

A CRÍTICA DE ROUSSEAU AOS PRINCÍPIOS DA AUTORIDADE LEGÍTIMA.

Goldembergh Souza Brito¹

RESUMO: É imprescindível aos homens assegurarem uma sociedade justa em que seus cidadãos possam gozar de deveres e direitos iguais. Portanto, o interesse maior deste trabalho é apresentar os fundamentos teórico-jurídicos que legitimam o poder político, com o intuito de demonstrar as máximas construídas por Jean Jacques Rousseau (1712-1778) para se alcançar uma organização social legítima. Frente a tal proposta, partiremos primeiramente da obra *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político* (1762), pois acreditamos que para melhor expor as críticas feitas por Rousseau a autoridade política o referido texto faz parte das mais significativas fontes de pesquisa produzidas pelo autor acerca do tema tratado. Devemos enxergar Rousseau em sua época na qual as discussões em torno das estruturas de governo ganharam espaço e notoriedade, pois o movimento racional característico da modernidade impõe questões pertinentes à autoridade política vigente.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau. Legitimidade. Poder.

ABSTRACT: It is essential to men ensure fair society in which its citizens can enjoy equal rights and duties. Therefore, the greatest interest of this paper is to present the theoretical and legal grounds that legitimize political power in order to demonstrate the maximum built by Jean Jacques Rousseau (1712-1778) to achieve a legitimate social organization. Faced with such a proposal, first start from the work *The Social Contract or Principles of Political Right* (1762) because we believe that to better expose the criticisms made by Rousseau political authority this text is part of the most significant sources of research produced by the author about of the theme. We see Rousseau in his time at which the discussions on the governance structures gained ground and notoriety as the rational characteristic movement of modernity imposes issues pertinent to the current political authority.

KEYWORDS: Rousseau. Legitimacy. Power.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – (UFC), Bolsa CAPES/REUNI, email: golbrito@hotmail.com.

1. Introdução

Para Jean Jacques Rousseau (1712-1778), ao sair de um estado de natureza hipotético os homens tiveram que, por meio de sua razão, assegurar as liberdades que antes se davam de forma natural. A liberdade que antes era natural, agora deve ser reconhecida de forma virtual, assegurando aos homens qualquer dependência pessoal que possa existir. Porém, para alguns filósofos, como Hugo Grotius (1583-1645), se os homens assim desejassem, poderiam alienar sua liberdade a um rei, sem que com isso tornassem o contrato ilegítimo. Tomando a discussão por este viés, os homens poderiam abdicar de suas liberdades voluntariamente sem que houvesse problema algum, tendo em vista o acordo de livre e espontânea vontade. Acontece que ninguém abre mão de sua liberdade sem que haja um motivo maior, pois se um homem chega ao ponto de alienar sua liberdade, faz isso por medo, por imposição e não por consentimento. Rousseau nos mostra como alguns filósofos se enganaram, achando que constituíam um verdadeiro e legítimo contrato, quando, na verdade, não havia relação de autenticidade que pudesse fazer dos contratantes iguais em direitos e deveres. Por isso, o genebrino constrói máximas de um governo legítimo com vista em formar um estado democrático, onde todos seus cidadãos vivem pelas normas da vontade geral.

Mas como impor a vontade geral em estados absolutistas, ou melhor, como fazer valer a vontade do povo em regimes autoritários? Esta questão e muitas outras são respondidas no texto *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político* (1762), escrito por nosso filósofo. O governo deve respeitar a vontade soberana do povo e agir em função das demandas empregadas pelo próprio corpo político, porque, só desta maneira, teremos uma autoridade respaldada no bem da coletividade. A vontade geral é a soma das vontades do povo isolada das vontades particulares, isso significa que quando o governo decide sobrepor-se impondo decisões que representam apenas a vontade de alguns, deixa de existir uma autoridade autêntica. Esta forma de pensar as relações de poder gerou grande desconforto aos reis da época, pois os princípios encontrados no *Do Contrato Social* iam de encontro a todo o sistema absolutista vigente. Foram muitas as críticas de Rousseau com relação aos aspectos que acreditavam legitimar o poder absolutista por pensadores simpáticos à coroa. Aliás, muito desses pensadores bajulavam os reis por ganharem uma pensão bastante significativa na época, tais financiamentos tornava branda a crítica de homens letrados com relação ao sistema absolutista vigente. Interesses à parte, no final das contas, quem pagava o preço pela pompa da realeza era o povo, porém era para este mesmo povo que Rousseau se voltava em busca de defender os interesses desta classe, resguardando seus direitos.

1. Contraposições ao direito divino dos reis

A teoria do direito divino, como nos revela Robert Derathé, deriva de uma passagem da bíblia, na qual o apóstolo São Paulo diz “não há poder que não venha de Deus”(Romanos, XIII, I.)². Essa passagem, no entanto, foi mal interpretada e acabou dando margem a leituras equivocadas, pois, na verdade Deus dá autonomia para os próprios homens se organizarem mesmo que seja esse direito de origem divina.

Em Rousseau, o argumento no qual o poder do rei é conferido pelo direito divino não se sustenta, aliás, o autor se mostra bastante crítico àqueles que tentam sacralizar os descendentes do rei, como se estes indivíduos fossem de alguma forma superiores aos outros homens. O rei, assim como qualquer outro, se encontra no mesmo patamar humano, no qual se depara com as paixões que nos acediam. Tanto que a história está cheia de exemplos que nos provam como raramente a vontade do monarca está em conformidade com a vontade do povo. Outro ponto a ser observado é que, para se manter a autoridade aristocrática, ao invés de se realizarem eleições para a escolha do próximo rei, optaram pela hereditariedade que, por sua vez, elegia automaticamente os herdeiros diretos. Porém, como já é sabido, ao tentar resguardar o poder entre os familiares de sangue nobre, ocorriam casos nos quais crianças com deformação física e problemas mentais acabavam assumindo o trono. No *Contrato Social* Rousseau expõe esta problemática:

As coroas se tornaram hereditárias em certas famílias, estabelecendo uma ordem de sucessão que previne toda disputa, quando da morte dos reis; ou seja, substituindo o inconveniente das regências pelo das eleições, preferiu-se uma aparente tranquilidade, ao invés de uma administração sábia escolhendo-se arriscar a ter como chefes crianças, monstros, imbecis, do que ter de disputar por meio de eleições a escolha de bons reis (ROUSSEAU, 1762, p. 130).

Rousseau se opunha, de forma dura, às posições que tentavam legitimar a autoridade do rei por meio do direito divino e, por isso, o autor deseja pontuar e distinguir a diferença entre o campo religioso e campo político. O artigo de Renato Moscateli *A Monarquia Segundo Jean Jacques Rousseau*³ é uma ótima leitura, por tratar justamente da crítica rousseauiana a respeito de um sistema monárquico incoerente. O receio do genebrino é que o povo sofra pela má governança do rei eleito e que, pelo direito divino, se mantenha no poder mesmo não

² DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. – São Paulo: Editora Marcarolla; Discurso Editorial, 2009, p. 67.

³ REFLEXOS DE ROUSSEAU. José Oscar de Almeida Marques (Org) – São Paulo. Associação Editorial Humanitas, 2007. p. 27.

tendo condições para tal cargo. Logo, se pode pensar que se um rei mau assume o trono de acordo com a escolha e benção de Deus, entende-se que Deus haveria desejado o sofrimento do povo. Desta forma, podemos nos perguntar, o rei empossado é, de fato, uma escolha diretamente divina? Essa contradição gerou certo desconforto aos pensadores que defendiam esse tipo de argumentação e possibilitou a crítica de Rousseau às teorias dos fundamentos da autoridade monárquica.

Rousseau não apenas enxergou na monarquia a existência de um descompasso entre os desejos do povo e do governante, mas denunciou neste último a ânsia de ampliar ao máximo o seu grau de poder. Os reis querem ser absolutos, diz o autor, e não medem esforços para atingir essa meta. Alguns aconselham os príncipes a conquistar o amor do povo. Porém, os monarcas sabem que esse é um poder precário e condicional e buscam algo mais sólido em que se apoiar (MOSCATELI, 2007, p. 28).

Precisamos, portanto, nos desvencilhar das teorias que buscam a predestinação como forma de legitimar o poder, ou melhor, devemos agora buscar um conhecimento pautado no jurídico e não nas explicações atreladas ao divino. Tal posicionamento desagradava principalmente Calvino que, como sabemos, defende a ideia da predestinação.

O calvinista acredita que Deus havia escolhido um grupo seletivo, antecipadamente, para alcançar o reino dos céus e, por isso, levava uma vida extremamente regrada dentro das normas cristãs. A salvação, desta forma, não se adquiria, mas se confirmaria nas ações do crente no mundo pela vontade divina. Sendo o homem apenas um meio para ações gloriosas exercidas por Deus no mundo, ou melhor, o calvinista “baseando sua ética na doutrina da predestinação, substituiu a aristocracia espiritual dos monges, alheia e superior ao mundo, pela aristocracia espiritual dos predestinados santos de Deus, integrados ao mundo”⁴. Para os adeptos do calvinismo, uma vez tendo praticado o pecado, não havia mais volta, sendo suas ações extremamente pautadas nos princípios bíblicos e no trabalho. Assim, a salvação do calvinista, diferentemente da do católico, não tinha espaço para o erro, ou para o arrependimento.

O Deus do calvinista requeria de seus fiéis não apenas “boas obras”, mas uma vida de boas obras, coordenada em um sistema unificado. Não havia lugar para o ciclo humano dos católicos de: pecado, arrependimento, expiação, relaxamento, seguidos de novo pecado; nem havia comparação de mérito para a vida como um todo, que pudesse ser ajustada por punições temporais ou pelos meios de graça pela igreja (WEBER, 1904, p. 64).

⁴ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2ª Edição. São Paulo: Cengage Learning 2009, p. 66.

De acordo com Max Weber, o calvinista se distingue do católico pelo fato de eliminar a salvação, já que o conceito de predestinação tornava os ritos de magia totalmente desnecessários, afinal nenhuma superstição poderia mudar os rumos da vontade divina pré-estabelecida. Cabia apenas aos calvinistas dedicar a auto-confiança de sua salvação tendo em vista que a falta desta auto-confiança, seria prova de pouca fé e, por consequência, o não merecimento do reino dos céus. Para os não eleitos, a igreja aceitava estes entre seus seguidores, porém sabendo que jamais poderiam alcançar a salvação, devendo os condenados seguirem as normas da igreja e os mandamentos, por respeito a glória de Deus. O calvinista tinha que, a partir de sua vocação, ter uma vida socialmente ativa e organizada em torno dos valores pregados por Deus, ou melhor, nas relações de amor ao próximo por meio do trabalho alcançava-se a glória de Deus e a certeza da salvação concedida por Ele. “Os eleitos, assim, são e permanecem a igreja visível de Deus...”⁵ Seguindo o pensamento da predestinação pregado no protestantismo, concluímos que não faz sentido basear o direito em qualquer regra humana, já que todo direito baseia-se no poder divino. É comum, também encontrarmos nos livros de história nomes como Jean Bodin⁶ que se aproveita das teorias do calvinismo para defender o legítimo direito dos reis. Encontramos também, o nome de Jacques Bossuet⁷ defensor do direito dos reis de exercer o poder baseado neste mesmo consentimento divino, como forma de combater a resistência ao governo do rei. Não esqueçamos também, a importância do protestantismo no que se refere às influências sofridas pelo governo de Genebra, pois muito de sua constituição teve significativa modificação por conta de Calvino. Mas teremos ainda a oportunidade de discorreremos sobre as modificações motivadas pelo religioso no que se refere à relação do Grande e do Pequeno Conselho, no entanto, não nos prolonguemos nas teorias calvinistas para que não corramos o risco de desviarmos nossa atenção do que realmente importa. Afinal é exatamente deste posicionamento que devemos nos apartar, pois esta forma de sacralizar o direito exaure a razão das bases que fundamentam a legitimidade do poder.

Devemos agora almejar um conhecimento apoiado na razão do indivíduo, pois a justificativa do direito divino apresenta-se ineficiente quanto a sua legitimidade. O Estado é uma construção humana e que, portanto, exige dos homens sua legitimação quanto à

⁵idem. p. 61.

⁶Jean Bodin (1530-1596) natural de Angers na França, foi um jurista francês que mostrava-se simpático ao movimento calvinista. Baseava a autoridade dos reis no direito divino, além de perseguir exageradamente pessoas consideradas bruxas e feiticeiras, o que lhe rendeu o apelido de Procurador Geral do Diabo.

⁷Jacques Bossuet (1627-1704) teólogo francês que também apoiava a teoria do direito divino dos reis, adquiriu doutorado em Teologia e defendia a salvação como privilégio de alguns. Defendia seu aliado o rei Luis XIV da França e Navarra, tendo este último governado por 72 anos.

autoridade do governo, são os homens os autores das leis civis, sendo os indivíduos responsáveis pela sua organização. Tomando a autoridade por este viés, percebemos que a teoria do direito divino não representa a vontade dos homens, estando desta maneira em desacordo com a própria autonomia humana.

2. A razão aplicada no direito e o pacto de submissão

Para muitos pensadores, tornar-se um grande rei é, antes de tudo, dominar seus súditos para que estes se tornem cada vez mais fracos e não venham a ameaçar a manutenção de seu poder. Disso decorre que o preço exigido para se manter a autoridade aristocrática equivaleria à submissão de vários em relação a um.

Hugo Grotius, como se sabe, foi quem separou o direito natural da teologia, pois ao se apoiar na universalidade da ideia platônica pode basear o direito na razão humana autônoma⁸ da lei divina. As teorias de Grotius tinham como pretensão discutir as bases do direito sem necessariamente termos ou não a certeza da existência de Deus, pois agora o direito entra de vez no âmbito da ciência política. A política é necessariamente uma discussão humana, são os homens que elegem seus representantes, são eles que, por meio das convenções, legitimam a soberania do poder. Discutir o estado está a cargo do homem e só a ele é quem interessa o problema do direito, sendo o supraterrâneo afastado da autoridade política. Na obra *O Direito da Guerra e da Paz* (1625), vemos as principais ideias grotianas sobre os fundamentos da legitimidade do poder e quais os argumentos que sustentam suas teorias.

É permitido a todo homem reduzir-se a escravidão privada em proveito próprio e por lhe parecer conveniente, como resulta na própria lei hebraica (Êxodo XXI). Porque, pois, não seria permitido a um povo submeter-se, por própria iniciativa, a um só indivíduo ou a vários, de modo a lhe entregar totalmente o direito de governá-lo, sem reserva alguma? Não se pode dizer que isto nem se poderia presumir, pois não pedimos aqui que é preciso presumir na dúvida, mas o que se pode fazer legitimamente (GROTIUS, 1625, p. 177).

⁸ Aqui utilizamos a palavra Autonomia, no intuito de demonstrar que a lei civil é reconhecida, porém condicionada a Deus. Autonomia, diferentemente de Independência no qual não há derivação de causalidade, apresenta-se como a capacidade que o homem tem para determinar-se de acordo com uma lei da própria racionalidade humana. A passagem no qual Grotius demonstra seu posicionamento sobre a autonomia da lei civil, que inclusive é citada por Pufendorf, nos diz: Deve-se notar, contudo, que na origem os homens não se encontram reunidos em sociedade civil para obedecer a um mandamento de Deus, mas o fizeram espontaneamente, levando a essa associação pela experiência da fraqueza das famílias isoladas e desarmadas contra a violência por seu isolamento. Essa tem sido a fonte da sociedade civil que Pedro (I Pedro II,13), chama, por isso, de ordenação humana, embora seja em outro local chamada de ordenação divina porque Deus aprovou essa instituição favorável a humanidade. Deus, ao aprovar a lei humana, se dispõe aprová-la somente como humana e do ponto de vista humano. GROTIUS, Hugo. *O Direito da guerra e da paz*. 2. Ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. V. I. Cap IV, p. 250.

Rousseau, por sua vez, é um crítico feroz de Grotius, citando-o inclusive no seu livro *Do Contrato Social*, por considerar as teorias deste autor uma afronta aos direitos dos homens. Para o genebrino, ele não passava de um defensor da monarquia absolutista, pois afirma que a liberdade do povo deve ser alienada em prol de um soberano, baseando-se no direito de guerra e defendendo o pacto social pautado na submissão. A passagem selecionada a seguir rebate justamente o posicionamento grotiano, antes citado, no intuito de demonstrar o raciocínio equivocado deste autor, pois não faz mais sentido conceber a liberdade como um bem passível de alienação pelos homens.

Segundo Grotius, se um particular pode alienar sua liberdade e se tornar escravo de um senhor, por que todo um povo não poderia fazê-lo e se tornar súdito de um rei? Nessa frase há várias palavras equívocas que necessitariam de explicação, mas detenhamo-nos em alienar. Alienar significa dar ou vender. Ora, um homem que se faz escravo de um outro não se dá, ele se vende – no mínimo por sua subsistência. Mas, e um povo por que se venderia? Um rei esta longe de fornecer aos seus súditos a subsistência, ao contrario, retira deles a sua; e segundo Rabelais, um rei não vive com pouco. Os súditos dão então sua vida com a condição de lhes tomarem também os seus bens? Não vejo o que lhes resta para conservar (ROUSSEAU, 1762, p. 73).

Rousseau continua com seu ataque a Hugo Grotius e reitera seu posicionamento ao lembrar que a legitimidade do poder não pode se basear na guerra, nem mesmo conceder ao vencedor o direito da vida de qualquer indivíduo vencido. Sendo renegado de forma veemente qualquer ataque à integridade física dos indivíduos derrotados em uma batalha, pois nenhum homem pode ter direito sobre outro a tal ponto de possuir o poder sobre o destino da vida de seu rival. Não cabe ao vencedor o direito de ceifar a vida de seu oponente, restringindo a liberdade que se apresenta inalienável em cada um de nós. Os homens são seres livres e, no momento em que numa guerra baixam suas armas, deixam de representar o estado passando novamente à condição de civis. Vejamos então a passagem a qual acabamos de nos referir:

Grotius e outros autores encontram na guerra outra origem do pretenso direito de escravidão. Tendo o vencedor, segundo eles, o direito de matar o vencido, este pode resgatar a vida pelo preço da sua liberdade, convenção tanto mais legítima quanto resulta do proveito de ambas as partes (ROUSSEAU, 1762, p. 75).

Na verdade, Grotius não é tolo e seu objetivo não se resume apenas a separar a discussão política da teologia, seu intento é também desvincular o poder real dos mandos da igreja. O objetivo maior é justamente isolar o poder da monarquia de qualquer dependência que possa existir em relação ao clero, não é à toa que, em seu livro *O Direito da Guerra e da*

Paz, o filósofo faz lisonjeiramente uma dedicatória ao rei Luís XIII. Hugo Grotius assegura todos os poderes ao rei, agradando, desta forma, o sistema absolutista vigente em sua época, ao passo que em troca adquiriria proteção.⁹

Samuel Von Pufendorf também compartilha das ideias grotianas, como uma forma de reforçar seu posicionamento a favor da soberania adquirida pelo consentimento do povo, seja este livre ou forçado. Estes pensadores, também atribuem à origem da sociedade civil a um pacto entre o conquistador e o conquistado. Para os dois filósofos toda autoridade política deve-se a um pacto de submissão, que é formulado a partir da alienação do povo. No livro *De jure naturae et gentium* (1672) traduzido mais tarde para o francês por Jean Barbeyrac¹⁰ vemos como Pufendorf aproxima-se de Grotius em suas ideias acerca dos princípios da autoridade soberana. Nesta obra, podemos encontrar no capítulo III “De l’origine & des fondemens de la Souveraineté” várias citações do autor a Hugo Grotius, pois os dois compartilham a ideia de que a soberania adquire sua autoridade das convenções humanas. Deus havia incumbido aos descendentes de Noé a responsabilidade de se governarem por meio das luzes da reta razão, sendo a “Souveraineté résulte immédiatement des Conventions humaines, cela n’empêche pas que, pour la rendre plus sacrée & plus inviolable, il ne faille un prince plus releve, & que l’Autorité des Princes ne soit de Droit Divin, aussi bien que de Droit Humain”¹¹ Se observarmos com atenção, perceberemos que os dois filósofos não põem de lado suas convicções religiosas, mas isolam a autoridade soberana pondo-a a cargo das questões humanas. Para Pufendorf, os homens dotados da reta razão carregam consigo uma lei natural e universal, sendo as leis civis condicionadas a esta lei natural presente no homem e oriunda de Deus.

Com maior precisão, a autoridade se baseia em um consentimento que para Pufendorf pode ser livre ou tácito, a questão é que um homem coagido pelas condições que lhe são impostas, não aceitará o pacto por liberdade, mas por imposição. O pacto, portanto, em

⁹ No livro *Do Contrato Social*, vemos o posicionamento agressivo de Rousseau ao filósofo: “Grotius que estava refugiado na França, descontente com sua pátria, e, querendo agradecer a Luís XIII, a quem seu livro é dedicado, não tem grande dificuldade para despojar os povos de todos os seus direitos para com eles revestir os reis com toda arte possível.” *Ibidem*. p. 89. O.C, III, *Du contract social*, II, p. 370.

¹⁰ Jean Barbeyrac (1674-1744) é natural de Béziers situada na França, ficou conhecido por traduzir as obras de Pufendorf do latim para o francês. Como os textos de Pufendorf tinham grande aceitação na época, Barbeyrac acabou ganhando prestígio por suas traduções que carregavam comentários interessantes aos textos traduzidos. Rousseau, por sua vez, acredita que Barbeyrac é um defensor das ideias de Grotius, apesar do tradutor fazer críticas as teorias do mesmo.

¹¹ “A soberania resulta imediatamente das convenções humanas, isso não significa que para torna-la mais sagrada e inviolável seja necessário um princípio mais elevado e que a autoridade dos Príncipes seja de Direito Divino assim como de Direito Humano”. PUFENDORF, Le Baron. *Le Droit de la Nature et des Gens, systeme general des principes les plus importants de la moral, de la jurisprudence, et de la politique*. Tradução e notas de Jean Barbeyrac. Amsterdam. 1732. Tomo II, Livro VII .p.250. Tradução Nossa.

Pufendorf, assim como em Grotius é um pacto por submissão. Não se pode considerar legítimo tal contrato que favorece vencedores e desfavorece totalmente os vencidos. O conquistador que, na vitória de uma guerra, subjuga um povo, firmará um contrato com este mesmo povo pautado, não pela livre espontânea vontade, mas pela força e pelo medo da morte que é alimentado nos dominados. Legitimar um poder, nesses termos, para Rousseau, é um verdadeiro absurdo; usurpar os direitos de um povo pela coerção não torna legítimo um poder. A força não gera direito, a força não gera justiça, a força gera o medo. Como estamos vendo, todas as discussões acerca do contrato busca saber qual a forma de legitimar a autoridade do poder, porém só Rousseau é quem busca uma autoridade sem que se faça da sociedade uma mera agregação. O que se deseja na obra *Do Contrato Social* é uma “associação” que possa vincular indivíduos com direitos iguais e liberdade assegurada por meio da vontade geral.

Thomas Hobbes (1588-1679) entende que o contrato realizado entre os próprios cidadãos nos pactos particulares assegura a total independência de um soberano ou de uma assembleia para evitarem a guerra natural. Seu objetivo é somente manter a estrutura do poder, sem que essa venha a ruir futuramente, mesmo que para alcançar tal proposta seja necessária a submissão de todos. Já em Rousseau, não há guerra no estado de natureza, portanto não faz sentido forjar um contrato para evitar uma guerra que não existe. A guerra para o genebrino, aliás, não pode existir nas relações pessoais e sim de um Estado para com outro Estado. O indivíduo não guerreia com o outro, mas disputa algo, sendo esta disputa momentânea. Em Rousseau, o homem não busca extinguir sua própria espécie, não há guerra no estado natural e nem no estado civil, porque, neste último, todos estão submetidos à autoridade da lei.

Em Hobbes, é preciso “conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade”¹². José Guilherme Merquior por sua vez nos diz:

Nem o tempo, nem a natureza, nem a força, nem o poder econômico produzem um direito genuíno e uma obrigação válida. Por conseguinte, a fonte de toda autoridade legítima deve se encontrar noutra parte: exprime-se em um pacto espontâneo, única forma determinada, não pelo medo meramente disfarçado de voluntária obediência, mas pelo sentido do interesse comum (MERQUIOR, 1990, p. 20).

O direito natural na modernidade busca escapar tanto da teoria do direito divino, como da onipotência do estado que encontramos em Hobbes, pois se na primeira estamos presos a

¹² HOBBS, Thomas de Malmesbury. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil*. - 1ª Ed. – São Paulo: Abril, 1974, p. 109.

um Deus imortal, na segunda passamos para os cuidados de um Deus mortal chamado Leviatã. O príncipe, em Hobbes, adquire plenos poderes sem qualquer obrigação para com seus súditos, pois o povo não firma um contrato com o príncipe, o contrato realiza-se entre os indivíduos por meio dos pactos particulares que irá definir, por sua vez, a quem deve ser alienado o poder. Tendo a assembleia ou o príncipe adquirido o poder, estes se tornam gigantes como se fossem monstros em vista de sua autoridade, daí a nomenclatura utilizada por Hobbes, já que Leviatã é um monstro aquático gigante descrito na bíblia no livro de Jó, 40 e 41. O pacto em Hobbes, também é um pacto de submissão para Rousseau, pois legitimará o poder pautado na alienação das liberdades do povo. No entanto, não façamos um mau juízo deste pensador, ao contrário, devemos respeitar as teorias hobbesianas, pois foram elas que inspiraram muitas ideias de Rousseau. Os dois autores mostram-se próximos ao perceberem que o Estado para os juriconsultos apresenta-se dividido entre o povo e o príncipe, só que para um o fim desta divisão favorecerá o príncipe; enquanto para o outro o povo. Para Rousseau é o povo o verdadeiro soberano, pois somente desta forma evita-se a submissão e a perda das liberdades individuais.

3. A lei natural

Como podemos observar, no percurso que fizemos até Hobbes, percebemos que a teoria do direito natural se apoia numa regra universal capaz de englobar todo o gênero humano, sendo esta lei anterior às leis positivas. A lei natural vem sendo compreendida até este momento, por alguns filósofos, como uma espécie de moral pré-existente que atua em todos os homens ou como Robert Derathé nos mostra: “Essa lei, cujo o fundamento reside na própria natureza do homem, é tão imutável quanto as verdades eternas e, como recebe sua autoridade da reta razão, ela impõe-se igualmente a todos os homens. Aliás é o que a distingue das leis positivas”¹³. Os fundamentos legítimos da autoridade nos reportam inevitavelmente a lei natural, pois as leis positivas são dependentes desta lei inata que proporciona e garante a conservação do pacto por cada associado. Com a inexistência da lei natural, os homens não se sentem obrigados a manter relações com seus iguais. Porém, Rousseau vai se posicionar contra a interpretação de Pufendorf acerca desta regra, afinal o autor impõe a razão no estado de natureza, como se o homem deste estado pudesse realizar juízos de valor. Para Rousseau, no estado de natureza, o homem é um ser inocente e que vive

¹³ DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. – São Paulo: Editora Marcarolla; Discurso Editorial, 2009. p. 230.

em função de seus impulsos primitivos, não cabendo a este indagar-se sobre questões que envolvem a justiça. O homem no estado natural é solitário e, portanto, não vive ainda em sociedade. As características impostas por Pufendorf não se aplicam a este indivíduo que não conhece ainda os males da sociedade formada. Rousseau não é contra a lei natural e sim contra a forma como esta lei é aplicada no estado de natureza por alguns pensadores. Robert Derathé salienta: “Para Pufendorf, sendo o homem por natureza um ser racional, não se poderia considerar natural um estado em que os homens não levam em conta de modo algum as máximas da razão e se conduzem como animais selvagens.”¹⁴

4. Considerações finais

A lei natural, para Jean Jacques Rousseau, não é destruída ao passo que desenvolve seu estado de natureza e no qual encontramos inserindo o homem inocente. Seria mesmo incoerência de nosso autor recusar a teoria da lei natural, pois o próprio contrato depende deste reconhecimento para que os homens possam cumprir as relações firmadas entre si moralmente. As convenções que, por sua vez, geram as sociedades são fundamentadas na lei natural, anulando-a não há praticamente nada que mova um homem ao encontro do outro com o objetivo de firmarem uma associação moral. Mas qual será então a diferença entre Rousseau e os filósofos que, como ele, reconhece a lei natural? A diferença essencial que podemos ressaltar é o fato de que o genebrino parte primeiramente do homem, ou seja, busca compreender a formação humana para depois discutir sua racionalidade. O mérito de Rousseau foi entender que a razão do homem no estado de natureza apresenta-se em potência, isso significa dizer que as reflexões demoraram muito tempo para se desenvolverem, exigiu-se o surgimento das sociedades civis. Portanto, a lei natural, em Rousseau, não é racionalizada, pelo menos não no estado de natureza, só com os desenvolvimentos sofridos pelos homens é que este direito será compreendido por vias racionais. Assim, não há contradição entre o *Discurso da desigualdade* e a obra *Do contrato social*, na realidade há uma continuidade dos posicionamentos referentes os fundamentos que legitimam o poder na filosofia rousseauiana. Para enfatizar nossa argumentação, citaremos a seguinte passagem e assim não deixaremos dúvidas quanto a este tema.

Rousseau afirma justamente que o direito natural pode apresentar-se sob dois aspectos bem diferentes, segundo seja aplicado ao estado de natureza ou à sociedade civil. No estado de natureza, as regras do direito natural tem seu fundamento nos “princípios anteriores à razão”, sendo somente no seio da

¹⁴Idem, p. 244.

sociedade civil que elas se tornam as máximas da reta razão. Em outros termos, há duas espécies de direito natural; um *secundum motus sensualitatis*, é o “direito natural propriamente dito” aquele que convém ao estado de natureza, o outro, *secundum motus rationis* ou “direito natural racionalizado”, só aparece após o estabelecimento das sociedades civis (DERATHÉ, 1995, p. 250).

O que Rousseau deseja é reestabelecer o direito natural no Estado, apoiando-se na razão, seu intuito não é menosprezar a lei natural, mas ao contrário, reconhecê-la aos olhos do homem inserido na sociedade. Porém, se em Rousseau existe uma lei natural anterior à razão, o que existe então no homem antes de qualquer reflexão? Para o genebrino é a “Piedade”, ela que vai agir sem o auxílio racional para que busquemos nossa conservação, pois “Conquanto possa pertencer a Sócrates e aos espíritos de sua têmpera adquirir a virtude pela razão, há muito tempo o gênero humano já não existiria, se sua conservação só dependesse dos raciocínios daqueles que o compõem”¹⁵. Rousseau deseja nos mostrar que o ser humano carrega consigo este princípio que busca a conservação da espécie humana e, ao contrário de Sócrates, as reflexões sofisticadas não é a responsável por regulamentar o homem natural. A conservação humana não poderia depender desta virtude socrática, pois esta ainda apresenta-se em potência no ser humano como afirma o próprio genebrino. O homem, no estado de natureza, ao contrário do homem social, não ataca seu igual por inveja, intrigas ou ciúmes. Portanto, se os antecessores de Rousseau querem aplicar a razão ao homem natural, devem entender que por esta fórmula irão extinguir o estado de natureza. A verdade é que, ao tentarem visualizar um ser inocente, acertaram num ser social repleto de vícios, acertaram num ser ilusório, fruto de uma ilusão retrospectiva.

O homem selvagem não tem esse admirável talento e, por falta de sabedoria e razão, vemo-los sempre entregar-se estouvadamente ao primeiro sentimento de humanidade. Nas rebeliões, nas brigas de ruas, o populacho se reúne, o homem prudente se afasta; é a canalha, são as mulheres dos mercados que separam os combatentes e impedem as pessoas de bem de degolarem-se reciprocamente (ROUSSEAU, 1755, p. 192).

Assim, sem a piedade, não há compromisso mútuo, não há obrigação moral para com o bem coletivo. Anulando a lei natural, anula-se também o contrato e sua autoridade. As leis civis, portanto, continuam condicionadas a lei natural em Rousseau. A moral, em Rousseau, aparece somente após o desenvolvimento da razão humana, ela exige uma vida inserida nas relações sociais. O homem do estado de natureza é livre das paixões, não reflete sobre sua

¹⁵ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, p. 193.

própria condição ou sobre sua existência. Não cabe ainda ao selvagem do estado de natureza reflexões complexas, mas à disposição de seus instintos, de sua piedade. Impor a moral antes dos desenvolvimentos que se sucederam no homem, seria uma atrocidade para Rousseau, pois não há nada mais puro, inocente e livre de qualquer vício do que o homem selvagem.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

Bibliothèque de La Pléiade: Œuvres complètes de Jean Jacques Rousseau. Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995, 5 tomos.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*; tradução Álvaro Cabral. – 3ed. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. *A questão Jean Jacques Rousseau*. Tradução Erlon José Paschoal, Jézio Gutierrez; revisão da tradução Isabel Maria Loureiro. – São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. – São Paulo: Editora Marcarolla; Discurso Editorial, 2009.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O Iluminismo e Os Reis Filósofos*. - 7ª Ed. – São Paulo: Brasiliense, 1991.

GROTIUS, Hugo. *O Direito da guerra e da paz*. 2. Ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

_____. *Rousseau: O bom Selvagem*. 2ª ed. – São Paulo: Humanistas: Discurso Editorial, 2007.

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

HOBBS, Thomas de Malmesbury. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil*. - 1ª Ed. – São Paulo: Abril, 1974.

MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber*. – Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A. 1990.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu. Imaginação história e teorização política*. Tese (Doutorado em Filosofia). Campinas, 2009. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas.

PUFENDORF, Le Baron. *Le Droit de la Nature et des Gens, systeme general des principes les plus importants de la moral, de la jurisprudence, et de la politique*. Tradução e notas de Jean Barbeyrac. Amsterdam, 1732.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a economia política e do contrato social*. - Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Lourdes Santos Machado, introdução e notas de Lourival Gomes Machado e Paul ArbousseBastide. – 4ª. ed. – São Paulo: Nova Cultura, 1987.

_____. OBRAS de Jean Jacques Rousseau. Introdução e notas de Paul ArbousseBastide, Traduções de Lourdes Santos Machado, Revisão crítica e notas adicionais de Lourival Gomes Machado. Editora Globo. Tomo I e II. 1958.

_____. *Do Contrato social princípios do direito político*. Tradução e notas de Edson Bini; Bauru, SP: EDIPRO, 2000.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. – 3ª Ed - São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REFLEXOS DE ROUSSEAU. José Oscar de Almeida Marques (Organização) – São Paulo. Associação Editorial Humanitas, 2007.

STAROBINSKI, Jean. *Jean Jacques Rousseau a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2ª Edição. São Paulo: Cengage Learning 2009.