao avaliar e comparar os textos de Rousseau, é possível perceber que o homem, no estado de natureza, não tem noção do justo e do injusto e que, uma vez que tenha se tornado cidadão, a regra de justiça não é outra senão a vontade geral, ou a vontade do Estado. Não há, portanto, autoridade maior que a vontade geral, fonte de toda lei. Não seria possível, portanto, deixar subsistir a distinção tradicional entre lei civil e lei natural, pois somente após ter deixado o estado de natureza que o homem submete-se a uma lei, a do Estado que ele é membro.

Encontramos, entretanto, em Rousseau, ao avaliar as demais obras, na leitura de Derathé (2009, p. 245), a distinção tradicional admitida por todos os

teóricos do direito natural. A lei natural continua sendo uma autoridade superior à do Estado. As leis eternas da natureza estão como que escritas no interior do homem pela sua consciência e pela sua razão e para ser livre ele deve sujeitar-se a elas. Rousseau, portanto, longe de ter abandonado a ideia de lei natural, constantemente ele as reclama. Ele não poderia abandoná-la sem que golpeasse os objetivos do *Do contrato social*. Um pacto semelhante somente teria sentido se os que assumem sentissem-se ligados. Assim, Derathé quer frisar que a obrigação de respeitar o pacto só tem seu fundamento na lei natural e no dever de cumprir seus compromissos. Se suprimirmos a lei natural, o *Contrato* fica privado de qualquer sanção moral, não tendo mais nenhuma garantia além da força. O que está em jogo, nesse caso, é que as críticas de Rousseau dirigidas aos seus adversários do direito natural é que eles não se contentam em afirmar que as leis naturais são superiores às leis positivas do Estado, mas também que os preceitos da lei natural e as máximas da reta razão estão em vigor no estado de natureza. Nas concepções de Rousseau, do estado de natureza é preciso excluir precisamente o uso da reta razão. Apesar do homem selvagem, nesse estado, ser entregue somente aos seus instintos e ser incapaz de refletir por meio da razão, não quer dizer que não haja nenhuma diferença de natureza entre o homem e o resto dos animais, uma vez que o homem é uma criatura racional, e a razão uma faculdade inata. A razão, segundo Derathé, está presente no homem do estado de natureza apenas em potencialidade, e este não pode fazer uso dela sem antes tornar-se sociável. Ora, “*O homem selvagem não faz nenhum uso de sua razão, pois não tem necessidade de outro guia além do instinto. Mas a vida social, ao mudar as condições de existência do homem, força-o a consultar sua razão antes de escutar suas inclinações*” (DERATHÉ, 2009, p. 246). A lei natural, portanto, não poderia ser admitida antes das leis civis, o que não impede considerar que ela seja superior. A lei civil não pode ordenar nada que seja contrário à lei natural. O poder do Estado não é, portanto, absoluto senão na aparência. Os direitos naturais ou individuais não são anulados pelo *Contrato social*. Encontram-se também no seio do Estado, restabelecidos pela razão. Apesar da clara diferença entre independência natural e liberdade civil, a segunda equivale à primeira. Os esforços de Rousseau se concentram em encontrar um sistema político que permaneça conforme o ideal do direito natural.

Segundo Putterman (2010, p. 10), a liberdade no *Do contrato social* de Rousseau não é alcançada pela estabilidade das leis, e sim, na contextualização

política de transparência, ou seja, pela capacidade ou incapacidade de uma comunidade de libertar-se das preferências arbitrárias de seus membros. Em um estado legítimo é essa possibilidade de transparência que dá substância à liberdade, na medida em que as pessoas não deixam ser guiadas pelos caprichos do desejo, mas pela vontade racionalizada da comunidade como um todo, onde o sujeito opta pelo bem da coletividade, em detrimento aos interesses privados. Diferentemente de outras teorias sociais baseadas em expressões de dependência, é por meio da reciprocidade e natureza coercitiva das leis que ocorre a universalidade. É devido às leis que a liberdade não é mais arbitrária, e sim, fundamentada na justiça. A dupla universalidade do que é promulgado na lei e o bem comum é o que cria o verdadeiro caráter da lei. Neste aspecto, a atividade de legislar é o que corrige e universaliza os interesses dos membros da comunidade. Tal identificação harmônica entre preferências individuais e o bem comum é reforçada pela reciprocidade das leis. Quando um interesse particular está em conformidade com o bem da comunidade, o indivíduo substitui o impulso físico e o apetite pela vontade da “voz do dever”, consultando sua razão antes de acatar suas inclinações. A razão se torna uma fonte tanto de liberdade e justiça como reciprocidade das leis, possibilitando ao indivíduo a identificar-se apenas com o bem coletivo. Tal universalidade concede a cada indivíduo experimentar com a mesma intensidade as forças de obrigação das leis.

A impessoalidade das leis produz uma igualdade entre os cidadãos, deixando-os sujeitos às mesmas condições e beneficiados pelos mesmos direitos. A força da legislação, no pensamento de Rousseau, deve manter uma perfeita igualdade entre os cidadãos, tendendo a manter uma perfeita igualdade.

Por qualquer via que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber: o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de modo que o soberano conhece unicamente o corpo da nação e não distingue nenhum dos que compõem. (ROUSSEAU, 1987, p. 10).

No sistema político de Rousseau, a vontade geral não vai estar em desacordo com a liberdade por ser um conceito diferente da tradição, de acordo com Putterman (2010, p. 13), uma vez que para Rousseau, a liberdade consiste na opção pela vontade geral, em detrimento da vontade de um só. Tal liberdade por

intermédio das leis faz com que os indivíduos sejam psicologicamente, materialmente e politicamente autônomos com relação às outras vontades de uma maneira circular, onde um voto não conta mais do que o outro. Para Rousseau, quando um indivíduo submete-se as mesmas condições que impôs para os outros, este é verdadeiramente autônomo e justo, na medida em que garante que todos recebam os mesmos direitos e benefícios que deseja para si mesmo. Embora cada indivíduo demonstre apenas suas próprias preferências, estas deverão estar sempre de acordo com o bem comum. Ao contrário de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Rousseau afirma que a legislação nunca pode ser dotada como uma certeza matemática, pois os indivíduos que vivem em sociedade têm seus próprios interesses e concepções particulares, que se dá a partir de seus desejos, emoções, sentimentos, preconceitos, entre outros.

O argumento de Rousseau de que a vontade geral é a solução para o *Do contrato social* apresenta, portanto, dois elementos principais, a saber, o amor-próprio e a liberdade, que figuram na descrição do contrato. O fato de que a ordem social deve promover os interesses comuns corresponde ao fato de que o contrato é um acordo unânime entre os indivíduos racionais movidos pelo amor-próprio. A razão, o amor próprio e o interesse desempenham um papel distinto na obtenção da liberdade, mas nenhum pode ser facilmente reconciliado, nem mesmo no estado mais bem ordenado. Falta a Rousseau apresentar uma solução melhor para tal tensão, o que levou muitos leitores a concluir que seus escritos políticos não definem bem o conceito de vontade geral, o que, para Putterman (2010, p. 14), não é o caso. Para ele, o que torna a tensão confusa é a falta de familiaridade e originalidade com a solução apresentada pelo *Contrato social* para o problema da transparência, e não a solução em si. Tal conflito se apresenta justamente na combinação entre razão e paixão. Para Rousseau, existe uma espécie de “estado ideal”, onde os cidadãos por meio da política dão expressão a uma vontade geral, com alguma regularidade. É devido à tensão entre as paixões humanas e o interesse individual na tomada de decisão coletiva que Rousseau abstém-se de propor qualquer tipo idealizado de estrutura política. Ele articula padrões formais de legitimidade política referente à soberania, não impondo qualquer forma de governo rígido que possa impor decisões tomadas de acordo com tais padrões. Ele, ainda, demonstra ter preferência por um governo aristocrático devido à proximidade em estabelecer interesses coletivos.

Rousseau considera ideal a condição de transparência na promulgação das leis, o que explica a falta de rigidez relativa ao tipo de regime político adequado. Tal condição é afetada por diversas condições variáveis, como a geografia, o clima e a economia, ou qualquer força que possa influenciar o caráter de um povo. O estado ideal para as pessoas, com suas fontes e objetos das leis, para Rousseau, é o republicano.

Chamo, pois, de república todo estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública. Todo governo político é republicano. (ROUSSEAU, 1987, p. 55).

Na teoria de Rousseau, o sistema de governo republicano não é entendido como sendo apenas aristocrático ou democrático. Em geral é todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, e sim, que seja seu ministro. A própria monarquia, é, também, república, neste caso.

Rousseau considera que a tensão entre paixão e razão possa ser resolvida no momento em que a razão, no ato de legislar, possa universalizar as particularidades da paixão. A razão não substitui a paixão, mas serve como correção. Putterman (2010, p. 18) observa que Rousseau enfatiza a importância da razão para a interpretação adequada dos ditames da voz interior. Ele acredita que os indivíduos no estado de natureza são "agentes livres", na medida em que cada um é capaz de desviar o instinto, muitas vezes em seu detrimento. O que importa para a liberdade é o hábito de julgar e sentir. O papel do legislador, portanto, é de orientar os costumes e tradições de um povo, de forma que promova a obediência às leis, certificando-se de que correspondam à sua disposição psicológica e situacional. Rousseau sublinha a necessidade do legislador adaptar as leis para as pessoas, e não as pessoas adaptarem-se às leis, porque de nada adianta dar ao povo o que ele já viveu no passado. Ele acredita que um povo corrompido não pode ser purificado. As pessoas só precisam ser emocionalmente "remodeladas" em uma unidade mais profunda.

Putterman (2010, p. 20) acentua que as leis para as concepções políticas de Rousseau servem como base divina de obrigação jurídica e política. Como a lei natural é incompreensível na sociedade moderna, a única base possível



para a obrigação política seria a do pacto social. Se pudéssemos interpretar as leis divinas nem precisaríamos de governantes e leis. Sem ter condições de conhecer a vontade de Deus na terra, os indivíduos devem utilizar a sua capacidade racional para estabelecer as regras do direito essencial às relações humanas e, mais especificamente, o governo legítimo. Os princípios da lei natural são desconhecidos, porque o desenvolvimento da sociedade sufoca a humanidade nos corações dos homens, despertando interesses pessoais, e os conceitos da lei natural, chamados de lei da razão, começam a desenvolver-se apenas quando as paixões tornam-se impotentes. Na concepção de Rousseau (1997, p. 32), a solução que o *Do contrato social* oferece para o problema fundamental é justamente encontrar uma forma de associação que, reiteremos, defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado, mas, contudo, mantendo-os livres como antes. Para Putterman, Rousseau acredita que nenhum Estado legítimo pode existir na ausência de uma lei fundamental. É apenas em um Estado corrupto que um cidadão escolheria instituições que são contrárias ao direito fundamental, uma vez que somente um povo muito ignorante para não reconhecer a vontade geral. Nas palavras de Rousseau:

E as leis que regulam esta relação recebem o nome de leis políticas e chamam-se também leis fundamentais, não sem alguma razão, no caso de serem sábios, pois, se existe em cada Estado somente uma boa maneira de ordená-lo, o povo que a encontrou deve conservá-la; se a ordem estabelecida for má, por que se tomariam por fundamentais, leis que a impedem de ser boa? Aliás, seja qual for a situação, o senhor é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se for de seu agrado fazer o mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo? (ROUSSEAU, 1997, p. 69)

É importante ressaltar que somente pode ser chamada de “lei fundamental” aquela que estiver em harmonia com o bem comum. Os indivíduos devem ser capazes de modificá-la no momento em que considerá-la como prejudicial. Qualquer ato, civil ou criminal, pode ser considerado um direito soberano, desde que seu objetivo seja o bem da coletividade. A confusão está posta ao estabelecer o paradoxo entre lei e decreto. Para muitos leitores do *Contrato social* os termos podem parecer iguais, mas sua diferença está no conceito de autoridade. Enquanto o termo lei significa um conjunto de regras formais generalizadas estabelecidas e relativas à estrutura de um Estado legítimo, os decretos são

estabelecidos pelo governo. A este respeito, aqueles que são responsáveis por promulgar decretos nunca estão autorizados a fazê-lo sem o consentimento da vontade geral. Como os decretos pertencem a diferentes categorias, classes ou pessoas, fica praticamente inviável obter a certeza de alcançar a unanimidade. O objetivo é cooperar para que o Estado funcione, facilitando suas ações nas diversas áreas onde a tomada de decisão popular fosse totalmente ilegítima, ineficaz ou perigosa. Os decretos podem dar conteúdo às leis, regulando as relações sociais, civis e econômicas no cotidiano. Putterman (2010, p. 26) interpreta que, em Rousseau, ambas as categorias são de fundamental importância. Apesar de uma lei soberana ter que ser geral em seu objeto, é possível que um decreto se aplique apenas a uma parte da população. Apesar de Rousseau reconhecer que essa meta seja difícil de alcançar na prática, ele afirma que todas as pessoas devem votar pessoalmente na elaboração das leis soberanas, em um Estado considerado legítimo. Para muitos autores, o que mais interessa não é o número de votantes, e sim, a universalidade e impessoalidade das leis. Idealmente, todos os cidadãos deveriam votar em todas as leis soberanas, entretanto, não é o requisito obrigatório para que uma decisão seja considerada um ato de soberania. Por outro lado, uma pequena parcela de cidadãos responsável por promulgar os decretos pode ser considerada como uma expressão indireta da vontade geral.

A qualquer momento pode ser convocado uma assembléia de emergência para trazer abaixo um governo ruim, malgrado sua incapacidade de derrubar qualquer decreto. Segundo Rousseau, a assembléia soberana está legalmente impedida de derrubar qualquer ato particular de governo, porque tal interferência seria ilegítima. Apesar deste impedimento legal, Rousseau também acredita que os indivíduos nunca devem ser reféns de um incompetente ou hostil soberano.

De acordo com Rousseau, moral, costumes e especialmente a opinião são características fundamentais para o sucesso das leis. Tais características são ocupadas em segredo pelo legislador quando este limita-se a regulamentos particulares. Juntos constituem os elementos centrais do êxito de qualquer legislação porque influenciam a base e sustentabilidade da identificação dos indivíduos com o bem comum. Diz Rousseau:

A (essas) três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes, e sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande legislador, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível. (ROUSSEAU, 1987, p. 69).

Machado (1987, p. 69) ressalta que, enquanto os usos e costumes são o aspecto habitual, a opinião forma o aspecto racional da moral ativamente praticada pelos homens na vida cotidiana. A moral, no entanto, não se formula nem se impõe por meio das leis. Toda ordem repousa no que a educação pode infundir na consciência dos homens, preparando-os para o comportamento adequado e necessário à vida em comum. Na concepção de Putterman (2010, p. 30), a fonte maior da autoridade pública, em Rousseau, reside no coração dos cidadãos, e que para a manutenção do governo, nada pode substituir os bons costumes, que são formados pelos conceitos de orgulho cívico, a coragem marcial, o amor à pátria, e acima de tudo as virtudes cardeais cristãs. Sua crença é que, ao contrário das virtudes da castidade, humildade, auto-sacrifício ou misericórdia, as virtudes clássicas é que são essenciais à unidade corporativa e, mais significativamente, inculcando os atributos psicológicos que cada um deve ter para resistir, a fim de que sua opinião não seja escravizada. Apesar de uma vulnerabilidade, os indivíduos são capazes de suportar as maquinações porque identificam a honra com o bem comum. As tradições distintas, bem como os costumes de uma comunidade ajudam a direcionar a moral de acordo com o bem comum. Na posição de Rousseau, são os costumes que dão continuidade temporal para a moral, de tal forma que a menor mudança torna-se uma desvantagem para a mesma. É justamente na primazia da relação entre moral, costumes e a lei que Rousseau rotula a opinião pública e também uma parte da constituição do Estado. Pensadores como Jürgen Habermas, entre outros, acreditam que Rousseau articula uma versão incomum não política do conceito de opinião pública no século XVIII como uma força legitimadora para a democracia. Segundo Habermas, a construção do pensamento político de

Rousseau, de conceber um único legislador, envolveu a eliminação do debate público racional crítico na esfera pública. Para Habermas, Rousseau utiliza o conceito de "público" para enfatizar a presença de pessoas durante a votação, em vez de ilustrar a abertura ou "publicidade" de suas opiniões. Para Putterman (2010, p. 31), entretanto, essa leitura de Habermas é excessivamente estreita, já que a definição de Rousseau de opinião pública se estende para além da vontade geral em seus escritos políticos. Habermas, é claro, não é um especialista de Rousseau, mas suas opiniões são relevantes nessa questão, devido à sua grande influência que serve tanto para a sociologia como para a ciência política.

Por outro lado, diversos outros autores consideram Rousseau como "pai" do conceito moderno de opinião pública. Rousseau seria, portanto, exclusivo ao utilizar o conceito moderna através de uma variedade de obras que datam no início dos anos 1740, descrevendo a opinião como uma espécie de direito.

O recurso à violência não é simplesmente ilegítimo politicamente, mas impotente. Pelo contrário, é a não violência, a moral, os costumes e a opinião que são os baluartes das leis e cada um deve ser cuidadosamente guiado ou remodelado para reforçar o poder coercitivo. A violência é, portanto, ineficaz no que se refere às leis, quando o seu objeto é a opinião pública. Qualquer tentativa de coerção nessa direção não seria o caminho mais adequado, mesmo que a violência faça-se defensável em outras circunstâncias limitadas, de acordo com Rousseau.

Na opinião de Cassirer (1999, p. 59), essa dependência comum em relação à lei é também, de fato, a única razão legal para toda dependência social. A liberdade está aniquilada toda vez que a submissão à vontade de um indivíduo ou de um grupo dominante se impuser. O único poder legítimo é o poder que exerce o princípio da legitimidade como tal e a ideia da própria lei sobre as vontades individuais, que requer do indivíduo apenas que seja um membro da comunidade, co-participante da vontade geral, e não como, essencialmente, uma existência particular. Assim escreve Rousseau no seu *Discurso sobre economia política acerca da lei*:

Os homens devem apenas à lei a justiça e a liberdade. É esse órgão salutar da vontade de todos que restabelece, por meio do direito, a igualdade natural dos homens. É essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina-os a agir de acordo com as máximas de seu próprio juízo e não entrar em contradição consigo mesmo. (ROUSSEAU, 1995, p. 29)

A lei não pode conceder, nesse caso, nenhum privilégio pessoal ou especial, nem reconhecer como legítima qualquer intenção de obter prestígio pessoal, não havendo, contudo, nenhuma exceção, sendo que significaria a aniquilação do direito e do Estado, dissolvendo o pacto social. Para Cassirer, a tarefa fundamental do Estado não é promover a desigualdade entre os homens, mas estabelecer a igualdade tanto no âmbito jurídico como no campo moral. O Estado, no pensamento de Rousseau, não é o responsável por conceber o bem-estar social e, por isso, não garante ao indivíduo a mesma proporção de bens, mas “*assegure-lhe exclusivamente a proporção equilibrada de direitos e deveres*” (CASSIRER, 1999, p. 60). Ele está, com isso, autorizado a intervir quando há o desequilíbrio e a desigualdade dos sujeitos jurídicos, em especial, por meio de leis apropriadas, produzindo certo equilíbrio de forças. Cassirer ressalta que a exigência de Rousseau não vai além disso. Rousseau, inclusive, considera que o grande estigma da sociedade de outrora é se servir da desigualdade econômica, instituindo tiranias políticas implacáveis. O que se chamava de Estado até o seu tempo, na realidade não passava de uma conspiração dos ricos contra os pobres. Na verdade, o objetivo de Rousseau é combater a privação dos direitos morais e políticos, não suportando a dependência da vontade e das arbitrariedades alheias. E é neste ponto que começa o seu grande ideal de Estado, bem como o seu ideal de educação, como apresenta no *Emílio*, que não se deve eliminar nenhuma dificuldade física, mas a imposição violenta de uma vontade alheia. Nessa ideia básica está contida a tendência da sua doutrina do Estado e da sociedade. Devemos aprender a curvar-se diante de uma lei comunitária, entendendo-a como uma necessidade coletiva, acolhendo seu sentido em nossa própria vontade e não nos submeter através dela a um preceito autoritário alheio.

A inovação no conceito de Estado a partir de Rousseau, portanto, é a educação, que precede a toda dominação, formando sujeitos íntegros. Sem essa maneira de formação da vontade, todo domínio sobre ela será ilusório. As objeções lançadas sobre o *Contrato social* de que este seria um mero conjunto de vontades de todos os indivíduos subestima, sublinha Cassirer, o aspecto essencial das intenções de Rousseau. É reconhecido que existem falhas na realização do *Contrato*, especialmente em “*trechos nos quais parece que se pode determinar o conteúdo da vontade geral de maneira quantitativa e calculá-lo através da simples contagem de votos individuais*” (CASSIRER, 1999, p. 62). Não dizem respeito,

entretanto, ao núcleo das ideias fundamentais de Rousseau, sendo que seu empenho foi relativamente grande em diferenciar a “vontade geral” da “vontade de todos”. De modo algum, Rousseau vê no Estado, uma mera “associação”, nem um equilíbrio de interesses de vontades isoladas, mas é a forma na qual a vontade, enquanto vontade moral, realmente existe, exatamente na passagem da mera arbitrariedade para a concretização da vontade. A lei não é um fio que une exteriormente as vontades individuais, e, sim, seu princípio constitutivo que domina os cidadãos na medida em que, em cada ato individual, tende a tornar e educar o sujeito a ser cidadão. O mero Estado imposto pela necessidade deve tornar-se o Estado da razão.

A sociedade sobrecarregou os homens com inúmeros males, envolvendo-os em vícios e erros. À maneira de Rousseau, o homem pode livrar-se, transformando o mero “ter de” em “querer” e em “dever”. Estado e indivíduo devem se encontrar mutuamente, associando-se em um crescimento conjunto. O homem não é nem bom, nem mal, nem feliz, nem infeliz. A sua forma e o seu ser não são rígidas, são formáveis. Se a nova humanidade não conseguir transformar radicalmente, o Estado permanecerá apenas um sonho, analisa Cassirer (1999, p. 65). Percebe-se, com isso, que o *Discurso sobre a origem da desigualdade* e o *Contrato social* complementam-se. Apesar das contradições só se pode explicar um a partir do outro. Rousseau compreendeu que a questão “o que o homem é” não pode ser separada da questão “o que ele deve ser”. Nas *Confissões*, ele descreve:

Vira que tudo se relacionava radicalmente com a política e que, em qualquer modo que o encarássemos, povo nenhum teria natureza diferente daquela que em seu governo lhe emprestava; desse modo, essa grande questão sobre o melhor governo possível parecia reduzir-se a esta: qual a natureza de Governo indicada para formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sábio, enfim, o melhor, tomando esta palavra no seu mais amplo sentido? (ROUSSEAU, 1948, p. 367).

O grande ato revolucionário no pensamento de Rousseau é que o domínio da lei deve se dar por meio de um imperativo ético atribuído à política, estabelecendo o ideal de Estado. A reação verdadeiramente revolucionária na França não partiu de homens que defenderam e dominaram o espírito público, e, sim, de Rousseau. Ele não se preocupava com o mal isolado e reprovava soluções parciais. Sua preocupação era com o conjunto. Para ele, o Estado não traz e nem

conserva a felicidade, e tão pouco a preserva ou aumenta o poder. A ideia do Estado do bem estar e do poder opõe à ideia do Estado do Direito. Tal radicalismo só é possível não por meio de um mero pensador dominado por reflexões isoladas, mas por meio de um pensador que é impulsionado por um imperativo ético. Kant, considerado como um dos pensadores mais ligados a uma espécie de ética absoluta, produzido pelo século XVIII, precursor do primado da razão prática, foi quase exclusivamente quem compreendeu Rousseau neste aspecto. Como crítico da razão pura e da razão prática, Cassirer (1999, p. 79) demonstra que Kant não se equivocou na sua avaliação de Rousseau. Seu olhar não ficou preso a um invólucro da argumentação metafísica, mas captou o núcleo das suas convicções éticas e religiosas, reconhecendo nelas as suas próprias convicções, principalmente ao atribuir a culpa de todo mal ao próprio homem e não a Deus. Ele desconhece qualquer entrega absoluta à paixão e exige dos homens a força da renúncia. Em vez de se perderem em queixas inúteis, os homens deveriam, antes, compreender seu próprio destino e tentar dominá-lo. Todos os seus ideais políticos e sociais surgiram dessa exigência. Relata nas *Confissões* que, enquanto redigia o *Discurso sobre a desigualdade*, sentia-se impulsionado a gritar aos homens que não param de reclamar da natureza, que aprendam que todos os seus sofrimentos têm origem neles mesmos. O suposto irracionalismo de Rousseau termina na mais categórica fé na razão, transmitida a Kant, um dos maiores críticos da razão.

Não obstante os conflitos levantados contra a filosofia do Iluminismo, Rousseau continuou sendo considerado um de seus principais filhos. Ele não expressa um simples "sentimentalismo". Ele reflete em seus conceitos uma nova vontade moral. De acordo com Cassirer (1997, p. 362), ele não destruiu o universo do século XVIII. Rousseau deslocou simplesmente o seu centro de gravidade, preparando o caminho para as concepções de Kant, vencendo as barreiras da filosofia do iluminismo e que, no entanto, é a sua derradeira transfiguração e a sua mais profunda justificação.

## CONCLUSÃO

Desde a sua elaboração, a filosofia de Rousseau tem intrigado seus intérpretes. Em sua grande maioria, acreditaram ter encontrado a essência de suas teorias em um ou outro trabalho, inferindo, muitas vezes, um suposto caráter contraditório e confuso de suas obras, inclusive acusando-o de ter inspirado movimentos divergentes, como foi os casos apresentados de acusações bem radicais de que Rousseau poderia ser classificado entre um dos maiores inimigos da liberdade ou o fato de suas teorias terem fortemente servido de inspiração a regimes totalitários. Na introdução à obra de Cassirer (1999), é observado que, na verdade, o que frequentemente ocorre é uma grande distorção, quando a base da crítica é a seleção daquilo que se mostra interessante, desprezando a totalidade das teorias de Rousseau, obscurecendo a integralidade de seu pensamento, como, por exemplo a utilização de frases ou temas isolados do *Do contrato social*. A influência das doutrinas de Rousseau deixou marcas em diversos movimentos, principalmente no campo da política. As diversas teorias de seus interpretes estão em constante contradição. Tais conflitos, de modo algum enfraqueceram o legado deixado por Rousseau. Suas obras, entretanto, não estão confinadas apenas no campo da política, sendo de igual relevância suas contribuições no campo da educação, da crítica social, da linguagem, entre outros. Como vimos, as teorias de Rousseau são de certa forma “autocontraditórias” como muitos entendem, sendo que, ao mesmo tempo em que percebemos certa inclinação a um individualismo radical, ele aponta para um caminho que tem como finalidade preservar a coletividade. Contudo, *“existe uma diferença que precisa ser mencionada que mantém vínculo com o método de pesquisa e exposição utilizado por Rousseau ao estruturar seu pensamento”*. Para revelar verdades, *“move-se, porém, ao sabor dos sentimentos e apresenta mais de um sentido, geralmente aos diferentes termos com os quais opera em seus textos. As questões que propõe para a discussão nunca se esgotam em apenas um de seus trabalhos.”* (ESPÍNDOLA, 2012, p. 44).

Um dos pontos mais relevante consiste nas dificuldades da interpretação das obras de Rousseau, não devido às suas contraditórias e extravagantes afirmações, mas por culpa de sua eloquência. Autor de frases felizes quando lidas em seu contexto, eram elucidadas pelos argumentos, mas se tiradas do contexto, como é o caso da maioria das críticas dirigidas a ele, seu poder retórico



obscurecia o fato de serem apenas pronunciamentos incompletos. Quando usadas como slogans, distorciam o sentido que Rousseau na verdade lhes queria dar, como é o caso do problema da transparência. A solução para o impasse seria uma leitura benigna da totalidade de suas obras, o que removeria os obstáculos introduzidos por tais sentenças, como as citadas interpretações que o classificam entre um dos maiores inimigos da liberdade. O fato é que raramente encontraram-se leitores dispostos a se dar a esse trabalho. O próprio Rousseau reconheceu na carta a *Madame d'Epinau* que seu estilo poderia oferecer dificuldades a seus leitores. Ele ressalta na referida carta que suas expressões raramente tem sentido usual, e, para quem tivesse a intenção de entendê-lo, deveria aprender melhor seu vocabulário.

Outra orientação que desencaminhou muitos de seus intérpretes foi o fascínio que sua vida exerceu nos críticos, tentados a restringir suas interpretações sobre as experiências do homem Rousseau, descrevendo, apenas, uma de suas várias dimensões. Uma abordagem biográfica ajudará a explicar por que o autor escreve certo livro. O valor de suas doutrinas, contudo, é independente das histórias pessoais de seu criador. Seus conflitos particulares, como o abandono de seus cinco filhos ou sua paranoia contra os Enciclopedistas não invalidam a lógica de sua teoria política. Seus escritos foram tão intimamente ligados à sua vida que seria impossível compreendê-los sem conhecer sua curiosa trajetória. Um crítico fracassará na sua interpretação se desprezar a complexa trajetória de vida de Rousseau. A base da compreensão do seu pensamento não pode ter esse aspecto como única fonte.

Estudos posteriores, como é o caso das citadas obras de Cassirer e de Starobinski, não tomaram como centro da discussão o interesse pela questão do individualismo e coletivismo. Procuraram, ao contrário, expandir seu horizonte interpretativo, concordando que os paradoxos de suas teorias não comprometiam a consistência de suas afirmações. O caminho escolhido por tais autores, em especial por Cassirer, reconhecem que a chave do pensamento de Rousseau é primeiramente apontada no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, ou seja, a desigualdade não é algo natural, sendo criada pela opulência e pela pobreza, e o *Do contrato social* exemplificaria esse princípio ao afirmar que o homem natural não pode escapar à sociedade, podendo recriá-la para assim recriar-se. A pedagogia do *Emílio* salienta o crescimento do homem natural com todas as vantagens e sem qualquer vício do homem civilizado e a *Nova Heloísa* estabelece os valores éticos sem os quais nem a sociedade nem os

indivíduos podem se tornar verdadeiramente bons. Completando o sistema de Rousseau, na *Profissão do vigário de Sabóia*, Deus seria aquele que teria implantado no homem a energia moral para a superação dos males de uma sociedade não constituída sobre princípios naturais.

Percebemos que todos os elementos do sistema de Rousseau se ajustam, expressando a doutrina central do seu pensamento, a saber, a crença em que o homem, bom por natureza, pode transformar-se em bom cidadão na sociedade boa. Apesar das eminentes contradições das obras do filósofo genebrino, a direção geral do seu pensamento é constante e clara: Como o homem civilizado pode recuperar os benefícios do homem natural, inocente e feliz, sem retornar ao estado de natureza, sem, ainda, renunciar às vantagens do estado social? Enquanto os *Discursos* iniciais são protestos contra os males de todas as sociedades até então existentes, o *Emílio* e a *Nova Heloísa* apontam o caminho para a reforma do indivíduo nas diversas esferas de sua vida. Com isso, os escritos políticos rousseauianos sublinham o tipo de sociedade na qual o homem bom pode viver. A ideia de que o homem deve, portanto, aperfeiçoar-se por meio de sua razão e em concordância com sua natureza percorre toda a obra de Rousseau. A tarefa da razão consiste em mostrar ao homem o que é natural e a tarefa da liberdade é habilitá-lo a agir como deve, ou seja, por meio de uma lei a qual assentimos livremente por reconhecermos sua racionalidade. A educação natural tem como objetivo evitar justamente o que os críticos acusavam Rousseau, ou seja, a criação de pequenos tiranos ou de pequenos escravos. Para Cassirer, o problema da teoria política de Rousseau surge em suas verdadeiras dimensões somente depois que a unidade fundamental de sua filosofia tenha sido firmemente estabelecida. Sua objetividade não é afetada, como vimos, pela constatação de que seu pensamento político tem servido a individualistas e coletivistas, a libertários e totalitários.

Como podemos perceber, Rousseau não renunciou ao direito natural, sendo que todos os seus esforços tendem a mostrar, segundo Derathé (2009), que o direito natural existe no estado de natureza e subsiste na sociedade civil. O que Rousseau inova é que, diferentemente de seus predecessores, faz uma distinção entre o direito natural primitivo, anterior à razão, e o direito natural restabelecido pela razão.

O presente trabalho proporcionou um panorama que se mostrou muito relevante, e que, de certa forma, não parece muito comum entre as diversas

interpretações do pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. O referido panorama, contudo, faz despertar um grande interesse por uma pesquisa mais intensa dos possíveis paradoxos do seu pensamento, agora não mais com ênfase apenas no campo da política, estendendo-se também para demais questões no pensamento de Rousseau, procurando relacionar seus conflitos psicológicos com a elaboração de suas obras, com o objetivo de quebrar certos preconceitos que permeiam as construções intelectuais do filósofo de Genebra.

## REFERÊNCIAS

ANDREW, Edgar. *Habermas: the keyconcepts*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2006.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Luyola, 1996.

BARCELLOS, Carine. A questão da moral na cultura contemporânea. In: *Comunicações*, 4, Piracicaba – UNIMEP, p. 70-90, nov. 2000.

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

CASSIRER, Ernest. *A Filosofia do iluminismo*. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

CAVALCANTE, Alberto Rocha. *Projeto da modernidade em Habermas*. Londrina: Eduel, 2001.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada com os modernos*. In: *Revista Filosofia Política*. Porto Alegre: Editora L&PM, 1985, p. 9-25.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

ESPÍNDOLA, Arlei de. *Rousseau: pontos e contrapontos*. São Paulo: Barcelona, 2012.

ESPÍNDOLA, Arlei de. *Jean-Jacques Rousseau: gênese da moralidade, liberdade humana e legitimidade*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2010.

FELDHAUS, Charles. DUTRA, Delamar José Volpato. *Habermas e interlucções*. São Paulo: DWW editorial, 2012.

FORTES, Luiz R. Salinas. *O Iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. Para o uso pragmático e ético da razão prática. São Paulo: 1989. Texto apresentado na Conferência da USP

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1968.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução: Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo, Martins Fontes: 2005.

KANT, Immanuel. *Resposta a pergunta: o que é o esclarecimento?* Antologia de Textos Filosóficos. Curitiba: Secretaria de Educação do Paraná, 2010.

KANT, Immanuel. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MACHADO, Lourival Gomes. *Do contato social: introdução e notas*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

NOBRE, M. Lukács. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

PUTTERMAN, Ethan. *Rousseau, law and the sovereignty of the people*. New York: Cambridge, 2010.

ROUANET, Paulo Sérgio. *Mal estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 1991. v.1.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990. v. 2.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução bras. De Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Editrons Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1964. t. 3, p. 8.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato social*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução bras. De Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964. t. 3, p. 191.

\_\_\_\_\_. *As confissões*. Tradução bras. de Wilson Lousada. São Paulo: Livraria José Olympio, 1948.

\_\_\_\_\_. *Les confession*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, t. 1, p. 404-405.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a economia política*. Trad. bras. de Maria Constança Peres Pissava. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 29.

\_\_\_\_\_. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964. t. 3, p. 248.

\_\_\_\_\_. *A Nova Heloísa*. Trad. bras. de Maria Luiza Moretto. Campinas: [s.n.], 1994. p. 210-211.

\_\_\_\_\_. *La nouvel le Héloïse*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964. t. 2, p. 231-232.

SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau*. Tradução: Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2009.

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

TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*. São Paulo: Barcarola, 2008.

VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002.