

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RENATO FAGUNDES DE OLIVEIRA**

**A FUNÇÃO DO LEGISLADOR NA REPÚBLICA: UMA ANÁLISE DOS  
PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

**GOIÂNIA, janeiro de 2013.**

**RENATO FAGUNDES DE OLIVEIRA**

**A FUNÇÃO DO LEGISLADOR NA REPÚBLICA: UMA ANÁLISE DOS  
PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

**Dissertação desenvolvida sob a orientação da Professora Doutora Helena Esser dos Reis e coorientação do Professor Doutor Renato Moscateli, e apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, UFG, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.**

**GOIÂNIA, janeiro de 2013.**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)  
GPT/BC/UFG**

Oliveira, Renato Fagundes de.  
O482f A função do legislador na República [manuscrito]: uma  
análise dos Princípios do Direito Político de Jean-Jacques  
Rousseau [manuscrito] / Renato Fagundes de Oliveira. -  
2013.  
124 f.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Helena Esser dos Reis;  
Coorientador: Prof. Dr. Renato Moscateli.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Filosofia, 2013.

Bibliografia.

1. Republicanismo. 2. Legislador - República. 3.  
Liberdade. 4. Bem comum. I. Título.

CDU: 321.728

## Termo de Ciência e de Autorização para Disponibilizar as Teses e Dissertações Eletrônicas (TEDE) na Biblioteca Digital da UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**       **Dissertação**

**2. Identificação da Tese ou Dissertação:**

Autor: Renato Fagundes de Oliveira	
E-mail:	soberaniaecidadania@hotmail.com
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim
Vínculo empregatício do autor: Sem vínculo.	
Agência de fomento: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior	Sigla: CAPES
País: Brasil	UF: GO
Título: A função do legislador na República: uma análise dos Princípios do Direito Político de Jean-Jacques Rousseau.	
Palavras-chave: republicanism; função do legislador; Estado legítimo; liberdade; bem comum.	
Título em outra língua: The function of the legislator in the Republic: an analysis of the <i>Principles of Political Right</i> by Jean-Jacques Rousseau.	
Palavras-chave em outra língua: republicanism; legislator's function; legitimate state; freedom; common good.	
Área de concentração: Ética e Filosofia Política	
Data defesa: (28/01/2013)	
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás.	
Orientadora: Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Helena Esser dos Reis	
E-mail: helenaeesser@uol.com.br	
Coorientador: Prof. Dr. Renato Moscateli	
E-mail: rmoscateli@hotmail.com	

### **3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

**Data: 15 /02 / 2013**

---

**Renato Fagundes de Oliveira**

## RESUMO

O objetivo desse trabalho é estudar, ao mesmo tempo, a República e a função do legislador rousseauístas porque os compreendemos como dois temas que se completam e conferem significados recíprocos. E, por essa razão, compreendemos que, se analisados isoladamente, dentro da filosofia de Rousseau, certamente ficariam incompletos, ou mesmo incompreensíveis. A relação de complementaridade dos dois institutos rousseauístas dá-se na medida em que o corpo social republicano é o Estado legítimo, no qual a liberdade é vista como condição e o bem comum a como finalidade da instituição política. Nesse ambiente político o legislador é o guia do povo na realização do pacto social, e um possibilitador do exercício da liberdade cívica e do alcance do bem público no Estado já constituído. Por sua vez, a função do Legislador dos *Princípios do Direito Político* somente é possível de ser desempenhada para a legitimidade republicana. De fato, ele mantém todos os atributos do republicanismo clássico ou tradicional no seu Estado ideal, acrescentando-lhe a característica de ser a República guiada pela vontade geral e, num mesmo passo, o único espaço político onde o legislador pode exercer suas tarefas. Assim, para completar o estudo, tanto do conceito de república, quanto da função do legislador, também realizamos a análise do *Projeto de Constituição para a Córsega*, no qual Rousseau procura aplicar a um corpo político singular os seus princípios teóricos.

**Palavras-chave:** republicanismo; função do legislador; Estado legítimo; liberdade; bem comum.

## ABSTRACT

The aim of this work is to study, at the same time, the republic and the function of the rousseauist legislator because we understand them as two themes that complement and give meaning to each other, and that, if analyzed separately within the philosophy of Rousseau, certainly would be incomplete, or even incomprehensible. The complementary relationship of the two rousseauist institutes occurs in that the republican social body is the legitimate state, in which freedom is viewed as the condition as well as the common purpose of the political institution. In this political environment, the legislator is the people's guide in the realization of the social pact and an enabler of exercise of the civic freedom and the reach of the public good. In turn, the legislator's function of the *Principles of Political Right* can be performed only for the republican legitimacy, which is Rousseau's contribution to the republican thought. In fact, he preserves all the attributes of traditional or classical republicanism in his ideal state, adding to it the characteristic that the republic is guided by the general will and, in the same way, that it is the only political space where the legislator can perform his tasks. Thus, for completing the study of the concept of republic, as well as of the legislator's function, we also made an analysis of the *Constitutional Project for Corsica*, where Rousseau seeks to apply his theoretical principles to a unique political body.

**Key words:** republicanism; legislator's function; legitimate state; freedom; common good.

## AGRADECIMENTOS

Depois de um trabalho tão árduo, a satisfação de concluí-lo é um prazer quase indizível que está numa tênue linha entre a linguagem e a não linguagem. Mas algo deve ser dito, pois os homens, e especialmente os filósofos, são animais simbólicos que necessitam saber o que se passa nos corações, e isso somente pode acontecer se o outro se valer dessa característica tão propriamente humana, o falar. E para tanto, peço às musas que me auxiliem a compor um sincero, e talvez belo, *samba da benção*, a tantas pessoas boas que conheci ao longo dessa penosa, mas gratificante viagem.

Começo por agradecer ao *Autor das coisas*, ao Abba de Jesus, que, se existe, francamente não sei, mas há quem diga que o justo vive pela fé, não pelas certezas. E no meu coração, guardo um altar festivo, com pão sempre fresco e vinho sempre novo, onde comemos sempre, assim como com Abraão sob o carvalho de Mambré, e tudo é cheio de beleza e graça. E tudo isso sem esquecer a doce flor de Israel, a bendita Virgem Maria, a quem meu coração filial louva cumprindo hoje o que Lucas escreveu há vinte séculos, "todas as gerações me chamaram bem-aventurada".

Agradeço à minha família pelo apoio e pelo amor que sempre me dedicaram. Em especial a meu pai, Manoel, morto três meses antes de eu conseguir a aprovação na seleção do Mestrado, mas a fé na ressurreição nos torna inseparáveis. Pois afinal, o que é o tempo? Nada diferente da espera, ou da demora, pelo encontro dos que amamos.

Agradeço a meus orientadores, a professora Helena Esser dos Reis e o professor Renato Moscateli, pela dedicação, orientações, críticas, discussões e pela sempre humana e gentil atenção que me foi dedicada nesse período do curso de Mestrado. Agradeço, também, ao professor Ricardo Monteagudo por dispor-se a compor a banca de defesa da dissertação.

Agradeço aos professores do Programa de Mestrado da UFG, os quais tive a honra de conhecer, e também àqueles de que tive o prazer de ser aluno nas disciplinas que participei no curso. E estendo este agradecimento às secretárias do Programa, sempre atenciosas e prontas a ajudar. Agradeço ao programa Capes Reuni, do qual fui bolsista, o que permitiu a dedicação necessária a essa tão difícil empreita.

Agradeço ainda aos colegas com quem tive a honra de cursar o Mestrado pelo



companheirismo e pelas várias horas de discussão sobre a doce, e sempre bela, filosofia de Rousseau.

Agradeço o incentivo de grandes amigos que muito ajudaram ao longo dessa maratona partilhando as alegrias e o cansaço com um copo de vinho.

Por fim, agradeço ao Cidadão de Genebra, Jean-Jacques Rousseau, por ser meu preceptor, a par dos séculos que nos separam, na difícil tarefa de pensar as bases de uma República legítima, justa e igualitária, guiada pelo Legislador rumo à liberdade de ser o que se é, o homem.

## EPÍGRAFES

(...) a mais importante de todas [as leis], 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, dos 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, *Princípios do Direito Político*.

Chegando a noite, de volta a casa, entro no meu escritório: e na porta dispo as minhas roupas cotidianas, sujas de estrume e de lama, e visto as roupas de corte ou de cerimônia, e, vestido decentemente, penetro na antiga convivência dos grandes homens do passado; por eles acolhido com bondade, nutro-me daquele alimento que é o único que me é apropriado e para o qual nasci. Não me envergonho de falar com eles, e lhes pergunto da razão das suas ações, e eles humanamente me respondem; e não sinto, durante quatro horas, aborrecimento algum, esqueço todos os desgostos, não temo a pobreza, não me perturba a morte: transfundo-me neles por completo.

Maquiavel, *carta a Francesco Vettori*.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 – DA REPÚBLICA DE ROUSSEAU.....	14
1.1 - DA REPÚBLICA CLÁSSICA.....	15
1.2 - DO PENSAMENTO REPUBLICANO NA IDADE MÉDIA.....	22
1.3 - DO RETORNO À TRADIÇÃO REPUBLICANA NA RENASCENÇA.....	32
1.4 - DO REPUBLICANISMO E O ILUMINISMO.....	39
1.5 - DA REPÚBLICA ROUSSEAUÍSTA.....	49
CAPÍTULO 2 – DA FUNÇÃO DO LEGISLADOR REPUBLICANO NOS PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO.....	60
2.1 - ENTRE DOIS PACTOS POSSÍVEIS.....	63
2.2 - DO POVO REPUBLICANO.....	80
CAPÍTULO 3 – ROUSSEAU LEGISLADOR OU CONSELHEIRO? UM PROJETO PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA REPÚBLICA NA ILHA DA CÔRSEGA.....	87
3.1- DO PROJETO DE CONSTITUIÇÃO PARA A CÔRSEGA.....	93
3.1.1 - DAS CONSIDERAÇÕES PREAMBULARES.....	94
3.2 - DO MODELO ECONÔMICO.....	98
3.3 - DAS FACÇÕES NO SEIO DO ESTADO.....	101
3.4 - DA FORMA DE GOVERNO.....	102
3.5 - DAS CIDADES E DA CAPITAL.....	105
3.6 - DAS CASAS NOBRES E DAS CLASSES SOCIAIS.....	108
3.7 - DAS FINANÇAS PÚBLICAS.....	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	122

## INTRODUÇÃO

Pretendemos no presente trabalho analisar dois temas fundamentais e intimamente ligados da filosofia política rousseauísta: o seu republicanismo e a função do legislador dos seus *Princípios do Direito Político*, demonstrando o modo como esses dois temas estão conectados, e o quão profundo é o liame que os une. O caminho eleito pelo pesquisador, inicialmente, será o de investigar a tradição republicana, de suas raízes antigas até o século XVIII, buscando com isso delimitar o contexto epistemológico em que Rousseau se insere.

Desejamos demonstrar como a República, segundo a tradição clássica, refere-se àquilo que pertence ao povo, ao domínio coletivo ou comum aos cidadãos de determinado corpo social, ideia que é tomada por oposição a uma esfera de coisas e assuntos privados, relativos aos interesses de alguns particulares. E tudo isso para podermos verificar se o ideal republicano de Rousseau alargaria, ou não, os horizontes clássicos, conferindo outros atributos à República, e se seriam esses elementos que o genebrino atribui que tornaria a sua República o único Estado legítimo, e qual a natureza desse Estado.

Nesse sentido, ainda almejamos verificar se o ideal republicano de Rousseau não indicaria apenas a existência de uma esfera de bens comuns a certo conjunto de indivíduos, gregariamente unidos, ou se, antes, não representaria a construção mesma de um povo, de suas instituições, de suas regras de convivência e dos seus modos de administração e governo, e se tais orientações teriam tido início, ou não, em um momento de instituição ou fundação política, o pacto social.

Desejamos também investigar a República, tal como Rousseau brevemente expõe no *Contato Social*, como um Estado regido por leis e verificar qual a natureza e a origem dessas leis. Almejamos, também, verificar quais as características necessárias e capazes de transformar um Estado numa República, segundo o modelo de Rousseau. E, sobretudo, procuraremos delimitar quais os objetivos da construção de um Estado republicano, isto é, quais as suas metas e finalidades.

Num segundo passo, após demarcar os limites do republicanismo do autor, depois de ter verificado quais as suas contribuições para essa tradição, tarefa que julgamos imprescindível, como pressuposto lógico da atuação do legislador. Pois

partimos da hipótese de que o legislador rousseauísta atua na circunscrição da República dos *Princípios do Direito Político*, sendo este o seu *locus* necessário. Isto feito, buscaremos analisar a *função do legislador* no Estado republicano. Para tanto, partiremos do suposto que o legislador possui a natureza de guia do povo, de um educador que procura ensinar uma coletividade atuando como o condutor da vontade geral, ou da vontade republicana, numa tarefa sobre-humana, ou mesmo divina, buscando, ao longo do trabalho, tentar superar os aparentes paradoxos da obra de Rousseau, ao delimitar as suas tarefas, verificando quais são e como podem ser bem exercidas.

Num terceiro momento, certos dos constituintes republicanos, e após o estudo do ofício do legislador na fundamentação da validade de um sistema ideal ou principiológico de um corpo coletivo, procuraremos estudar o *Rousseau legislador* no mundo das coisas, onde se procura ajustar o sistema ideal à realidade particular de um povo. Partiremos da hipótese que tal adequação, para ser bem sucedida, deve sempre levar em consideração as possibilidades fáticas (elementos históricos, geográficos, econômicos, políticos, etc.) do povo *in concreto*, em outras palavras, onde as contingências das mais variadas ordens de um povo particular são atendidas com o fito de se chegar à realização da construção de um Estado legítimo. Com esse fim, elegemos como texto base desse estudo, o *Projeto de Constituição para a Córsega*, obra resultante de um convite no qual o cidadão de Genebra é chamado a legislar para um corpo político sensível e no qual busca formar um Estado republicano. Rousseau usa como diretrizes para esse trabalho os princípios de sua obra e as realidades do povo a quem o texto se dirige, e cujo processo de transporte da teoria para a prática será objeto de nossa investigação.

Enfim, com o escopo de alcançarmos êxito nessa empresa, buscaremos efetuar uma análise filosófica de diversas obras do autor, principalmente o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, o *Projeto de Constituição para a Córsega* e o *Contrato Social*, ao qual, no decorrer do trabalho, chamaremos pelo subtítulo *Princípios do Direito Político*, a fim de precisarmos a ideia de um estudo que busca investigar as bases principiológicas do Estado legítimo, onde os objetos estudados se realizam.

## CAPÍTULO 1

### DA REPÚBLICA DE ROUSSEAU

Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda autoridade legítima existente entre os homens.<sup>1</sup>

Para bem compreendermos a República dos *Princípios do Direito Político*, é necessário ter em mente a noção de republicanismo na qual Rousseau se insere. O genebrino produz seu modelo principiológico de Estado a partir das reflexões elaboradas ao longo da tradição republicana. O mestre de Genebra é herdeiro de toda essa tradição, e a fim de compreendermos a gênese de suas teses políticas, consideramos interessante estudar o desenvolvimento de alguns dos principais elementos que constituíram o pensamento político republicano.

Entretanto, as considerações políticas tradicionais foram em parte assimiladas e, noutro tanto, recusadas na obra do autor. O modelo político medieval, como veremos, é afastado por Rousseau como um sistema em que a liberdade não era possível, como um estado de servidão. Já as práticas políticas do mundo antigo (Grécia e Roma) e das Repúblicas do período renascentista, bem como algumas das teses republicanas elaboradas em seu próprio tempo são, em geral, bem recebidas no sistema rousseauísta, mas não na sua integralidade, pois ele afasta aquilo que julga como engano. Toda essa longa tradição política compôs um conjunto de fontes essenciais para o modelo político do autor que, entretanto, não se conformou com eles.

Contudo, previamente, é preciso ter em mente que, de maneira alguma, a República rousseauísta seria uma abolição do conceito clássico ou tradicional, mas é uma forma de avanço teórico, com fins precisos. Rousseau parte, para a construção de sua República, da ideia daquilo que pertence ao povo, que é de domínio público e de interesses e prerrogativas comuns aos membros do corpo coletivo. Embora se compreenda esses interesses públicos como superiores aos privados, pela sua natureza coletiva, eles só conseguem se manter acima dos particulares por meio de instituições

---

<sup>1</sup> Rousseau, 1973a, p. 32.

que assegurem sua execução e respeito. Veremos as principais ideias republicanas elaboradas ao longo da tradição ocidental, para, adiante, conferirmos as modificações a tal tradição feitas por Rousseau. Buscaremos, também pesquisar quais suas instituições garantidoras e, principalmente, os propósitos aos quais serve a República dos *Princípios do Direito Político*, pois afinal, o Estado rousseauísta é o Estado Republicano.

## 1.1 - DA REPÚBLICA CLÁSSICA

O ponto de partida de Rousseau na elaboração de seu paradigma de Estado é a República clássica, onde vigiam as ideias de participação política, liberdade e bem comum. O principal autor associado ao republicanismo na Antiguidade romana foi *Marcus Tullius Cicero* (106-43 a. C.), filósofo, advogado e senador dos últimos anos da Roma republicana, cuja abolição em 27 a. C. levou à perda da liberdade dos cidadãos. Ele escreveu em 51 a. C. uma importante obra de caráter jusfilosófico intitulada *De Re Publica* (Da República), destinada a estudar o regime político romano. Conforme ensina Pettit:

Ao falar do republicanismo, refiro-me a uma longa tradição republicana (...). Esta tradição teve origem na Roma clássica, e está associada, em particular, com o nome de Cícero. Ela resurgiu no Renascimento, configurando-se poderosamente no pensamento constitucional de Maquiavel, e desempenhou um papel importante na autoconcepção das repúblicas do Norte da Itália: os primeiros sistemas políticos modernos europeus. Consubstanciou-se numa linguagem que dominou a política do Ocidente moderno e teve uma importância especial na República Holandesa, durante a Guerra Civil Inglesa, e no período que antecede as Revoluções Americana e Francesa (2002, p. 19).

A partir de Cícero, começaremos uma análise acerca do conceito clássico da *coisa do povo*, do patrimônio público, que em muito transcende em qualidade a mera comunhão de coisas em um grupo de homens ou numa multidão cega. Essa comunhão, antes, engendra a fundação de um povo. O romano inaugura sua reflexão explicitando conceitualmente a República:

É, pois, a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum (...) estabeleceram domicílio [os homens], antes de mais nada, num lugar determinado; depois esse domicílio comum, conjunto de templos, praças e

vivendas, fortificado, já pela sua situação natural, já pelos homens, tomou o nome de cidade ou fortaleza. Todo povo, isto é, toda sociedade fundada com as condições por mim expostas; toda cidade, ou, o que é o mesmo, toda constituição particular de um povo, toda coisa pública, e por isso entendo toda coisa do povo, necessita, para ser duradoura, ser regida por uma autoridade inteligente que sempre se apoie sobre o princípio que presidiu à formação do Estado (1985, p. 147).

Essa associação implica que os homens habitem um mesmo espaço, num mesmo tempo e com a finalidade de ser um povo. A existência da República depende de que esse povo associe dois elementos imprescindíveis, quais sejam, o *consentimento jurídico* e o *bem comum*: o primeiro constituinte é o meio, e o segundo, o fim da associação. Portanto, a República não é o mero sentimento gregário, mas o desejo formador de um povo para o alcance do bem público.

Podemos falar que os elementos formadores da República de Cícero são convencionais ou contratuais, pensados e vividos já na Antiguidade clássica. Mas vale lembrar que não tratamos aqui do contratualismo moderno dos séculos XVII e XVIII, onde o pacto social seria o marco da passagem do estado de natureza ao estado civil, mas do contratualismo primitivo, que possui suas origens na Antiguidade como um pensamento que compreende a organização da sociedade civil, ou da *pólis*, como uma convenção ou pacto entre seus membros, pois mesmo que se entenda a sociabilidade como fato natural, a organização do Estado é convencional.

Para averiguarmos isso, basta consultarmos *A Política* de Aristóteles, onde o estagirita estuda as diferentes constituições das *pólis*, ou seja, as diversas formas históricas pactuadas de vida política do mundo grego. Conforme ensina Abbagnano,

essa doutrina [*o contratualismo*] é bastante antiga, e, muito provavelmente, os seus primeiros defensores foram os sofistas. Aristóteles atribui a Licofron (discípulo de Górgias) a doutrina de que 'a lei é pura convenção (*synthekê*) e garantia dos direitos mútuos', ao que Aristóteles opõe que, nesse caso, ela 'não seria capaz de tornar bons e justos os cidadãos' (*Pol.*, III, 9, 1280 b 12). Essa doutrina foi retomada por Epicuro, para quem o Estado e a lei são resultado de um contrato que têm como único objetivo facilitar as relações entre os homens. 'Tudo o que, na convenção da lei, mostra ser vantajoso para as necessidades criadas pelas relações recíprocas é justo por sua natureza, mesmo que não seja sempre o mesmo. No caso de se fazer uma lei que demonstre não corresponder às necessidades das relações recíprocas, então essa lei não é justa' (*Mass. cap.*,



37). Carnéades emitiu concepção semelhante no famoso discurso sobre a justiça que proferiu em Roma. 'Por que razão teriam sido constituídos tantos e diferentes direitos segundo cada povo, senão pelo fato de que cada nação sanciona para si o que julga vantajoso para si?' (Cícero, *De rep.*, III, 20) (2000, p. 205).

Embora o senador romano Cícero caminhe na esteira aristotélica de um Estado natural, ao afirmar que o que leva os homens a unirem-se a outros é, em primeiro lugar, "um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum" (1985, p. 147). Contudo, os modos de organização das sociedades particulares são frutos da convenção, pois são derivadas das escolhas, as quais são limitadas pelas condições objetivas, como o solo, o clima, o comércio, o tamanho da população, etc., e pela vontade de seus constituintes. Compreendemos que esses elementos dependem da vontade e do acordo (ou do pacto) entre os membros dessa agregação, que se tornarão o povo formador da República.

O termo consentimento deriva do verbo latino *consentire* e significa ter o mesmo sentir, sentir junto, acordar, concordar. Pelo *consentimento jurídico*, entendemos a manifestação da vontade, livre, séria e decisiva, pela qual o homem individualmente, associando-se a outras vontades iguais, liga-se a direitos e deveres decorrentes do contrato que estabeleceu socialmente.

Entretanto, Cícero diferencia a mera sociedade,<sup>2</sup> ou associação, da República. A primeira é formada por um bando de homens gregária e precariamente unidos. A segunda possui vínculos sólidos de união, seus laços são estabelecidos pelo direito elaborado a partir do contrato. Como diz Bobbio: "Para Cícero, nem toda a sociedade é *respublica*; é o tão só aquela em que o povo é *'iuris consensu et utilitatis*

---

<sup>2</sup> Podemos notar como os romanos diferenciavam a mera associação gregária, de caráter provisório e instável, da República, Estado que tende à definitividade e estabilidade, e que é regulado por normas jurídicas: "Também Gregório de Tours (...) em sua *História eclesiástica dos francos* faz questão de reservar o termo república para o Império Romano do Oriente. Os bárbaros não podem compreender a *res publica*, a coisa pública, noção que requer certa capacidade de abstração. Não existe Estado bárbaro, pois a barbárie — noção subjetiva que não engloba forçosamente todos os germanos, mas pode também abranger os celtas da Bretanha e galo-romanos depravados — convém a soldados que estremeçam à menor injúria e só conhecem sentimentos violentos. São de uma grosseria brutal, embriagam-se com facilidade, empanturram-se até vomitar e principalmente fazem pilhagens e a sua volta só deixam terra desnuda (...) O cimento dessa organização (o Estado dos bárbaros) não é, como em Roma, a ideia de salvação pública e de bem comum, porém, antes, a reunião de interesses privados numa associação provisória automaticamente reconstruída pela vitória" (Veyne, 1999, p. 408).

*communione sociatus'* (*De republica*, I, 25), aquela em que o elemento discriminante e legitimante é justamente o direito" (1998, p. 10). Portanto, o consentimento jurídico é elemento político e jurídico criador da República, mas não da mera associação de homens. Temos aqui o direito como fato humano convencional que regula a vida do corpo coletivo. A isto se deve a máxima latina *Ubi societas, ibi jus* que assevera o princípio de que onde há sociedade, há direito, e ocorre a ordem política. Como nos ensina o professor Sílvio de Salvo Venosa:

o Direito é um dado histórico; não existe Direito desligado de um contexto histórico e desgarrado da experiência. O Direito, assim como todo conhecimento científico, resulta da experiência cumulativa. Não existe direito fora da sociedade. A afirmação é clássica e repetitiva: onde houver sociedade haverá direito (*ubi societas ibi ius*). Daí por que se diz que no Direito existe o fenômeno da alteridade, da relação jurídica. Somente existe direito onde o homem, além de viver, convive, isto é, se relaciona (2009, p. 15).

Ao consentimento ciceroniano, Rousseau atribuirá, nos *Princípios do Direito Político*, a capacidade de formar a sua República, pois

existe uma única lei que, pela sua natureza, exige consentimento unânime – é o pacto social, por ser a associação civil o mais voluntário dos atos deste mundo. Todo homem, tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, a qualquer pretexto imaginável, sujeitá-lo sem o seu consentimento (1973a, p. 126).

Para o genebrino, essa adesão livre ao corpo social é condição inafastável para a construção da República, e por isso necessita ser unânime, pois quem não quiser dela participar jamais poderia ser a isto obrigado; deve então, ficar de fora e ser tratado como estrangeiro.

O bem comum<sup>3</sup> desse Estado republicano nada mais é do que o próprio bem de cada indivíduo enquanto este é parte de um todo ou de uma comunidade. Ele

---

<sup>3</sup> Para Bobbio: "O Bem comum é, ao mesmo tempo, o princípio edificador da sociedade humana e o fim para o qual ela deve se orientar do ponto de vista natural e temporal. O Bem comum busca a felicidade natural, sendo portanto o valor político por excelência, sempre, porém, subordinado à moral. O Bem comum se distingue do bem individual e do bem público. Enquanto o bem público é um bem de todos por estarem unidos, o Bem comum é dos indivíduos por serem membros de um Estado; trata-se de um valor comum que os indivíduos podem perseguir somente em conjunto, na concórdia. Além disso, com relação ao bem individual, o Bem comum não é um simples somatório destes bens; não é tampouco a negação deles; ele coloca-se unicamente como sua própria verdade ou síntese harmoniosa, tendo como ponto de partida a distinção entre indivíduo, subordinado à comunidade, e a pessoa que permanece o verdadeiro e último fim. Toda atividade do Estado, quer política quer econômica, deve ter como objetivo criar uma situação que possibilite aos cidadãos desenvolverem suas qualidades como pessoas; cabe aos indivíduos, singularmente impotentes, buscar solidariamente em conjunto este fim comum" (1998, p. 106).

representa a finalidade última da união política de seus membros, pois a razão do todo deve ser o fim de qualquer de suas partes. O indivíduo deseja o bem da comunidade, na medida em que ele é o seu próprio bem, tal como escreve Venosa:

o bem comum consiste 'em um acervo de bens, criado pelo esforço e a participação ativa dos membros da uma coletividade e cuja missão é a de ajudar os indivíduos que dele necessitam, para a realização de seus fins existenciais'. O sentimento de justiça geral e distributiva açambarca e absorve, portanto, a noção de bem comum (2009, p. 227).

Podemos ainda associar o bem comum com a ideia de liberdade como fim essencial da constituição da República. Os cidadãos da República Romana<sup>4</sup> tinham verdadeiro pânico da concentração permanente de poder nas mãos de um indivíduo, ou mesmo, nas de um pequeno grupo de homens, pois isso representava o perigo de cair nos grilhões da tirania. A aversão romana pela opressão e centralização de poder é lembrada por Rousseau: "Engendrada pelo horror que tinham à tirania e aos crimes cometidos pelos tiranos, assim como pelo seu patriotismo inato, a virtude dos romanos fez de cada casa uma escola de cidadania" (2003c, p. 25).

Entretanto, ainda que a regra fosse a existência de obstáculos institucionais, que visavam impedir a monopolização dos poderes de modo indevido na Roma republicana, é preciso lembrar, porém, que em momentos de grave crise, e com a meta de proteger a própria liberdade, as instituições políticas concediam poderes extraordinários a determinados cidadãos. Segundo Rousseau (1973a, p. 139), as leis não podem, por um caráter de rigidez inexpugnável que as impede de se adequarem aos acontecimentos e imprevisões, ser um obstáculo à liberdade e consistir num meio de morte do Estado em crise ou em desordem.

Em tais situações, os devidos processos legais e as formas ordinárias de acesso à coisa pública podem se apresentar morosas demais, o que pode implicar num perigo de que se percam os bens que visam proteger, tendo um resultado oposto à sua finalidade. Pois o legislador não pode prever todas as situações, todos os eventos passíveis de surgirem no seio dos Estados. E, em tais episódios da vida política de um corpo social, é lícito que se proceda a uma breve paralisação ou suspensão dos efeitos

---

<sup>4</sup> Dante escreveu, com absurda ingenuidade ou, mais provavelmente, com risível ironia, "que o povo romano intentou o bem de todos na conquista do universo, é fato que os seus atos proclamam. Despojado por completo dessa cupidez que é sempre inimiga da República, impelido tão-só pelo amor da paz e da liberdade, esse povo santo, pio e glorioso parece ter desprezado os seus interesses próprios a fim de procurar o bem do gênero humano. Pelo que retamente escreveu: 'A Fonte do Império Romano é a piedade'" (1988, p. 277).

normais das leis, tendo como fim manter o Estado e a liberdade que as normas, em sua aplicação habitual, precisam garantir. Mas somente a salvação do Estado e o bem público justificam medidas tão extremas, as quais se podem executar de dois modos diversos, o primeiro consistindo em aumentar as responsabilidades e a autoridade do poder executivo, depositando maior poder em alguns de seus membros. Contudo, mantendo-se necessariamente a autoridade das leis, mas simplesmente procedendo à alteração da forma de sua administração. Entretanto, se o perigo for de tal monta que o corpo normativo se faça um perigo ao corpo coletivo, nesse momento é possível nomear um *chefe supremo* que faça *calar as leis* pelo tempo que for preciso, suspendendo a autoridade do próprio soberano, mas sempre com o fito de protegê-lo. Como arremata o genebrês:

Em tal caso, a vontade geral não é duvidosa e evidencia-se, como primeira intenção do povo, que não pereça o Estado. (...) o magistrado que a faz calar, não a pode fazer falar, (...) pode fazer tudo, menos leis. O primeiro meio era empregado pelo senado romano quando, por uma fórmula consagrada, encarregava os cônsules de prover à salvação da república. O segundo surgia quando um dos dois cônsules nomeava um ditador;<sup>5</sup> cujo exemplo Alba deu a Roma. Nos começos da república, recorreu-se muito frequentemente à ditadura, porque o Estado não dispunha ainda de uma situação bastante fixa para se poder sustentar por força exclusiva de sua constituição (...). Pelo fim da república, os romanos, tornando-se mais circunspectos, pouparam a ditadura com tão pouco critério quanto outrora a prodigalizaram. Compreender-se-ia facilmente que seu temor era infundado, que a fraqueza da capital valia como segurança contra os magistrados que tinha em seu seio; que um ditador, em certos casos, podia defender a liberdade pública sem jamais poder atentar contra ela, e que os grilhões de Roma não seriam de modo algum forjados na própria Roma, mas nos seus exércitos (1973a, p. 139).

Essas medidas qualificavam-se por sua excepcionalidade, e por isso os mandatos eram temporários, possuíam caráter responsável e só podiam funcionar em situações pontuais. Os poderes conferidos ao ditador eram totais, mas ainda assim, o ditador respondia por seus atos perante a lei, necessitando justificá-los depois de findo o período da ditadura, cujo prazo de duração máximo era de seis meses, ou enquanto durasse o mandato do cônsul que nomeou o ditador, o que findasse primeiro.

---

<sup>5</sup> Tal como observa Rousseau: "Fazia-se a nomeação à noite e em segredo, como se houvesse vergonha em colocar um homem acima das leis" (1973a, p.139).

Essa excepcionalidade no exercício do poder ocorre, como já dissemos, da necessidade de se manter a liberdade. O republicanismo antigo reconhecia que as leis devem ser constantes para garantir segurança jurídica aos membros do Estado, mas que, também, devem possuir um caráter flexível, a fim de ajustarem-se às contingências dos momentos políticos e históricos. O instituto de direito político da ditadura era, em Roma, um importante instrumento dessa flexibilidade, servindo assim para garantir a continuidade da normalidade republicana. Rousseau vê esse instituto como um remédio amargo, mas útil à *salvação da pátria* (1973a, p. 138), tal como ele afirmou aos poloneses comparando-o à prática das confederações<sup>6</sup>:

A confederação é na Polônia o que era a ditadura entre os romanos: uma e outra fazem calar as leis em um perigo urgente, mas com esta grande diferença, que a ditadura diretamente contrária à legislação romana e ao espírito do governo, acabou por destruí-lo (Rousseau, 1982, p. 68).

Diante disso, entendemos que a República clássica tinha como meta o bem comum de seus membros, alcançado pela obediência às leis, e que possuía como núcleo axiológico a manutenção da liberdade<sup>7</sup>, de forma que a obediência às leis seria devida enquanto o *telos* republicano estivesse sendo alcançado.

A República romana, após sofrer o enfraquecimento de suas instituições por guerras civis,<sup>8</sup> chega ao fim em 27 a. C., quando Otaviano é proclamado Augusto

---

<sup>6</sup> Trata-se de "um direito constitucional que permitia aos poloneses formar coligações cujos membros eram unidos por um juramento particular. Os confederados elegiam um chefe e nomeavam um conselho geral que concentrava o poder de todas as magistraturas. Nas assembleias que se seguiam às confederações, o *liberum veto* permanecia suspenso, de modo que se adotava apenas a pluralidade dos sufrágios para se tomar decisões. Porém, dissolvida a confederação, a validade dos regulamentos que ela havia elaborado também expirava, e voltava a ser necessária a unanimidade da dieta para que eles se convertessem em leis" (Moscateli, 2010, p. 183).

<sup>7</sup> Vale lembrar que as concepções de liberdade possuem nuances diversas na Antiguidade e na Idade Moderna. Conforme Benjamin Constant expôs, a liberdade antiga estava ligada sobretudo a uma ideia de participação política, portanto era eminentemente pública, ao passo que a liberdade dos modernos visava acima de tudo o ambiente privado. Como lembra o professor Bignotto: "Procuramos, no entanto, precisar nosso problema. Constant opera em seu escrito de 1819 uma separação entre o mundo antigo e o mundo moderno fundada no fato de que a maneira como concebiam a liberdade era diferente e inconciliável. Os antigos, segundo ele, exerciam uma soberania direta, deliberando sobre assuntos variados como a guerra contra povos estrangeiros, a gestão das magistraturas e a promulgação das leis. A consequência é que 'admitiam como compatível com ela (a liberdade) a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo'. Em outra direção, 'o objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios'" (2003, p. 38).

<sup>8</sup> Santo Tomás de Aquino reza que: "Como, entretanto, se cansasse [o povo romano] das contínuas dissensões que culminaram em guerras civis, nas quais foi arrebatada a liberdade, pela qual muito se haviam esforçado, vieram a ficar sob o poder dos Imperadores, que, a princípio, não quiseram chamar-se reis, porque tal nome fora odioso aos romanos" (1995, p. 136). O povo romano era amante da liberdade e criou instituições que por séculos garantiram a sua liberdade, contudo, o enfraquecimento destas, o levou a abrir mão de sua liberdade, por engano e sem o desejar verdadeiramente, pensando salvaguardá-la, sob a

pelo Senado, ocorrendo o início da era imperial na história romana, caracterizada por uma forma de governo autocrática e centralizadora. Em 395, após a morte do imperador Teodósio I, o império é dividido em duas partes, a ocidental e a oriental, a primeira com sede em Roma e a segunda com capital em Constantinopla. A porção oeste do império caiu devido a invasões de povos germânicos, em 476, conduzindo a Europa ao período medieval, o qual daria continuidade e sobrelevaria o caráter autocrático do Império Romano, em detrimento dos antigos ideais republicanos de liberdade e participação popular.

## 1.2 - DO PENSAMENTO REPUBLICANO NA IDADE MÉDIA

No período medieval, o sistema econômico e político feudal apresenta-se contrário à antiga noção de liberdade republicana. Rousseau caracteriza o governo feudal como "iníquo e absurdo no qual a espécie humana só se degrada e o nome de homem cai em desonra" (1973a, p. 114). O pensamento medieval desloca o eixo das reflexões filosóficas, que desde Sócrates e os sofistas estava centrado no homem, e focaliza-o no Deus da tradição judaico-cristã, dando lugar a um teocentrismo monoteísta, sobrestando a reflexão acerca da tradição clássica republicana. De acordo com Etienne Gilson, a noção de mundaneidade medieval era teológica, voltada para a obra criadora de Deus, como se lê:

O que é o mundo? *Mundus dicitur quasi undique motus*: a palavra *mundus*, mundo, significa 'por toda parte em movimento', porque está em movimento perpétuo. É uma bola, cujo interior está dividido como o de um ovo: a gota de gordura que está no centro da gema é a Terra, a gema é a região do ar carregada de vapores, a clara é o éter, a casca do mundo é o céu. A origem do mundo é sua criação por

---

proteção dos imperadores. Numa visão rousseauísta, podemos dizer que a vontade geral romana, desejando sempre o bem, escolheu essa proteção, a qual só tinha a aparência de bem, mas era um mal velado, daí o fato de os imperadores sempre governarem pela aparência da manutenção da liberdade republicana, quando na verdade, eram príncipes usurpadores da soberania popular, pois eram reis em tudo, menos no título. Como consequência, a vontade geral republicana foi calada pela vontade particular, o que levou os cidadãos a buscar o bem particular em detrimento do bem comum, resultando no fim da liberdade. Rousseau conclui: "Enfim, quando o Estado, próximo de sua ruína, só subsiste por uma forma ilusória e vã, quando se rompeu em todos os corações o liame social, quando o interesse mais vil se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece, todos, guiados por motivos secretos, já não opinam como cidadãos, como se o Estado jamais houvesse existido, e fazem-se passar fraudulentamente, sob o nome de leis, decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular" (1973a, p. 124).

Deus. Primeiramente, o mundo é concebido em seu pensamento divino antes do começo dos séculos: essa concepção gera o arquétipo do mundo. Em seguida, o mundo sensível é criado na matéria à imagem de seu arquétipo. Em terceiro lugar, ele recebe suas espécies e suas formas pela obra dos seis dias. Em quarto lugar, ele dura no tempo, cada ser se reproduzindo e gerando outros seres da mesma espécie, e isso deve continuar até o quinto e último ato de sua história, quando, no fim dos tempos, o mundo será renovado por Deus numa transformação final (2001, p. 390).

A partir daí, o mundo, com as suas relações materiais, físicas, passa a ser visto apenas como o lugar do pecado, sítio transitório de sofrimento, onde a vida é curta e violenta. Logo, num ambiente assim, o que importa ao homem é salvar a sua alma, garantir a vida eterna e, para isso, ele deve viver retamente, na conformidade com as virtudes ditadas pela divindade através de seus pastores, os quais, necessariamente, centralizam o poder sob a alegação de serem os instrumentos de Deus para a salvação e a felicidade do gênero humano.

Dentre os autores que trataram do tema nesse período, destacamos o poeta e escritor político Dante Alighieri, com o seu livro a *Monarquia* de 1313. Esse texto é um tratado teórico sobre questões políticas típicas do medieval. Nele, o autor aponta que o homem possui duas finalidades supremas, que seriam relativas a uma dupla natureza humana: a corruptibilidade material e a incorruptibilidade espiritual. O homem, enquanto ser terreno, carnal e corruptível, precisaria encontrar a sua felicidade mundana, mas não necessariamente pecaminosa, nos limites políticos da *República terrena*. Mas, do ponto de vista de sua natureza incorruptível, sua alma deveria aproximar-se da santidade, da beatitude contemplativa da vida eterna ou da cidade perfeita, numa clara referência à *Jerusalém Celeste* descrita no capítulo 21 do livro do Apocalipse, a qual foi certamente inspirada na *Nova Jerusalém* anunciada no capítulo 54 do livro do profeta Isaías. A qual se manifesta neste mundo através da unidade absoluta da sabedoria da divina revelação que forma a Igreja, a *República dos fiéis* unidos sob a autoridade do Papa, depositário perene da revelação.

Rousseau, todavia, nega esse pretense republicanismo cristão medieval e elabora uma veemente crítica, no seu *Manuscrito de Genebra*, à *respublica christiana*. Para o autor dos *Princípios do Direito Político*, um povo formado por cristãos autênticos, os quais em Rousseau, certamente não são meros crentes, ou hierarcas

religiosos ciosos de honras, riquezas e poder político, mas antes, são aqueles homens que possuem plena correspondência e coerência entre o falar e o agir, ou entre o discurso e a prática. Conforme Jesus anuncia no Evangelho segundo Mateus 15, 7-9: "Hipócritas! Bem profetizou Isaías a vosso respeito, quando disse: Este povo me honra com os lábios, mas o coração está longe de mim. Em vão me prestam culto, pois o que ensinam são mandamentos humanos" (A Bíblia de Jerusalém, 1992, p. 1.867).

Estes cristãos, para o genebrino, comporiam a sociedade mais perfeita que pode ser imaginada, mas num sentido puramente moral. Entretanto, essa sociedade seria frágil, insegura e, provavelmente, nada duradoura. Isto se daria porque um povo assim constituído seria submisso à lei, teria um governo justo, possuiria defensores sem medo da morte, pois a fé cristã é uma religião totalmente espiritual, o que afasta o homem das coisas terrenas, pois a verdadeira pátria lar do cristão não é este mundo. O cristão verdadeiro realiza suas tarefas, cumpre seu dever, mas sempre esperando a recompensa no mundo vindouro, no reino dos céus; os resultados terrenos lhes são indiferentes, não importando como andam as coisas aqui na Terra.

A glória e a prosperidade do Estado são motivos de pouca alegria, e das quais o cristão participa modestamente. Ao passo que a sua ruína é encarada como uma punição de Deus pelos pecados de seu povo. E há ainda a necessidade de que todos os cidadãos sejam bons cristãos para que a sociedade viva em paz e exista uma harmonia demorada. Ocorrendo, no seio de tal Estado, um só ambicioso ou um hipócrita, ele dominaria seus concidadãos, o que se daria em razão da boa-fé que o cristão deve depositar nos outros, sob pena de correr o risco de julgar o próximo e pecar contra ele e contra Deus. O enganador que descobrisse essa fraqueza social iludiria a todos com alguma artimanha e tomaria a si a autoridade pública, pois faria de seus próprios desejos a pretensa *vontade de Deus*.

Os outros, com absoluto peso de consciência, não poderiam expulsar o usurpador, uma vez que isso seria contrariar a fé, porquanto exigiria o derramamento de sangue, o emprego da violência, a perturbação da tranquilidade pública, isto é, teriam que fazer tudo o que não é coerente com a suavidade de um cristão. Rousseau levanta a hipótese de que eles poderiam pensar: no abismo de pecados em que vivemos, qual diferença há entre sermos livres ou subjugados por cadeias? Porque, afinal, o ideal não é ganhar a vida eterna? E ser humilde é um modo de alcançar esse ideal perene.

Pode ocorrer ainda o caso de ser necessário proteger a pátria de agressões externas. Como seria para tais cristãos fazer a guerra? Certamente, iriam para o combate



sem titubear, sem nunca imaginar em fugir para salvar uma vida precária, seria nobre morrer para defender os outros, uma espécie de martírio, de imitação de Cristo. Mas embora cumpram o seu dever, possuem pouco entusiasmo pela vitória neste mundo, é melhor morrer que vencer. Afinal, que diferença haverá se terminarem vitoriosos ou vencidos? Eles imaginam que a providência divina sabe o que é melhor e lhes cabe apenas confiar, agir de outra maneira seria um ato de descrença, de infidelidade.

Esse pensamento, essa força moral, esse estoicismo, essa fraqueza em defender a vida e os bens mundanos, tornaria tal Estado uma presa fácil para um adversário arrebatado. Um inimigo composto de homens cheios de amor ardente da glória e da pátria seria invencível a esses combatentes cristãos que seriam arrasados, esmagados, aniquilados. Apenas o desprezo dos inimigos os salvaria. Como diz Rousseau:

Mas me equivoco ao dizer 'uma república cristã', pois cada um dos termos exclui o outro: o Cristianismo só prega a dependência e a servidão. O espírito do cristianismo é por demais favorável à tirania para que ela não se aproveite sempre disso. Os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos, o que eles sabem perfeitamente, e esta curta vida terrena tem pouco interesse para eles. Dir-se-á que os soldados cristãos são excelentes, o que eu nego. Que me mostrem algum deles. Quanto a mim, não conheço nenhum exército cristão. Haverá quem mencione as cruzadas. Ora, sem querer desfazer da coragem dos cruzados, me limitarei a comentar que longe de serem cristãos, eles eram soldados a serviço dos padres. Eram cidadãos da Igreja que lutavam pela sua nação espiritual. O que corresponde, propriamente, ao paganismo. Com efeito, como o Evangelho não é uma religião civil, é impossível haver uma guerra religiosa entre os cristãos (2003b, p. 171).

Como podemos notar, para o genebrino não é possível se falar em um Estado legítimo exclusivamente cristão, e nem em uma República cristã, pois os cristãos seriam incapazes de sustentarem um Estado sem contradizerem sua fé. Por isso, o verdadeiro republicanismo teria ficado adormecido no período medieval, no qual a fé cristã era a razão de ser de toda a atuação política.

Não obstante, a crítica rousseauísta à religião não se restringe a uma querela institucional ou de credo religioso. Ele não busca defender uma igreja em detrimento das demais, mas antes, sua análise da religião tem como fim verificar que tipo de religião seria mais adequado ao seu projeto republicano. Para isso, o calvinista

genebrês Rousseau não critica apenas a Igreja Romana, mas suas observações voltam-se em direção ao cristianismo como um todo, seja ele católico ou protestante. Segundo a professora Natália Maruyama:

Ele distinguia três tipos de religião: *a religião do homem, a religião do cidadão e a religião dos padres*. Esta última, na qual ele situa o *cristianismo Romano*, é imediatamente descartada, como sendo uma religião que divide o homem entre duas religiões, dois chefes, dois poderes. Quanto à *religião do cidadão*, ela reúne em um mesmo corpo o padre e o magistrado, podendo inspirar aos homens o amor das leis e da pátria (...) cuja desvantagem principal é a sua tendência à tirania e à intolerância (...). Ele a exclui também, sobrando apenas a *religião do homem*, que é o verdadeiro Cristianismo, '*não aquele de hoje, mas aquele do Evangelho, que é totalmente diferente*', dizia ele. Todavia esse tipo de religião é totalmente incompatível com a sociedade política, e Rousseau insiste nessa questão (2005, p. 585).

Ocorre que o cristianismo, ao colocar-se como uma religião eminentemente imaterial, leva seus fieis a afastarem-se do mundo, das coisas da terra, do movimento da vida comum. O que gera um grave problema político, porque esse desapego, que podemos entender como uma apatia à vida natural, suscita uma obediência que não é condição para a liberdade – na qual o homem curva-se voluntariamente diante da lei para fortalecer o corpo político –, mas, ao contrário, é uma vassalagem na servidão. Isto se dá porque ao cristão legítimo faltaria a energia necessária à defesa da vida, a agressividade que o sentimento de autopreservação deve inspirar, mas antes, esse crente possui uma doçura caridosa que o impede de qualquer ato hostil. Essa falta de força, essa fraqueza estrutural, torna os cristãos os mais aptos candidatos à escravidão, sendo absolutamente incompatíveis com o projeto de um Estado republicano.

Por todas essas razões, Rousseau exclui totalmente a possibilidade de a República ser baseada na *religião do homem*, nos evangelhos, no cristianismo, seja ele tomado em seu estado primitivo ou autêntico, ou deturpado pelas diferentes tradições e instituições religiosas, indistintamente. Porque todos, mesmo os inimigos, são o próximo do cristão, seus irmãos na fé. Como diz Jesus no Evangelho de Mateus 5,43-48:

Ouvistes que foi dito: '*Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo.*' Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis

filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. Com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa? Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito (A Bíblia de Jerusalém, 1992, p. 1.847).

Como nos adverte a professora Natália Maruyama (2005, p. 585), a fé cristã possui uma natureza de *Religião universal*. Nessa acepção, Deus teria vindo a este mundo para retirar as barreiras físicas que separam os diferentes povos da Terra, reunindo, como um pai a seus filhos, sob seu manto de amor supremo, todas as nações num único povo de irmãos. Isto transformaria os homens em amantes da justiça, da temperança e da paz. Do ponto de vista político, o cristianismo seria bastante útil para o gênero humano, a sociedade geral, por efetuar uma mudança da natureza do *velho* para o *novo homem* (A Bíblia de Jerusalém, 1992, p. 2.202). Entretanto, como vimos, Rousseau rejeita a fé cristã, a par dessas vantagens, por enfraquecer o corpo coletivo pelas razões acima expostas. Em outras palavras, para o genebrês, o cristianismo seria útil a todos os homens, mas pernicioso a um Estado tomado em sua singularidade.

Após termos ressaltado os termos da análise política de Rousseau acerca do cristianismo, podemos agora retomar o fio das ideias de Dante. Percebemos que seu pensamento é guiado por diretrizes fundamentais da teologia medieval, poderíamos mesmo dizer que se trata de um neoplatonismo cujo modelo de felicidade perfeita é o mundo transcendente, a morada do *Altíssimo*. Segundo Abbagnano, "O neoplatonismo é uma escolástica, ou seja, a utilização da filosofia platônica para a defesa de verdades religiosas reveladas ao homem *ab antiquo* e que podiam ser redescobertas na intimidade da consciência" (2000, p. 710).

Nesse contexto, depreende-se que resta ao mundo material apenas uma felicidade não plena e corrupta, mas ainda possível, embora imperfeita e problemática. As disputas entre essas duas naturezas, a rivalidade entre a cidade divina e a terrena, dá origem ao problema político estrutural da Idade Média: as relações entre os poderes temporal e espiritual, as contínuas disputas entre o Imperador do Sacro Império Romano Germânico e o Papa.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Conforme Gilson: "Terminando a obra inacabada de santo Tomás, Bartolomeu [*de Lucca*] escreveu verdadeiramente uma obra pessoal, cuja honra e responsabilidade lhe devem caber. Se há em algum lugar, na Idade Média, uma 'metafísica do Estado' é antes de mais nada aí que ela se encontra. Toda autoridade

Entretanto, Dante não vê uma ruptura irreconciliável entre essas duas naturezas. A felicidade pode ser alcançada com sua harmonização, com o seu equilíbrio. Para isso, o homem precisaria de dois guias diferentes, um mestre para cada uma de suas duas naturezas.<sup>10</sup> O primeiro seria o Papa, representante de Deus na Terra, a quem caberia conduzir os homens às bem-aventuranças eternas, por meio da sabedoria transmitida na Revelação de Deus a seu povo e confiada à Igreja. O outro guia seria o Imperador do Sacro Império Romano Germânico, a quem caberia dirigir a humanidade à fortuna temporal, segundo as verdades adquiridas com os ensinamentos da filosofia. Sobre a felicidade humana, Dante conclui que:

Chegamos à primeira [a felicidade terrena] por doutrinas filosóficas, desde que, todavia, sigamos os ensinamentos destas e exercitemos as virtudes morais e intelectuais. Chegamos à segunda [felicidade eterna] por meio de doutrinas espirituais que excedem a razão humana, desde que as ponhamos em prática com o auxílio das virtudes teológicas, fé, esperança e caridade. Estas conclusões, e estes meios, que nos são patenteados já pela razão humana, que toda se nos oferece nos filósofos, já pelo Espírito Santo, que nos revela a verdade sobrenatural do que carecemos por meio dos Profetas e Hagiógrafos, já por Jesus Cristo, coeterno filho de Deus, já pelos discípulos d'Ele; estas conclusões, e estes meios, digo, seriam desprezados pela cupidez humana, se os homens, como os cavalos selvagens,

---

política (*dominium*) vem de *Deus sicut a primo dominante*. Bartolomeu prova-o primeiramente pela noção de ser, pois todo ser se reduz ao Estado como a seu princípio; ora, a autoridade se baseia no ser; logo, toda autoridade depende da Primeira Autoridade (...) Bartolomeu conclui que, em sua descida hierárquica, as iluminações divinas devem alcançar primeiro o pensamento dos príncipes, pelo menos se estes governam como deveriam (...) A mesma tese se estabelece, ademais, a partir da noção de fim; pois o fim se move com eficácia tanto maior quanto mais elevado for; ora, o fim do rei e de seus súditos é a beatitude eterna, que consiste na visão de Deus; Deus é, portanto, de fato, a causa final da autoridade do príncipe sobre seus súditos (...) O rei é bom quando vela por seu povo como um bom pastor por seu rebanho (...) Resta distinguir os poderes, a fim de hierarquizá-los. O primeiro e mais elevado de todos é, ao mesmo tempo, sacerdotal e real. É o do Papa, que o recebeu de Cristo na pessoa de Pedro e se acha constituído, por isso, acima de todos os fiéis: *Merito Summus Pontifex, Romanus Episcopus, dici potest rex et sacerdos*. Esse poder se estende a toda a Igreja, tão triunfante quanto militante, pois o Papa detém as chaves do reino dos céus. A natureza desse poder é essencialmente espiritual, mas, pelo espiritual, o Papa alcança o temporal, como vimos quando Inocêncio III depôs Oto IV ou quando Honório depôs Frederico III devido aos pecados cometidos por esses príncipes, *ratione peccati*. Abaixo dos Papas, encontram-se os príncipes e os reis, que exercem apenas o poder real. O próprio Imperador (do Sacro Império Romano Germânico) entra nessa ordem e, como todos os outros príncipes, só reina em virtude da consagração sacerdotal que recebe" (2001, p. 713).

<sup>10</sup> Dante ensina: "Pelo que, ao duplo fim do homem é necessário um duplo poder diretivo: o do Sumo Pontífice que, segundo a revelação, conduz o gênero humano à vida eterna, e o imperador que, segundo as lições da filosofia, dirige o gênero humano para a felicidade temporal. E como a este porto nenhuns ou poucos, e mesmo assim com extrema dificuldade, podem chegar, se o gênero humano não desfruta da tranquilidade da paz que é o apaziguamento de todas as paixões enganosas, o fim que mais deve procurar servir o curador do orbe, chamado príncipe dos romanos, é que nesta habitação mortal se viva livremente em paz (...). Se é assim, só Deus elege, só Deus investe, porque só Deus não tem superior" (1988, p. 309).

não fossem obrigados na sua bestialidade vagamundante a manter-se no caminho direito 'pelo chicote e pelo freio' (1988, p. 309).

Contudo, os dois mestres do homem possuem finalidades e campos de atuação bem definidos. Cada um deles agindo numa seara específica da vida humana, com autoridades e fins últimos, e soberanos em seus domínios. Esse direito-dever de guiar, que gera a autoridade do Imperador e do Papa, e a obrigação de obediência pelos outros homens, seria dado diretamente por Deus. Como ambos os mestres são servos cumpridores de um *munus* divino, o príncipe temporal só deveria um respeito filial ao Sumo Pontífice, o mesmo devido por todos os cristãos ao sucessor de Pedro.<sup>11</sup> De acordo com Dante:

Afirmo, então, que o poder temporal não recebe do espiritual nem a existência, nem a faculdade que é a autoridade, nem mesmo o exercício puro e simples. Recebe, sim, do poder espiritual aperfeiçoamentos acidentais: age com maior eficácia pela luz da graça que Deus, no céu, e a bênção do Sumo Pontífice, na terra (1988, p. 296), (...) César deve ter por Pedro o respeito dum filho primogênito por seu pai: para que, iluminado pela luz paterna da graça, com mais força irradie pelo mundo — mundo cujo governo recebeu d'Aquele que é o governador de todas as coisas espirituais e temporais (1988, p. 310).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Sobre a obra do pensador medieval, Gilson leciona que: "a tese de Dante podia se inverter. Porque ele estabelecia dois pontos distintos: que o mundo deve ser politicamente submetido a um só Imperador e que esse Imperador é politicamente independente do Papa. Podia-se conservar o primeiro ponto e inverter os termos do segundo. Por que não ter um Imperador único e submetê-lo ao Papa? É a tese que sugeria implicitamente Engelberto, eleito abade de Admont em 1297, em seu *De ortu et fine Romani imperii*. Para ele, como para Dante, 'todos os reinos e todos os reis devem ser submetidos a um só império e a um só Imperador cristão'; só que a base desse império universal é 'a unidade do corpo da Igreja e de toda a república cristã'. Assim, as duas *felicitates* do homem não podem mais permanecer simplesmente justapostas; elas encontram sua subordinação hierárquica, e isso no interesse do Império, ou, antes, como condição da sua própria possibilidade. Já que não se pode fazer um império uno com pagãos, judeus e cristãos, não pode haver império universal sem uma cristandade universal. Engelberto de Admont atém-se por sinal a esta posição, sem deduzir daí, pelo menos nesse tratado, a subordinação do Imperador ao Papa; mas a integração do império à cristandade que ele propõe só deixa duas conclusões possíveis: ou que o Imperador universal seja o chefe supremo da cristandade, ou que o chefe espiritual da cristandade domine o império, e como ele quer um império único apenas para 'conciliar entre eles os reinos, pacificar o mundo, defender e estender a cristandade', sua própria opção não deixa lugar à dúvida. Aliás, cumpre salientar que, como se notou desde há muito, o tratado de Engelberto é *plane philosophicus*; seu objeto preciso é estabelecer a necessidade de um império único e idêntico à cristandade universal; a isso se limita, pois, a tarefa de seu autor, mas outros depois dele reintegrarão o monarca universal nessa mesma Igreja de que Dante quis libertá-lo" (2001, p. 721).

<sup>12</sup> Esse posicionamento levará o livro *A Monarquia* de Dante, a figurar no *Index* de livros proibidos pela Igreja Católica, criado no século XVI.

Mas, na qualidade de representante de Deus, o Papa poderia intervir nos assuntos políticos e até destituir o Imperador em razão de pecados contra a fé, afirmando, assim, a superioridade do poder espiritual sobre o temporal.

A dualidade medieval entre as duas instâncias de poder parece se resolver a partir do seguinte raciocínio: não se trata de separar corpos e almas como realidades distintas, como se fossem deixados os corpos (a matéria) para o Imperador, e as almas (o espírito) aos cuidados do Papa. A questão está em compreender que, se os corpos e as almas estão indissociavelmente unidos, ao menos naqueles que ainda caminham neste mundo, e estando os corpos submetidos às almas, sobrepõe-se a tese de que o Papa teria autoridade não apenas sobre as almas separadas, mas sobre os homens completos, o que forçaria a superioridade de seu poder espiritual sobre o poder secular.

Como se pode notar, a perspectiva de Dante é bem diferente da de Cícero. Para o escritor medieval, a monarquia torna-se imprescindível porque, para o alcance da felicidade dos homens, fazem-se necessários mestres poderosos que concentrem em si a suma autoridade com a finalidade de harmonizar as duas naturezas humanas dadas pelo Criador. Nessa perspectiva, o republicanismo concebido como garantidor da liberdade, onde todos são partes iguais de um corpo político, não é possível. Os homens devem obedecer, não opinar. A função da República terrena é ser uma imagem, uma sombra da República celeste governada por Deus.

Todavia, devido à sua origem em Deus, o poder desses dois guias pode ser supremo, mas não arbitrário. Eles são servos do Deus cristão, e é Deus quem deve ser obedecido e glorificado por suas ações. Se os mestres dos homens se desviarem do caminho de Deus, sua autoridade perece pelos alicerces. Os outros homens, a quem tão pesadas tarefas não foram conferidas, devem confiar e apenas servir, pois toda resistência e desobediência são pecaminosas e trarão como consequência os castigos, a infelicidade temporal e a condenação eterna.

Embora Dante não trafegue no mesmo *perípatos* de Cícero, ele diz:

Há de procurar o fim do direito todo aquele que se proponha o bem da República. E prova-se esta proposição do modo seguinte: o direito é uma proporção real e pessoal de homem para homem que, servida, serve a sociedade, e, corrompida, a corrompe. A descrição que se contém no Digesto não diz o que é o direito, explica-o, sim, conforme a utilização que dele se faz. Se então esta definição compreende verdadeiramente 'o que é' e 'para que é' o direito; se, por outro lado, é fim de qualquer sociedade o bem comum: resulta que o fim do direito seja o bem comum; e mostra-se

impossível o direito que não intente o bem comum (1988, p. 276).

Ou seja, a preocupação com o bem comum persiste como ideal político. A obediência às supremas autoridades do Papa e do Imperador, que traduzem o direito, o justo e o sumo bem do homem, conduzem a esse fim. Mas com a mudança de foco da vida terrestre, mundana, para a vida eterna, o bem comum também é redirecionado no sentido da salvação eterna, pois, de acordo com Gilson, "Ambrósio, Cipriano, Agostinho não reivindicavam a tarefa de conduzir o povo ao bem comum da Cidade terrestre, mas acaso não eram os guias do imenso povo da Cidade celeste em peregrinação até Deus?" (2001, p. 209). Nesse contexto, o bem comum passa a significar o alcance da felicidade eterna, com certo desprezo da felicidade na vida terrena, apesar de esta também ser uma meta secundária da vida humana.

Contudo, a antiga noção de liberdade, tão cara a Rousseau (1979, p. 130), é abandonada nesse período, pois é pela fé, traduzida politicamente numa obediência irrestrita a Deus e a seus eleitos, que o gênero humano alcançará a plena felicidade, e não pela escolha livre dos caminhos do Estado. O *Doctor Angelicus*, na perspectiva de que este mundo deveria ser uma sombra, uma cópia, ainda que imperfeita, do paraíso celeste, onde Deus, único e trino, governa sozinho e em sabedoria amorosa, afirma, em harmonia com Dante, que: "no governo de muitos [a República] sucede mais frequentemente o domínio da tirania, do que no governo de um só; e, por isso, o governo de um só é melhor" (1995, p. 137). Todavia, Tomás de Aquino não pensava ingenuamente que um tipo de governo pudesse ser a solução política de seu tempo. Antes, ele advertiu seus leitores para que escolhessem o governo monárquico, pois ele o julgava o menos prejudicial aos homens:

não menos, senão muito mais frequente é transformar-se em tirania o governo de muitos que o de um só. Em verdade, nascida a dissensão pelo governo múltiplo, amiúde sucede superar um aos mais e usurpar para si somente o domínio da multidão, o que claramente se pode ver no acontecido com o andar do tempo. Pois, terminou em tirania quase todo regime de muitos, como se patenteia maximamente na república romana, a qual, como tivesse sido longo tempo administrada por muitos magistrados, despertando muitos ódios, dissensões e guerras civis, veio a cair sob os mais cruéis tiranos. E, se alguém considerar diligentemente, em todo o mundo, os fatos passados e os que ora se dão, há de achar ter havido mais tiranos nas terras governadas por muitos, do que nas governadas por um só. Se, portanto, a

realeza, que é o melhor governo de todos, pareça dever evitar-se por causa da tirania; e se a tirania costuma dar-se não menos, porém mais, no governo de muitos que no de um só, resta simplesmente ser de mais conveniência viver sob um rei, do que sob o governo de muitos (Aquino, 1995, p. 137).

Essa visão política seria contestada e modificada a partir do final da Idade Média, tomando vigor no Renascimento a antiga noção ciceroniana de República.

### 1.3 - DO RETORNO À TRADIÇÃO REPUBLICANA NA RENASCENÇA

Na Renascença italiana, o republicanismo antigo é retomado pelo florentino Nicolau Maquiavel nas suas obras do exílio intituladas *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* (escritos entre 1513 e 1517) e *O Príncipe* (de 1513). Na primeira, Maquiavel trata da República compreendida como um governo livre, onde a liberdade de um corpo político significa que ele não está sujeito a nenhum poder externo, e tampouco a uma dominação interna, como a de um tirano, por exemplo. Isto quer dizer que o Estado deve possuir capacidade de se autogovernar de modo independente e soberano. Aliado a isso, deve dispor também de meios ordinários para que possam se expressar os anseios de seus membros, sejam eles os grandes do Estado ou o povo. O florentino conta que:

é útil e necessário que as leis da república concedam à massa um meio legítimo de manifestar a cólera que lhe possa inspirar um cidadão; quando esse meio regular é inexistente, ela recorre a meios extraordinários: e não há dúvidas de que estes últimos produzem males maiores do que os que se poderia imputar aos primeiros. De fato, se um cidadão punido por meios legais, ainda que injustamente, isto pouca ou nenhuma desordem causa na república, por ter ocorrido a punição sem recurso à força particular, ou de estrangeiros, causas ordinárias da ruína da liberdade. É uma punição baseada apenas na força da lei e da ordem pública, cujos limites são conhecidos, e cuja ação nunca é violenta o bastante para subverter a ordem pública (1994, p. 41).

Nos *Comentários*, o florentino demonstra que a tensão<sup>13</sup> existente entre a aristocracia e a plebe romana fora a causa e o fator da manutenção da liberdade na

---

<sup>13</sup> Maquiavel ensina que: "Os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaproveitar justamente as causas que asseguraram fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenção aos gritos e rumores provocados por tais dissensões do que aos seus efeitos salutares. Não querem



República. Isto é, desse conflito de interesses originaram-se leis e instituições que foram capazes de propiciar a liberdade na República, e que, ao mesmo tempo, resguardavam o bem comum. A República pensada pelo mestre de Florença impõe a necessidade de debater a melhor forma de organizar esta espécie de Estado por seus membros, a fim de manter sua liberdade. Entretanto, isso não implicava dizer que os cidadãos romanos eram todos iguais em poder político. A sociedade romana se dividia em dois estamentos principais, os aristocratas patrícios e a plebe. Os patrícios eram os descendentes das famílias mais antigas de Roma e, em sua maioria, eram grandes proprietários de terras. Além disso, supunham-se de uma origem mitológica, julgando-se descendentes dos deuses. Por outro lado, os plebeus eram as pessoas comuns do povo.

Essa divisão sociopolítica produzia consequências importantes, pois limitou aos patrícios, durante os primeiros tempos da República, o acesso às magistraturas (o *cursus honorum*), bem como direitos exclusivos de não pagar tributos e de ascender ao Senado. Em 494 a.C, contudo, estando a plebe marginalizada do acesso ao poder político e às magistraturas, e submetida ao arbítrio de magistrados patrícios, simplesmente abandonou a cidade com a intenção de fundar uma nova cidade em outro lugar. Mas como a plebe constituía a maioria da população, e sem ela a produção cairia e o exército ficaria desprovido de contingente, deixando a cidade muito enfraquecida, a aristocracia romana viu-se forçada a ceder e consentir na criação de duas magistraturas dos plebeus, o tribunato e a edilidade da plebe.

A desigualdade presente na sociedade romana é um dos pontos de refutação mais sensíveis a Rousseau. Um aristocrata romano poderia sentia-se superior aos plebeus por imaginar-se dotado de uma natureza superior, mesmo divina. Mas para o genebrês, isso representa um sentimento falso, apenas uma fábula enganosa, porque a liberdade caminha indissociavelmente com a igualdade. Nesse sentido, ao terminar o Capítulo III do Livro I do *Manuscrito de Genebra*, Rousseau afirma

que deve servir de fundamento a todo o sistema social: em lugar de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental da sociedade substitui por uma igualdade moral e legítima aquela que a natureza teria podido fazer da desigualdade física dos homens; e que sendo eles naturalmente desiguais em força ou em capacidade, são todos iguais pela convenção e pelo direito" (2003b, p. 127). "o pacto social

---

perceber que há em todos os governos duas fontes de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática. Todas as leis para proteger a liberdade nascem dessa desunião, como prova o que aconteceu em Roma" (1994, p. 31).

estabelece uma tal igualdade de direitos entre os cidadãos que todos se comprometem sob as mesmas condições, e todos devem beneficiar-se das mesmas vantagens (2003b, p. 140).

Ao elaborar suas reflexões republicanas, Maquiavel executa uma revisão dos modelos anteriores de República – a platônica, a aristotélica, a ciceroniana e as cidades ideais (como a Jerusalém Celeste bíblica) – e aponta as suas instituições fundamentais. Essas instituições devem ser criadas e organizadas de modo a responder a contento às vontades que as criam, aos desejos constitutivos de uma sociedade política, fortalecendo e dando unidade e corpo à República e, com isso, tornando-a livre. Observamos assim que o autor de *O Príncipe* faz da liberdade o valor fundamental de seu republicanismo.

Entretanto, numa leitura precipitada, e sobretudo se levarmos em conta apenas o texto de *O Príncipe*, poderíamos supor que Maquiavel é o teórico da centralização do poder político que levaria ao Estado absoluto, o conselheiro do tirano sem moralidade, para o qual *os fins justificam os meios*, pois qualquer esforço empreendido para conquistar e manter o poder seria válido e lícito. Se essa leitura estivesse correta, o genebrino Rousseau certamente não teria celebrado o florentino ao dizer que:

Fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos. *O Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos (...). Maquiavel era um homem honesto e um bom cidadão; ligado, porém, à Casa dos Médicis, foi forçado, durante a opressão de sua pátria, a disfarçar seu amor pela liberdade. A escolha de seu execrável herói<sup>14</sup> por si só manifesta suficientemente sua intenção secreta; a oposição entre as máximas de seu livro sobre *O Príncipe* e a dos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* e de sua *História de Florença* demonstra ainda que esse profundo político só teve até hoje leitores superficiais ou corrompidos. A corte de Roma proibiu severamente seu livro; ela é, creio firmemente, a mais bem pintada por ele (1973a, p. 95).

A proibição à qual Rousseau se refere é a inclusão de *O Príncipe* no *Index Librorum Prohibitorum*, ou o famoso Índice dos Livros Proibidos, que consistia numa lista de publicações proibidas pela Igreja Católica Romana por serem consideradas um mal para a saúde espiritual dos cristãos. Criado durante o Concílio de

---

<sup>14</sup> Trata-se de César Bórgia (1475-1507), o Duque Valentino, filho do Papa Alexandre VI, (Maquiavel, 1987, p. 28).

Trento, no espírito da Contrarreforma, o *Index* permaneceu sob a administração da Inquisição ou do Santo Ofício. Mas não foi sem razões que *O Príncipe* figurou entre os livros proibidos, nos conta o autor:

Não quero deixar de falar pelo menos de um dos exemplos novos. Alexandre VI [o Papa] não pensou e não fez outra coisa senão enganar os homens, tendo sempre encontrando ocasião para assim proceder. Jamais existiu homem que possuísse maior segurança em asseverar, e que afirmasse com juramentos mais solenes o que depois não observaria. No entanto, os enganos sempre lhe correram à medida de seus desejos, pois ele conhecia muito bem este lado da natureza humana (1987, p. 74).

Ora, Maquiavel ao denunciar a corrupção moral da corte papal, não denunciava apenas faltas pessoais de um monarca, mas a corrupção de toda a estrutura eclesiástica no período renascentista, ou, pelo menos, a corrupção do alto clero romano. A revolta de Rousseau contra esses abusos resultou em que ele próprio tivesse inseridos no *Index* sua carta política, *O Contrato Social*, e seu romance a *Nova Heloísa*. Porém, imaginamos que o efeito de tais proibições fossem contrários aos pretendidos, pois antes ou além de ensejar medo, imaginamos que elas deveriam provocar a curiosidade e, conseqüentemente, o desejo nos leitores, causando uma maior procura por esses títulos clandestinos. O *Index* vigorou na Igreja até 1966 quando foi abolido por obra do Papa Paulo VI.

Todavia, entendemos que essa vênua dada a Maquiavel se coaduna perfeitamente com o que o próprio Rousseau afirma no início dos *Princípios do Direito Político*:

Se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta, diria: 'Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la' (1973a, p. 28).

Isto é, o genebrino não exige do republicano virtudes de mártir. Se Maquiavel foi forçado, devido às suas contingências históricas, a servir um tirano, fez bem quando agiu assim, por ter agido com prudência, disfarçando seu amor pela liberdade em paixão pela tirania, mas em razão da liberdade. Pois, caso contrário, não teria podido influir nos negócios públicos de sua cidade, restando alijado da busca do restabelecimento da

liberdade; e agiu melhor ainda quando compôs o conjunto de sua obra voltado ao amor à liberdade republicana, dando *grandes lições aos povos*.

Porque, apesar da fama de licencioso, Maquiavel não cuida de uma dispensa moral inescrupulosa, pela qual se torna possível o uso de quaisquer meios para se chegar aos fins almejados pelo poder. Ao contrário, no capítulo XVIII de *O Príncipe*, aludindo ao apego que os homens têm pela mera aparência, constata uma condição do olhar humano superficial, o qual só percebe e se contenta com as simulações:

Todos veem o que tu pareces, mas poucos o que és realmente, e estes poucos não têm a audácia de contrariar a opinião dos que têm por si a majestade do Estado. Nas ações de todos os homens, máxime dos príncipes, onde não há tribunal para que recorrer, o que importa é o êxito bom ou mau. Procure, pois, um príncipe, vencer e conservar o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo é levado pelas aparências e pelos resultados dos fatos consumados, e o mundo é constituído pelo vulgo, e não haverá lugar para a minoria se a maioria não têm onde se apoiar. Um príncipe de nossos tempos, cujos nome não convém declarar, prega incessantemente a paz e a fé, sendo, no entanto, inimigo acérrimo de uma e de outra. E qualquer delas, se ele efetivamente a observasse, ter-lhe-ia arrebatado, mais de uma vez, a reputação ou o Estado (1987, p. 75).

A fim de evitar esses erros de leitura, faz-se necessário pesquisar a obra de Maquiavel como uma unidade, pois só assim é possível compreender por que Rousseau o considera um mestre republicano. O trabalho *O Príncipe* é geralmente tido como fruto de um espírito oportunista, escrito num momento histórico no qual somente era possível a criação de principados na Florença renascentista. Isto se deve ao fato de Maquiavel ter dedicado o texto a Lorenzo de Médicis, senhor momentâneo de Florença, com a finalidade evidente de ganhar favores e retornar ao exercício de suas funções públicas de secretário e embaixador.

Contudo, o preconceito *maquiavélico* resulta da leitura pontual, e mesmo exclusiva, das reflexões de *O Príncipe*, as quais são temas caros ao republicanismo, por denunciar a falta da liberdade, mas que devem ser lidas no conjunto global do pensamento do autor. O soberano de *O Príncipe* está longe do ideal de virtudes cristãs, pois sua principal virtude é uma adaptabilidade quase darwiniana, podemos mesmo falar de uma esperteza sofística, uma dissimulação amoral, na qual o que realmente importa é

conquistar e manter o poder, utilizando-se de um falso aspecto de bondade que beira o divino, resultando daí a necessidade de,

à vista e ao ouvido, ser todo piedade, fé, integridade, humanidade, religião. Não há qualidade que mais se careça do que esta última. É que os homens, em geral, julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, pois todos podem ver, mas poucos são os que sabem sentir (Maquiavel, 1987, p. 75).

Essa aparência de virtude leva o soberano a ser amado ou, ao menos, não odiado, sendo, por isso, absolutamente imprescindível aos fautores da tirania.

As leituras fragmentárias que exploram os aspectos republicanos do pensamento do florentino costumam conferir toda a sua atenção aos *Comentários*. Entrementes, a unidade do pensamento de Maquiavel passa ao largo desse maniqueísmo. As duas obras, em verdade, não se põem em contradição, mas se fundem num profundo republicanismo que visa alcançar a liberdade dentro de seus limites. Segundo Pettit: "Maquiavel é o principal arquiteto do pensamento republicano no insipiente mundo moderno" (2002, p. 28).

As coletividades políticas constituem-se de relações de poder, pautadas pelos temperamentos distintos dos grandes e do povo, ou seja, os anseios daqueles que desejam governar e as aspirações dos que, simplesmente, buscam não ser oprimidos. Atentar para esse tema da luta de forças é essencial para apreender a unidade da perspectiva maquiaveliana, segundo a qual é a partir das diversas disposições possíveis assumidas por essas duas índoles na dinâmica da vida política, que se formarão uma República (liberdade), um principado ou a desordem (anarquia) (1987, p. 39).

Podemos observar que Maquiavel anuncia a República como liberdade já em *O Príncipe* (1987, p. 10), onde denuncia os abusos da centralização do poder. Essa obra é dedicada à análise dos principados (Estados com pouca ou nenhuma liberdade interna), enquanto o florentino se ocupará das Repúblicas, com maior detalhamento, nos seus *Comentários*, lembrando que neles também tratará dos principados, mas em menor grau de demora. Nessas obras, o florentino aponta para duas formas de liberdade, a interna e a externa. A primeira é ligada à ordem republicana e a segunda pode existir em qualquer regime político, inclusive nos principados, pois se trata do fato de o Estado em questão não se encontrar sob o domínio de um poder estrangeiro, ou seja, consiste na preservação da independência nacional.

Maquiavel estuda a República e o principado em razão da liberdade dos cidadãos, procurando compreendê-la mais claramente a partir de uma perspectiva

histórica. O embaixador de Florença usa o exemplo romano como paradigma da conquista e da perda da liberdade pelos cidadãos (1994, p. 19). Segundo ele, Roma foi fundada sob a forma de um principado e apenas depois, com a queda dos reis e a ascensão dos cidadãos, livres na tomada de decisões acerca dos caminhos da *civitas* (1994, p. 20), é que veio a *aeterna civitatem*<sup>15</sup> metamorfosear-se na República poderosa que dominou o Mediterrâneo.

Os principados, compreendidos como Estados centralizadores do poder político, concentração que desnuda o povo de sua autoridade, são formados basicamente por relações de servidão. Significa afirmar que, ao contrário do que ocorre nas Repúblicas, os relacionamentos entre os indivíduos, grosso modo, não são intermediados pela legislação – se a compreendermos como o fruto da participação dos cidadãos nos negócios do Estado –, mas apenas por relações pessoais, clientelistas, arbitrarias, caprichosas e diretas entre o príncipe e os súditos (ou servos).

Nessas relações prevalece a vontade de um senhor (*dominus*), constituindo esses liames situações frágeis e precárias, pois a vontade do indivíduo e de seu séquito pode mudar conforme os sabores dos ventos, não existindo garantias ou direitos que protejam o povo contra essa vulnerabilidade. Nos principados, a segurança interna é tão frágil quanto a vontade que a gera; externamente, porém, os principados ou gozam de liberdade, ou são acostumados à sujeição (1987, p. 6) como tributários de Estados mais poderosos, mas ainda gozando de certa autonomia.

Não obstante, em situações extremas, geralmente causadas pela fome, por epidemias ou pela guerra, a população de um principado pode revoltar-se e agir contra seu senhor. É devido a essa possibilidade que Maquiavel mostra detalhadamente, em *O Príncipe*, quais comportamentos do soberano seriam mais sábios e adequados em relação aos súditos e aliados. No Capítulo XVII da obra, intitulado *Da crueldade e da piedade - se é melhor ser amado ou temido*, o autor levanta o questionamento:

se será melhor ser amado que temido ou vice-versa. Responder-se-á que se desejaria ser uma e outra coisa; mas como é difícil reunir ao mesmo tempo as qualidades que dão aqueles resultados, é muito mais seguro ser temido do que amado, quando se tenha que falhar numa das duas. É que os homens geralmente são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro, e, enquanto lhes fizeres bem, todos estão contigo, oferecem-te sangue, bens, vida, filhos, como disse acima, desde que a necessidade esteja

---

<sup>15</sup> Roma é conhecida como a Cidade Eterna.

longe de ti. Mas, quando ela se avizinha, voltam-se para outra parte. E o príncipe, se confiou plenamente em suas palavras, e não tomou outras precauções, está arruinado. Pois as amizades conquistadas por interesse, e não por grandeza e nobreza de caráter, são compradas, mas não se pode contar com elas no momento necessário. E os homens hesitam menos em ofender aos que se fazem amar do que aos que se fazem temer, porque o amor é mantido por um vínculo de obrigação, o qual, devido a serem os homens pérfidos, é rompido sempre que lhes aprouver, ao passo que o temor que se infunde é alimentado pelo receio de castigo, que é um sentimento que não se abandona nunca (1987, p. 70).

Nessas circunstâncias, a verdadeira segurança do governante encontra-se na boa opinião ou no amor de seu povo, pois se ele é odiado, de nada adiantariam as fortalezas militares, porque aqueles que utilizam desses instrumentos, os soldados, também são parte do povo (1987, p. 87).

Diante disso, apesar da aparente simpatia do florentino pelo despotismo, a sua obra tem gerado, desde sua publicação no século XVI, uma curiosa leitura de cunho republicano. Curiosa porque essa leitura proclama Maquiavel não como o conselheiro experiente dos tiranos, mas como o republicano amante da liberdade, por trazer à luz do dia a quantidade indigna de infâmias e atos de absurdas desumanidades nas quais devem manchar-se os ilegítimos governantes dos principados para os conquistar e manter, mostrando que tal empresa deveria suscitar a aversão dos homens, antes de causar quaisquer desejos de uma glória extremamente dispendiosa e vã. A vida política verdadeiramente capaz de satisfazer as necessidades humanas é aquela onde a liberdade é presente e garantida pelas instituições. O republicanismo do autor renascentista influenciará profundamente os escritores políticos modernos, como Montesquieu, e em especial a obra rousseauísta, ao resgatar os valores políticos do mundo clássico, refletindo a partir deles a realidade histórica de seu tempo.

#### **1.4 - DO REPUBLICANISMO E O ILUMINISMO**

Os séculos XVI e XVII voltaram a reflexão filosófica para a razão, num progressivo desenlace com a fé, critério de ação e de pensamento hegemônico no período medieval. Tal processo histórico resultaria, durante o século XVIII, no Iluminismo que consistia em uma corrente intelectual caracterizada pelo esforço de

colocar a razão como crítica e condutora de toda a experiência do homem. Os pensadores iluministas buscavam estender a análise racional a todos os ramos do saber humano, e para chegar a tal fim criaram um conhecimento crítico que deveria incluir ordenadamente os meios de sua própria correção. A sua finalidade seria tornar-se o modo de melhorar a vida privada e social dos homens em todos os seus aspectos.

Entretanto, no século XVIII a razão já tinha se afastado do campo das verdades e das essências eternas, tal como compreendida nos grandes sistemas metafísicos. Dando continuidade às propostas de filósofos como Francis Bacon, a razão das Luzes busca dirigir-se pela experiência, na qual se procura as leis do funcionamento dos fenômenos, com a finalidade de poder prová-los. Mas vale lembrar que ela não está circunscrita aos fenômenos naturais, está aberta a todos os campos de investigação, onde engloba a natureza e o homem, indo do estudo de princípios do conhecimento à ética, à política, aos sistemas filosóficos e à religião.

Os pensadores das Luzes viam sua época como um tempo de maturidade e capacidade dos homens, repreendendo aqueles que agiam como crianças que, embora fossem seres racionais, irresponsavelmente se deixavam guiar por tutores que lhes determinavam os caminhos, numa clara alusão aos senhores ou pastores do povo, como o Imperador e o Papa no período medieval, ou os reis absolutistas de seu tempo. Ao contrário disso, o Iluminismo seria a maioria do homem por meio da coragem de usar seu intelecto.

As Luzes não apartam a filosofia dos outros ramos do conhecimento, mas fazem dela o fundamento racional das ciências naturais, da história, do direito e da política. Portanto, a criatividade filosófica do Iluminismo está no juízo crítico e no uso de seus conteúdos, os quais foram, na sua maioria, tomados do século anterior, almejando melhorar a vida humana. Esse olhar racional-crítico teria importante influência no republicanismo.

O Iluminismo modificou o resgate republicano moderno originado no Renascimento. Autores como Montesquieu, Mably, Diderot ou Kant, embora não fossem uníssonos, elaboraram conceitos que entrariam para o vocabulário republicano, como a separação dos poderes, a virtude cívica, o contrato social e a soberania popular, levando para o campo da teoria política a crença iluminista no desenvolvimento da razão, e com ele o desenvolvimento social. No entanto, vale lembrar que apesar de Rousseau também ter contribuído relevantemente para o léxico republicano, ele fez uma veemente crítica de certas convicções alimentadas por seus contemporâneos, como a



filosofia do progresso na ordem social e no conhecimento. Como se lê no *Discurso sobre a Desigualdade*, a noção de progresso parece mais com uma dinâmica que leva o homem a uma degeneração do que a elevar-se:

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um motivo instantâneo de causar discussão sobre diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, ao fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e – enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com o seu instinto – o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua perfectibilidade lhe fizera adquirir, volta a cair, mais baixo do que a própria besta? Seria triste, para nós, vermos-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e suas virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza. Seria horrível ter de louvar como um ser benfeitor o primeiro a sugerir aos habitantes das margens do Orinoco o uso dessas tabuazinhas que aplicam nas têmporas de seus filhos e que, pelo menos, lhes asseguram uma parte de sua imbecilidade e de sua felicidade original (1973, p. 249).

Dentre os autores citados acima, destacamos o barão de Montesquieu pela importante contribuição teórica dada à tradição do republicanismo. O nobre francês lança mão do republicanismo antigo,<sup>16</sup> utilizando-o como paradigma para o seu pensamento político, e a partir dele elabora uma crítica ao absolutismo monárquico de seu tempo. Segundo Spector:

Montesquieu é o pensador que definiu a ciência clássica da virtude para trabalhar no século XVIII. Judith Shklar, baseando suas afirmações na experiência americana,

---

<sup>16</sup> "Nunca se pode abandonar os romanos. Assim é que ainda hoje, em sua capital, deixam-se os novos palácios para ir-se à procura de ruínas; assim é que o olho que repousou no esmalte das pradarias aspira a rever as rochas e as montanhas" (Montesquieu, 1979, p. 158).

argumenta que Montesquieu fez para a segunda parte do século XVIII o que Maquiavel havia feito para a Renascença, ou seja, definir os termos da discussão para o republicanismo (2005, p. 34).

Nesse sentido, Montesquieu classifica os governos em Repúblicas, monarquias e despotismos, não segundo apenas um critério numérico, mas considerando também como o poder é exercido. O número de titulares da autoridade soberana diferencia as Repúblicas dos outros governos, pois nelas a soberania é coletiva – cabe a todo o povo, nas democracias, ou a uma parte dele, nas aristocracias –, ao passo que nas monarquias e nos despotismos o poder está nas mãos de um só. O que diferencia esses dois tipos políticos é que, na monarquia, o soberano rege o Estado de acordo com leis fixas e estabelecidas, sendo que no despotismo o titular do poder age "segundo suas vontades e caprichos" (Montesquieu, 1979, p. 41).

A República do barão alicerça-se na virtude,<sup>17</sup> a monarquia na honra, o despotismo no medo (1979, p. 61). É assim que Montesquieu procura delinear o liame lógico existente entre os diversos regimes políticos e sua base social. Em *O Espírito das Leis*, de 1748, Montesquieu aplica aos fatos sociais uma análise empírica, empregando na filosofia política um método inspirado nas ciências naturais. Essa obra constitui um conjunto de relações que caracterizam um grupo de leis positivas e históricas, que regem os comportamentos humanos nas diversas sociedades. De acordo com Bignotto:

As análises da grandeza e da decadência de Roma nos ensinam muito sobre o pensamento político de Montesquieu a respeito das repúblicas. Nesse quadro de referências, duas proposições chamam a atenção. Em primeiro lugar está a descrição do regime republicano (...). Referindo-se a Roma,

---

<sup>17</sup> Rousseau: "um autor célebre [Montesquieu] estabeleceu a virtude por princípio da república" (1973a, p. 91); e continua: "Assim, outrora os hebreus e, mais recentemente, os árabes tiveram a religião como objetivo principal; os atenienses, as letras; Cartago e Tiro, o comércio; Rodas, a marinha; Esparta, a guerra; e Roma, a virtude. O autor de *Do Espírito das Leis* em inúmeros exemplos mostrou por que meio o legislador orienta a instituição para cada um desses objetivos" (1973a, p. 74). Spector nos conta que Montesquieu continuou a tradição romana da virtude republicana, pois "a descrição da virtude oferecida por Montesquieu é semelhante à fornecida pelos humanistas ciceronianos. É uma espécie de virtude que exige abnegação, e a negação de seus interesses [particulares]. Tal façanha só pode ser alcançada através da moral e do incessante policiamento que mencionamos anteriormente: 'não são apenas os crimes que destroem a virtude, mas também a negligência, os erros, uma certa frouxidão no amor da pátria, os exemplos perigosos, as sementes de corrupção, que se não destruí-los, podem enfraquecê-los (Montesquieu 1989: V, 19)'. A sobrevivência da democracia em face das ameaças, pressupõe historicamente um exercício contínuo e público de julgamento moral, que faz com que os cidadãos cumpram um conjunto de regras comuns, mantendo assim a moralidade pública em que a segurança da república se baseia (...) A corrupção da república ocorre precisamente no momento em que os valores públicos perdem a sua legitimidade em face de uma emergente ordem moral individualista" (2005, p. 35).

Montesquieu a descreve como 'uma cidade cujo povo tinha tido um único espírito, um mesmo amor pela liberdade, um mesmo ódio pela tirania, cidade na qual o ciúme do poder do Senado e das prerrogativas dos grandes, sempre misturadas com o respeito, nada mais era do que o amor pela igualdade.' A esse conjunto de qualidades podemos dar o nome de virtude (...). Deve-se reter do pensamento de Montesquieu que a virtude de uma república pode ser conhecida pelo valor atribuído à igualdade, à liberdade e ao direito de participar da vida pública - inclusive através dos tumultos, uma vez que isso garante a saúde do corpo político. Como ele afirma, 'todas as vezes que encontramos todo mundo tranquilo em um Estado que se atribui o nome de república, podemos estar certos de que a liberdade não existe mais'. Portanto, o elemento central da experiência republicana antiga é a relação já observada pelos humanistas entre liberdade e igualdade, e o fato, destacado também por Maquiavel, de que os conflitos são parte constitutiva, e não fragmentadora, de uma república (2010, p. 32).

O senhor de La Brède faz uma interessante advertência em *O Espírito das Leis* acerca da virtude republicana. Segundo o barão, faz-se necessário ressaltar que aquilo que ele nomeia como *virtude na República* nada mais é que o patriotismo, ou o amor à igualdade. Montesquieu não cuida de uma virtude moral ou cristã, mas de uma virtude política, a qual seria a *mola* que faz movimentar o governo republicano, como a honra é a impulso que dá movimento ao governo monárquico.

Logo, o barão francês entende que a virtude republicana consiste num princípio que designa uma capacidade ou excelência de natureza política, constituindo um amor pela liberdade, pela igualdade, pela segurança jurídica. A virtude se materializaria no respeito e cumprimento da lei, na obediência aos usos e costumes legitimamente aceitos pela comunidade política. É a virtude o fundamento por excelência da República, tal como diz Bignotto:

A virtude pode ser o princípio de um regime republicano, pois trata-se de algo que marca a relação afetiva das pessoas com o corpo político e as leva a agirem em conformidade com seus sentimentos. Não é, portanto, o resultado de uma ponderação racional, que tenderia a fazê-las considerar alguns atos como contraditórios aos seus interesses (...). 'O amor pela república, numa democracia é o amor pela democracia; e o amor pela democracia é o amor pela igualdade'. Tal como foi definida, a virtude republicana não exige a presença de cidadãos extraordinários para se realizar. Basta que se ame a igualdade e estaremos diante dela (2010, p. 49).

No tocante à liberdade política, Montesquieu a define em termos que serviram de inspiração a Rousseau:

Que é a liberdade? É verdade que nas democracias o povo parece fazer o que quer; mas a liberdade política não consiste nisso. Num Estado, isto é, numa sociedade em que há leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer o que se deve querer e em não ser constringido a fazer o que não se deve desejar. Deve-se ter sempre em mente o que é independência e o que é liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; se um cidadão pudesse fazer tudo o que elas proíbem, não teria mais liberdade, porque os outros também teriam este poder (1979, p. 148).

Segundo Maurizio Viroli, "sobre esta questão [*a diferença entre a liberdade política e a independência*], Rousseau não faz mais do que ir até o terreno já coberto por Montesquieu no *Espírito das Leis*" (2002, p. 150). O cidadão de Genebra retira do barão a inspiração para um conceito de liberdade que insere na oitava das *Cartas escritas da montanha*:

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrada aos outros e isso não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outro; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. (...) Não conheço vontade verdadeiramente livre que não seja aquela à qual ninguém tem o direito de opor resistência; na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer aquilo que a liberdade de um outro o proíbe de fazer, e a verdadeira liberdade nunca é destrutiva em relação a si mesma. Assim, a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição, pois, não importa o que se pense, tudo constrange na execução de uma vontade desordenada (2006, p. 371).

Viroli acrescenta a ideia de que o genebrino entende a liberdade política como "o oposto da servidão, que ocorre quando um homem está sujeito aos caprichos do outro, sendo a liberdade diferente de ser independente" (2002, p. 150). Podemos depreender da carta de Rousseau que o cidadão que está sujeito à vontade geral não é independente, uma vez que ele está sujeito à autoridade soberana, mas é livre, porque ele não é obrigado a obedecer à vontade de qualquer outro indivíduo, mas tão somente a

sua própria. Ao passo que os homens que vivem no estado de natureza podem ser considerados independentes por não estarem sujeitos a qualquer autoridade política.

A busca pela isonomia perante a lei e por uma legalidade que garanta a liberdade, ambas constituintes do republicanismo iluminista, tem profundas raízes no republicanismo antigo, onde o bem comum só era possível se todos fossem iguais e livres. Para Montesquieu, as Repúblicas são regimes em que isonomia é baseada em eunomia, que "constitui a 'boa ordem humana' contraposta à *hybris*, que é a atitude de quem desconhece os limites dos homens e a situação de subordinação que eles têm no mundo" (Abbagnano, 2000, p. 391).

A liberdade política, na obra do barão, possui mais um dado relevante. Montesquieu compartilha as ideias defendidas por Maquiavel tendo como referência a República romana, na qual os conflitos entre os patrícios e os plebeus foram a causa de sua liberdade, pois o jogo de forças sociais era capaz de equilibrar as situações, de modo a impedir que um grupo dominasse o outro. De acordo com o autor francês:

As famílias patrícias tiveram, em todos os períodos, grandes prerrogativas. Tais privilégios, importantes na época dos reis, tornaram-se ainda mais depois da expulsão deles. Isto acarretou a inveja dos plebeus que pretenderam rebaixá-los. As contestações chocavam-se contra a constituição sem enfraquecer o governo, porque, dado que os magistrados conservassem sua autoridade, era assaz indiferente a família a que pertencessem os magistrados. Uma monarquia eletiva, como a de Roma, supõe necessariamente um corpo aristocrático poderoso que a garanta, sem o que ela se transforma, de início, em tirania ou em Estado popular. Porém um Estado popular não tem necessidade dessa distinção de famílias para se manter. Isso fez com que os patrícios, os quais, na época dos reis, eram partes necessárias da constituição, se tornassem uma parte supérflua no tempo dos cônsules; o povo pôde rebaixá-los sem destruir a si próprio, e mudar a constituição sem corrompê-la. Quando Sêrvio Túlio aviltou os patrícios, Roma foi obrigada a passar das mãos dos reis para as do povo. Mas o povo, rebaixando os patrícios, não precisou temer cair novamente nas mãos dos reis. (...) Roma, após a expulsão dos reis, deveria ser uma democracia. O povo já possuía o poder legislativo: fora seu sufrágio unânime que expulsara os reis; e, se não persistisse nesta vontade, os Tarquínios, em qualquer momento, poderiam retornar. Não é lógico supor que o povo pretendeu expulsá-los para cair na escravidão de algumas famílias. A situação exigia, portanto, que Roma fosse uma democracia, e entretanto ela não o era. Teria sido necessário moderar o poder dos principais e que

as leis tendessem para a democracia. Frequentemente, os Estados florescem mais na passagem insensível de uma constituição a outra do que o fazem em uma ou outra dessas constituições. É então que todas as molas do governo estão distendidas, que todos os cidadãos têm pretensões, que se hostiliza ou bajula e que há uma nobre emulação entre os que defendem a constituição que agoniza e os que levam avante a que prevalece (1979, p. 158).

Na França do final do século XVII e começo do XVIII, contudo, essa tensão deixa de existir. Luís XIV centraliza o poder político de maneira absoluta, pois a nobreza, que poderia moderar o poder do rei, estava enfraquecida após a derrota na Fronde (Shennan, 2005, p. 11). A Fronde foi uma guerra civil entre a nobreza e a coroa da França, ocorrida entre 1648 e 1653, concomitantemente à Guerra Franco-Espanhola de 1653 a 1659, e alguns anos após a Guerra dos Trinta Anos. Essa revolta dos nobres objetivava limitar o poder real e discutir abusos de poder, mas foi vencida pela monarquia. Como consequência, houve o aumento da centralização do poder na coroa, com a evidente perda de poder pela nobreza francesa, o que levaria ao absolutismo de Luis XIV. Sobre as relações do Rei Sol com seus súditos vencidos, Chartier escreve:

O reinado de Luís XIV já apresenta os sinais de mudança. Em Versalhes e em primeiro plano estão o príncipe e o cortesão, em seus papéis complementares de soberano e servidor do culto monárquico. (...) O rei, diz-se, absorveu o homem; em troca, exigiu muito dos grandes e dos nobres fixados na corte, porque reputados, a justo título, frondeurs (participantes da Fronde). A nobreza perdeu então todo o poder político e a vida pessoal; ganhou as graças de um amo onipresente que sabe tudo sobre a intimidade das famílias, da qual se faz o guardião (2009, p. 416).

Com a intenção de garantir o monopólio da dominação política, o monarca francês cunha um Estado do espetáculo, no qual a mera aparência tornou-se preponderante em relação à virtude. O Rei Sol torna o Estado pessoal, e sua vontade e caprichos convertem-se na lei. Chartier explica como o rei francês dominou a cena política francesa:

Na segunda metade do século XVII, ele (o modelo cortesão) é suplantado pela sociabilidade regulamentada que se impõe maciçamente à corte de Luís XIV. Aliás, seu triunfo fora longamente preparado pela submissão da nobreza e de seus comportamentos públicos que se instala a partir da década de 1630 sob a égide dos agentes da monarquia absoluta. Com efeito, esta vê na repressão dos excessos e na instituição de uma norma civil o meio de conter os exageros,

de ridicularizar as pretensões nobiliárias à excepcionalidade moral e política, de neutralizar as solidariedades particulares. (...) Consente aos nobres o privilégio visível da eminência social, porém em troca lhes cobra uma submissão irrestrita à autoridade supereminente do rei. Assim se compreende que institua duplamente o império do olhar. (...) Da base ao topo, é a sociedade inteira que contempla o espetáculo da corte, modelo exposto à admiração e à imitação. A partir desse momento, os estilos de vida da sociedade cortesã já não poderiam confinar-se à intimidade de um reconhecimento cúmplice. (...) A corte faz da aparência sua regra social. O respeito à etiqueta, à vestimenta, à palavra, à apresentação do corpo obedece a essa mesma exigência de um reconhecimento coletivo. (2009, p. 197). (...) Na França, ao contrário, a concentração do poder num local e o monopólio simbólico da corte requerem uma aprendizagem mais severa, pois o sucesso social cada vez mais se identifica com o acesso às graças do rei (2009, p. 198).

Rousseau compreende que esse apego extremado à mera aparência, ao cuidado egoístico de si mesmo, assim como o abandono da virtude cívica em detrimento do bem comum, leva à escravidão do corpo coletivo. Isso conduz o genebrino a entregar-se com entusiasmo às

questões morais: sobre o teatro e os costumes, sobre o progresso das ciências e das artes como fonte da degeneração da virtude, sobre o luxo nas cidades e sobre o distanciamento da simplicidade rústica (Maruyama, 2001, p. 17). Pois, (...) o termo 'homem mau' significa para Rousseau aquele que ordena o todo somente em função de si mesmo e de seus interesses particulares (*E*, IV, Pl. 602). Ao contrário, a ação boa e virtuosa supõe a ordenação das partes em relação ao todo. É preciso que o homem dirija seus desejos e sua vontade para o bem de todos; somente assim ele age de acordo com a ordem geral e pode alcançar a verdadeira felicidade. É preciso que ele se perceba como parte de um todo maior que o transcende e que oriente suas ações de acordo com esse todo e não visando apenas seus interesses particulares (Maruyama, 2001, p. 75).

O republicanismo aparece, nesse contexto, como uma alternativa, uma ideia de sociedade alterada, modificada em suas próprias estruturas institucionais, completamente diferente da existente.

Nesse sentido, ao pensar a liberdade política na conjuntura do século XVIII, Montesquieu não se limita, como se poderia julgar, ao mero objetivo de beneficiar seus pares da nobreza, na medida em que ele confere um papel importante à

aristocracia no jogo de forças capaz de evitar os excessos de poder dentro das monarquias.<sup>18</sup> Entretanto, em seu livro *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Louis Althusser dá uma interpretação classista aos propósitos de Montesquieu e entende que ele não desejava transformar a França numa República de iguais, onde o nobre seria semelhante, em direitos e deveres, a seus servos. Para Althusser, o barão desejava a liberdade para a sua própria classe, tão decadente após a derrota na Fronda, pondo-se como defensor de uma ordem aristocrática já abolida. Como entende Althusser:

Certamente, no período mais agudo da Revolução, Montesquieu desaparece. Robespierre tinha palavras duras sobre a teoria da separação dos poderes: sentimos o discípulo de Rousseau enfrentando o problema de julgar teorias. Mas o fato é que todo o período pré-revolucionário move-se em grande parte sobre os temas de Montesquieu, o inimigo do despotismo feudal se tornou o herói de todos os adversários da ordem estabelecida. Por uma estranha reviravolta da história que olhava para o passado, parecia abrir as portas do futuro. Entendo que este paradoxo é devido, principalmente, ao anacronismo da posição de Montesquieu. Foi por defender a causa de uma ordem ultrapassada que se tornou o adversário da ordem estabelecida, que outros deviam ultrapassar. (...) Para ele, apenas interessava restabelecer nos seus direitos ultrapassados uma nobreza em perigo (1992, p. 121).

Todavia, entendemos que essa interpretação da obra de Montesquieu seja equivocada, pois antes de defender direitos perdidos, as propostas do barão para o estabelecimento da liberdade política não se limitam ao objetivo de beneficiar a nobreza francesa, em detrimento da plebe e até da própria Coroa. O que ele pretendia era delinear instrumentos institucionais e políticos para impedir os abusos de poder em quaisquer regimes políticos, o que só seria alcançado por meio da distribuição dos poderes dentro do Estado. Dessa maneira, os diversos grupos que formam o corpo social teriam como expressar suas pretensões por meios legais. Quanto à amplitude da proposta de Montesquieu, ensina Cassirer:

é necessário organizar o conjunto desse corpo [político] de tal maneira que seja impossível a uma classe de cidadãos usar os privilégios que desfrutariam para destruir o equilíbrio e a harmonia do todo, e que, em contrapartida, todos os interesses particulares sirvam ao bem geral e lhe estejam subordinados. Nessa formulação, um problema de sociologia e de política é, de certo modo, transformado num

---

<sup>18</sup> Ver *O Espírito das Leis*, livro II, capítulo IV, e o livro XI, capítulo VI.



problema de *estadismo*. O *espírito das leis* de Montesquieu vislumbra igualmente o essencial de sua tarefa nessa transformação. Montesquieu não se propôs apenas a descrever as formas e os tipos de constituições – despotismo, monarquia constitucional, constituição republicana – e expor empiricamente sua maneira de ser. Sua ambição era mais alta: reconstruir esses regimes políticos a partir das forças que os constituem. É necessário *conhecer* essas forças para fazê-las atingir uma verdadeira meta, para mostrar de que maneira e por que meios elas podem ser utilizadas com vistas à instauração de uma constituição que realize a exigência da maior liberdade possível. Segundo a demonstração de Montesquieu, uma tal liberdade só é possível num único caso: quando toda e qualquer força particular é limitada e restringida por uma força oposta. A célebre doutrina da 'divisão dos poderes' nada mais é do que o desenvolvimento consequente e a aplicação concreta desse pensamento fundamental. Montesquieu quer mudar o equilíbrio instável que rege e caracteriza as formas imperfeitas de Estado, convertendo-o num equilíbrio *estático*; ele quer mostrar que ligações cumpre estabelecer entre as forças particulares para que nenhuma delas chegue a sobrepujar as outras, para que todas, justamente por que se equilibram de modo recíproco, deixem à liberdade o mais vasto campo possível. O ideal que a doutrina política de Montesquieu descreve é, por conseguinte, o ideal de um 'governo misto' que ofereça uma garantia contra o risco de uma recaída no despotismo, a saber, que a forma de mistura seja tão sábia e tão prudentemente calculada que a irrupção de uma força de um lado deflagre incontinenti o aparecimento de uma força oposta àquela do outro lado, de modo que o equilíbrio procurado restabeleça-se por si mesmo (1994, p. 39).

O pensamento de Montesquieu aparece como um desejo de renovação social frente ao absolutismo monárquico, que impedia as liberdades pública e privada de se desenvolverem, traduzindo um bem comum essencial à vida humana. O republicanismo iluminista, com seus anseios de liberdade e legitimidade, e uma aversão à mera aparência, serviu de base imediata para a República de Rousseau.

## **1.5 - DA REPÚBLICA ROUSSEAUÍSTA**

Estudamos até agora o desenvolvimento da noção de república, de sua origem clássica até o século XVIII, com a finalidade de compreendermos as bases do pensamento político do genebrino. A República rousseauísta provém dessa longa

tradição. A sua originalidade, contudo, consiste em atribuir elementos novos à concepção tradicional sem afastá-la ou criar um novo conceito. A principal contribuição do autor está na concepção de legitimidade da lei republicana, que proporciona o alcance do principal escopo da apropriada ordem jurídica e política, que é a liberdade dos cidadãos. Portanto, Rousseau acolhe a tradição e soma a ela elementos que garantam a liberdade civil dos membros do corpo político.

Diante dessa reflexão acerca dos elementos do pensamento republicano, concluímos que a República é o Estado formado por um grupo de homens juridicamente unidos<sup>19</sup> que veem a si mesmos como uma coletividade política, cuja finalidade é alcançar e manter o bem comum, a felicidade coletiva. Este fim implica na circunstância de o cidadão não estar submetido a ninguém, salvo quando esta submissão for legítima, ou seja, uma interferência razoável do poder público nos negócios privados do indivíduo, buscando harmonizar as relações sociais. Como exemplo, citamos o Poder de Polícia do Estado Administração, o qual consiste em "um instrumento conferido ao administrador [hodiernamente intitulado de Poder Executivo, que Rousseau chama de 'Governo'] que lhe permite condicionar, restringir, frenar o exercício de atividade, o uso e gozo de bens e direitos pelos particulares, em nome do interesse da coletividade" (Marinela, 2006, p. 150). Mas somente haverá legitimidade quando justificar-se a interferência em razão da manutenção da liberdade de todos e de cada um.

Sendo partes da comunidade, os cidadãos podem e devem desenvolver e expressar sua própria identidade e excelência moral dentro de uma tradição cultural compartilhada. Rousseau caminha nessa esteira e avança na radicalidade da liberdade republicana, ao partir do suposto de que a liberdade (1973a, p. 33) caracteriza a condição propriamente humana.<sup>20</sup> Ele afirma que a forma republicana de Estado (1973a, p. 61), ou seja, aquela regida por leis advindas da vontade geral<sup>21</sup> é a única capaz de manter o homem livre dentro do Estado Civil. Importa observar que a legitimidade das leis é fator constituinte da liberdade nesse Estado. Porém, é preciso compreender que

---

<sup>19</sup> Isto é, com a consciência política de uma unidade coletiva, ou de formar um povo.

<sup>20</sup> Lecionam os *Princípios do Direito Político*: "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" (1973a, p. 33).

<sup>21</sup> Ensina Rousseau: "Por essa palavra [*República*] não entendo somente uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas que seja o seu ministro. Então, a própria monarquia é república" (1973a, p. 61).

não é qualquer lei, a lei republicana. Rousseau escreve: "Chamo pois de república todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública passa a ser qualquer coisa. Todo o governo legítimo é republicano" (1973a, p. 33).

Numa leitura isolada, essa citação é imprecisa, se considerarmos que a legislação de um Estado pode fundamentar tanto a liberdade quanto a tirania. Não se trata aqui da simples existência de um sistema normativo, seja ele escrito ou consuetudinário, científico ou primitivo, como se poderia supor. Visto que não se tem notícia de um Estado que tenha existido sem possuir leis, se continuássemos por esse caminho, facilmente chegaríamos à falsa conclusão silogística de que todo Estado é republicano. Mas diferentemente disso, toda a organização política objeto da reflexão rousseauísta nos *Princípios do Direito Político* tem a finalidade de preservar a liberdade de seus membros, ou seja, a lei que origina a República é, também, a garantidora da liberdade. De acordo com Cassirer:

a estrita correlação estabelecida por Rousseau entre a ideia autêntica da liberdade e a de lei. Liberdade significa adesão à lei estrita e inviolável que cada um se impõe a si mesmo. O verdadeiro caráter da liberdade não é a fuga perante a lei ou o simples desprendimento em relação aos ditames da lei, mas a livre aquiescência, o livre consentimento em face da lei. Emancipar o indivíduo não significa, portanto, 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 (1994, p. 347).

Portanto, a legislação de um corpo social republicano tem caráter de instrumento da liberdade. Contudo, não é a sua simples existência e observação que torna o Estado legítimo e republicano, mas sua origem e natureza baseadas na vontade geral (1973a, p. 61). De acordo com o professor Monteagudo:

Não se trata [a vontade geral] de uma escravidão comunitária escamoteada, pois a vontade do corpo assim criado é a vontade de todos os seus membros apenas no que se refere ao interesse comum, ninguém se submete a uma vontade particular, mas à vontade geral que se expressa na instituição do corpo moral. A vontade geral é resultante de todas as vontades particulares e, se não há resultado, a união não pode existir, não há associação, não há pacto, não há

corpo moral. Se a união é perfeita é impossível que alguém seja absolutamente contrariado, pois sua vontade integra a vontade geral enquanto resultante de vontades. Todos são ao mesmo tempo autores e atores do corpo político, todos são simultaneamente cidadãos fazendo leis e súditos obedecendo-as. Ou seja, os compromissos só são obrigatórios porque são recíprocos, e, se essa reciprocidade não for respeitada, ou o contrato deve prever uma punição ('forçar a ser livre') ou é o fim do corpo moral e da liberdade convencional ou pública (2006, p. 143).

Pois, e a natureza da legislação não for alicerçada na vontade geral do corpo coletivo, esse conjunto legislativo antes se tornará instrumento da tirania, autorizando a escravidão dos membros do Estado. Porque quando o cidadão submete-se à vontade geral, na realidade, é à sua própria vontade que obedece e se sujeita. A vontade geral pode ser esboçada como a vontade de cada um dos membros do corpo social, enquanto dirigida ao interesse geral da coletividade, e por isso, uma associação que obedeça a este requisito é legítima, e por consequência, republicana. Após um olhar mais atento, compreendemos que a República dos *Princípios do Direito Político* não é simplesmente um Estado legalista, mas um Estado regido por leis de qualidade superior, por leis legítimas.

Consequentemente, podemos afirmar que um Estado regido por leis ilegítimas nada mais é que um mero Estado ilegítimo, no qual o poder soberano é usurpado de seu verdadeiro gerador, o povo, e que conduz seus membros à perda da liberdade. Porém, sendo a liberdade inerente à condição humana, como pensa Rousseau, isto significa que ela não é dada, e tampouco pode ser negada pelo Estado como uma mera liberalidade pública. Contudo, ela pode ser tolhida e desrespeitada, e frequentemente o é, conforme Rousseau afirma: "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros" (1973a, p. 28).

Porém, o que realmente importa não é o ordenamento jurídico pronto e acabado, não são as leis em espécie que conservam esse *munus* de salvaguardar a liberdade, mas a sua fonte, o poder legislativo. As leis são frutos que nutrem a liberdade, mas o poder legislativo é a árvore da vida republicana, ele é inalienável e imutável. Para Rousseau, as leis podem ser revogadas a qualquer momento devido ao seu caráter instrumental, mas o poder que as cria é que é soberano e princípio absoluto da vida política republicana, ele é a voz da vontade geral:

O Estado de forma alguma subsiste pelas leis, mas sim pelo poder legislativo. A lei de ontem não obriga hoje, mas o

consentimento tácito presume-se pelo silêncio e presume-se que o soberano confirma incessantemente as leis que, podendo, não ab-rogou.<sup>22</sup> Tudo o que uma vez declarou querer, quererá sempre, a menos que o revogue. Por que, então, se confere tanto respeito às antigas leis? Justamente por serem antigas. Deve-se crer que só a excelência das vontades antigas poderia conservá-las por tão longo tempo. Se o soberano não as tivesse reconhecido como constantemente salutares, ele as teria revogado mil vezes. Eis por que, longe de se enfraquecerem, ganham continuamente nova força; o preconceito da antiguidade as torna cada dia mais veneráveis, enquanto, onde as leis ao envelhecer se enfraquecem, isso prova não haver mais poder legislativo e não estar mais vivendo o Estado (1973a, p. 103).

Portanto, o poder legislativo republicano é a fonte única de legitimidade da legislação, a qual, por sua vez, é aquele instrumento que transporta uma declaração pública e solene da vontade geral a respeito de objetos de interesse comum, sendo a força moral que anima a República. Para o genebrês, o poder legislativo é o verdadeiro núcleo axiológico da República, e está localizado na origem do processo legislativo, para o qual identificamos duas fontes justapostas: a) a primeira, imediata e primária, a vontade geral; b) outra mediata e secundária, o poder legislativo (Rousseau, 1973a, p. 108), local que corporifica, que dá possibilidade táctil à enunciação da vontade geral.

Portanto, o homem apenas consegue realizar sua natureza de liberdade num Estado civil se este Estado for republicano. A esse respeito, nos ensina o professor Renato Moscateli:

Considerando tudo isso, não seria mais correto afirmar que no estado de natureza vê-se somente independência, enquanto que apenas no estado social manifesta-se – ou pode manifestar-se – a liberdade. É o que o próprio Rousseau parece sugerir no *Contrato Social* (livro II, capítulo IV), ao defender que a realização do pacto fundador da sociedade leva a uma troca vantajosa da 'independência natural pela liberdade'. Esse argumento em prol dos benefícios da associação civil retoma, com novos termos, o primeiro 'balanço' feito pelo autor (livro I, capítulo VIII) da

---

<sup>22</sup> A revogação é a retirada de uma lei do ordenamento jurídico. Contudo, existem duas espécies de revogação: a) A ab-rogação que é a revogação total da norma, e; b) A derrogação que consiste numa revogação parcial da lei, onde parte de seu texto continuaria vigente. Rousseau referiu-se no texto à possibilidade do afastamento total de uma norma não mais aceita pelo soberano. Entretanto, entendemos que nada impediria que o soberano republicano revogasse apenas partes de normas que considere inoportunas ou inconvenientes ao momento presente, mantendo a validade e a vigência de outras partes consideradas desejáveis ao Estado. As duas espécies de revogação, portanto, seriam lícitas ao corpo político pensado nos *Princípios do Direito Político*.

'notável mudança' que se opera no homem quando da passagem para o estado social. Rousseau diz que tal mudança conduziria à aquisição de uma nova existência, não mais puramente natural, mas civil e moral (...) Quando Rousseau assevera que o contrato social deve gerar uma forma de associação que permita a seus membros permanecer tão livres quanto antes de entrar nela, isto significa que eles se manterão protegidos de toda dependência pessoal enquanto obedecerem à vontade geral, que é a vontade deles mesmos. (2008, p. 71-72).

A lei republicana, portanto, é a expressão dessa vontade geral, que tem a característica de ser sempre autoimposta. E quando os indivíduos obedecem a uma lei que prescreveram a si mesmos, afirmam sua liberdade, pois apenas obedecem à sua própria vontade. Nesse sentido, a lei funciona como o veículo por meio do qual o soberano impõe deveres e atribui direitos aos membros do Estado. Esses direitos e deveres podem ser divididos em comissivos e omissivos, podendo os homens ser forçados à mais absoluta liberdade (Rousseau, 1973a, p. 42), pois o corpo político tem autoridade para levá-los a se comportar de determinado modo, ou a abster-se de certas condutas, sempre agindo de acordo com a vontade geral, a qual sempre deseja o bem de todos os cidadãos.

Assim, faz-se necessário precisar essa vontade estruturante do Estado republicano. A administração do Estado, com suas punições e recompensas, as formas gerais de sua organização social, nelas contidas o setor jurídico, a educação em sentido amplo, a economia; enfim, a vida política depende do princípio da vontade geral, que é o próprio direito garantido por uma relação de liberdade, igualdade e reciprocidade de direitos e deveres no sistema gerado pela tese contratual. Cada membro desse corpo político dispõe-se junto aos demais como pessoa física munida de moralidade, dotada de razão e liberdade, responsável pelas decisões públicas vinculadas à sua vontade, o que torna possível a vida em comunidade baseada na ideia do direito. Diz o autor dos *Princípios do Direito Político*:

só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia

existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada (1973, p. 49).

Diante disso, entendemos a vontade geral como aquela que dá voz aos interesses que cada pessoa tem em comum com todas as demais, de maneira que ao ser atendido um interesse seu, também estarão sendo atendidos os interesses de todos os membros do corpo social. Assim, se a instituição das leis depende da instauração do plano do direito em geral, a política tem primazia, pois dela depende o direito. Toda a estrutura do Estado, toda a máquina administrativa depende do princípio da vontade geral, pois é ela quem fundamenta todas as leis.

Então, o objeto da lei deve ser sempre o bem comum, objetivo buscado desde os primeiros teóricos republicanos. O bem comum tem natureza geral, assim como a vontade que o dita. É esta dupla universalidade, da vontade e do bem comum, que define o verdadeiro caráter da lei que fundamenta a República. A definição rousseauísta de vontade geral pode apresentar-se tormentosa àqueles não habituados com a filosofia do genebrino pelas suas singularidades.

Mas quais as características da vontade geral? E quando ela é formada, de onde ela surge? A vontade republicana possui as características de ser sempre indivisível, inalienável, intransferível, imprescritível e geral. Ela se origina no instante da formação do Estado, no ato do pacto de associação, conforme propõe Rousseau:

Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e maior força para conservar o que se tem. Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à 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 particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade (1973a, p. 39).

A sua característica convencional e a artificialidade do seu nascedouro motivam o contexto de sua existência. Podemos destacar que a República rousseauísta é um ente coletivo constituído de um grupo singular de indivíduos, por isso não pode ser representado ou dividido. Ela procede do povo e se anuncia por meio da lei, a qual deve

ser votada diretamente pelos associados reunidos em assembleia, como garantia da não limitação da liberdade do cidadão, daí a restrição à representação trabalhada por Rousseau nos *Princípios do Direito Político* (1973a, p. 49):

Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade.

O cidadão é participante e autor da vontade geral, e nessa qualidade deve responsabilizar-se como membro do soberano. Pois mesmo quando é governado e súdito do Estado, permanece livre, pois obedece tão somente à lei que elaborou, obedecendo apenas à sua própria vontade, ao seu natural desejo de bem e de justiça.

Todavia, a escravidão imediata pode parecer mais sedutora que a liberdade mediata, levando os indivíduos a serem desobedientes às leis, frutos de sua vontade. Quando, porém, ocorrer a circunstância de os indivíduos não obedecerem às leis, podem e devem ser obrigados a isto pelo próprio corpo político. Para Rousseau, isto é forçar os indivíduos a serem livres, ou seja, é *obrigá-los a conformar suas vontades à sua razão*, para que o ser público que eles compõem aprenda realmente a *conhecer o que deseja* (1973a, p. 62).

Na passagem do estado de natureza para a sociedade, no instante do pacto social, ocorre a transformação da liberdade e independência naturais em liberdade civil, vivenciada como obediência à lei, produto de sua própria deliberação, nunca uma submissão a vontades particulares. O genebrino, na construção dos *Princípios do Direito Político*, diferencia a vontade geral tanto da vontade particular, que se prende a um interesse particular, quanto da vontade de todos (1973a, p. 52), que é uma mera soma de vontades particulares, na medida em que ambas visam o interesse privado.

A mera convergência entre vontades particulares, mesmo que seja a da maioria da coletividade, não é capaz de garantir a liberdade, nem o Estado republicano. Porque se um objeto determinado tem diferentes relações com vários indivíduos, imbuídos por sua vontade própria, podemos aferir apenas que do ponto de vista do interesse particular, aquele objeto interessa a um grande número de cidadãos. Entretanto, e isso é o que queremos destacar, deste fato não podemos inferir a existência de uma vontade geral perfeitamente unificada sobre o objeto em questão. Ao contrário, essa relação apenas forma um liame particular, estranho à noção de vontade geral.



Outro aspecto importante da vontade geral é que ela só existe em relação aos membros da própria coletividade que a expressa, nunca em relação a sujeitos estranhos a ela. Porque, se levarmos em conta a generalidade da vontade e da lei, a vontade republicana é aquela ponderada mediante abstração, ou como o que convém a todo particular de que se trata, que só é todo com relação aos componentes de certo corpo político. Assim, a vontade de um corpo político é particular em relação a outras associações políticas, do mesmo modo, que a vontade das facções é geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado (Rousseau, 1973a, p. 53). Isso pode ser visto de modo muito claro nas relações internacionais, onde a vontade geral em um país é, ao mesmo tempo, particular em relação ao resto do mundo.<sup>23</sup>

No instante em que os cidadãos consideram um objeto desde o ponto de vista particular, forma-se entre o todo e aquela parte dos cidadãos que compartilham a mesma perspectiva individual uma relação que faz com que existam dois seres distintos, um deles a parte, e o outro, o todo menos essa parte. Contudo, diminuído de uma parte, o todo não é em absoluto a totalidade e, enquanto subsistir essa relação, não haverá mais o todo, mas apenas duas partes desiguais. Nesse caso, estamos diante de meros atos particulares. Os atos particulares, entretanto, possuem importância no Estado republicano por serem os atos de governo ou de gestão. Embora não sejam atos do soberano, são atos vinculados à vontade do soberano, são concretizados na lei, e que

---

<sup>23</sup> Rousseau, como um continuador da tradição republicana, parece seguir os ensinamentos de Maquiavel que expôs que a República deve possuir necessariamente a liberdade interna, porque, até nos principados, ou nos Estados despóticos de Montesquieu, existe a liberdade externa, a qual consiste em não estar sob o domínio de outros Estados. Como diz Fonseca Jr: "Formulado a questão de outra maneira, o [âmbito] internacional só interessa na medida em que criar problemas para a realização da 'vontade geral', a qual Rousseau define como a expressão do ser moral do 'corpo político', voltada à preservação do bem-estar do todo e de cada parte, a fonte das leis e o fundamento da regra do justo e do injusto para todos os membros do corpo. Nessa perspectiva, uma consequência explícita é a dualidade de critérios para a lei (e para a ética), isto é, o que vale para dentro não necessariamente vale para fora: 'É importante observar, contudo, que essa regra de justiça, certa com respeito a todos os cidadãos, pode falhar com respeito aos estrangeiros, por uma razão evidente (...) embora seja geral e obrigatória com relação aos seus membros, a vontade do Estado não tem caráter obrigatório com respeito aos outros Estados e seus cidadãos, sendo para eles uma vontade privada e individual que tem sua regra de justiça na lei da natureza, circunstância que se ajusta igualmente aos princípios que estabelecemos (...)' Existe, portanto, uma lei geral que regula o que é certo e errado nas várias expressões individuais (nacionais) da vontade geral, mas não existe uma lei geral que regule como o conjunto das vontades individuais deva se organizar para realizar os ideais que, no plano dos Estados, são alcançáveis. A dialética vontade geral-vontade particular existe também no plano nacional. É possível que as vontades particulares, de grupos ou indivíduos, contrariem a vontade geral. Assim, alguém pode ser fiel à sua comunidade (ser um pastor devoto ou um médico zeloso) e, ao mesmo tempo, um mau cidadão. No plano nacional, é possível evitar os maus decretos e induzir a 'boa conduta' - e, em boa parte, o texto de Rousseau é um compêndio de conselhos sobre como fazê-lo. Porém, no plano internacional, a situação se altera radicalmente. *Uma república bem governada pode fazer uma guerra injusta*. Se o trabalho de construir a vontade geral no plano dos Estados é difícil, no plano internacional, é impossível" (2003, p. XVIII).

servem à operacionalização, ao funcionamento dos atos emitidos pelo soberano. São os atos próprios do poder executivo, pois todas as funções relativas a objetos individuais, concretos, estão fora do poder legislativo.

Quando afirmamos que o objeto das leis é sempre geral, dizemos que a lei considera os sujeitos em conjunto e as ações por seu gênero ou espécie, nunca um homem em particular ou uma ação como única e individual. Assim, a lei pode estabelecer privilégios, mas não pode concedê-los nominalmente a ninguém. Pode criar várias categorias de cidadãos e indicar as qualidades que caracterizarão cada uma das classes, mas não pode especificar as pessoas que devem ser assim qualificadas. Pode criar um governo monárquico e uma sucessão hereditária, mas não pode nomear um monarca ou uma família real (Rousseau, 1973a, p. 61).

A vontade geral distingue-se da vontade particular especialmente pelas suas qualidades de generalidade e abstração, vale dizer, por não possuir destinatário e objetos concretos, pelo bem comum que aspira, e por não depender do número de votantes. Nesse sentido moral, pode-se dizer que a vontade geral poderia ser expressa também por um único membro do corpo coletivo, e, ao mesmo tempo, todo o corpo social poderia expressar apenas vontades particulares pela aferição da vontade de todos, que é uma simples contagem de vontades particulares reunidas. Também destacamos que a vontade geral seria a causa moral (Rousseau, 1973a, p. 79) que, unida aos determinantes físicos, conduz o corpo à ação em vista do próprio bem. No entanto, embora deseje o sempre bem comum, não se pode dizer que o conteúdo da vontade geral, ou seja, aquilo que se possa definir como bem comum, surja no instante do ato associativo. O pacto social gera formalmente o corpo, mas ainda não decide o que é esse bem.

A República rousseauísta, pensada nos *Princípios do Direito Político*, encontra-se no caminho da tradição republicana iniciada em Roma, de participação popular e mantenedora da liberdade cívica, na qual Rousseau introduz o elemento da vontade geral, que se manifesta como lei legítima e se mantém viva por meio do poder legislativo. Esse corpo de homens possui uma vontade que sempre deseja o bem. Entretanto, seu juízo poderá nem sempre ser esclarecido a respeito de todas as coisas. Essa possibilidade de erro no direcionamento objetivo da vontade geral encontra-se nos seus atos, nunca em sua finalidade. Pois a vontade geral sempre buscará o bem como fim, mas poderá falhar na escolha do que sejam as coisas boas. É aí que Rousseau nos

diz: *Eis donde nasce a necessidade do Legislador* (Rousseau, 1973a, p. 62) como o intérprete da vontade geral no alcance de sua finalidade.

## CAPÍTULO 2

### DA FUNÇÃO DO LEGISLADOR REPUBLICANO NOS PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO

De todo modo, dentro do Estado o legislador é um homem extraordinário, pelo seu talento e não menos por sua função, que não é a de governar, ou exercer a soberania. Essas atividades, que constituem a vida republicana, não entram na sua constituição. É, de certo modo, uma função especial e quase divina, que nada tem em comum com o império humano.<sup>24</sup>

Rousseau, nas primeiras linhas dos *Princípios do Direito Político*, pergunta-se acerca da possibilidade de haver uma ordem política apta a conservar a liberdade dada aos homens pela natureza ao nascer, a qual sofre um aviltante embaçamento nas ordens sociais ilegítimas. Em outras palavras, como manter essa liberdade no estado civil, respeitando-se a própria condição de homem dos indivíduos (Rousseau, 1973a, p. 33)? Eis o grande problema político que Rousseau enfrenta: "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. O que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão" (Rousseau, 1973a, p. 28).

Neste estágio, o homem já se encontra no estado civil, todavia, num estado civil corrompido e ilegítimo, no qual é *postos a ferros*. Rousseau descreve resumidamente a passagem da humanidade do estado de natureza para o estado civil, e a diferença da liberdade em cada um desses estados, a saber:

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, 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

---

<sup>24</sup> Rousseau, 2003b, p. 146.

muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercitam 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 donde 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. Reduzamos todo esse balanço a termos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral (1973a, p. 42).

Podemos perceber que a simples constatação de uma sociabilidade convencional, isoladamente, não garante a liberdade, nem impede a escravização dos membros desse corpo. Para compreendermos como o homem não é escravizado, mas passa a ser um cidadão de um Estado legítimo, faz-se necessário seguir o caminho teórico que Rousseau traça nos seus *Princípios do Direito Político*.

O cidadão de Genebra procura responder a esse questionamento observando que a ordem social é um *direito sagrado* que serve de alicerce a todos os outros (1973a, p. 28), e que esse direito não se origina na natureza, mas é abalizado em convenções. Isto é, os acordos, ou os artifícios, são os meios pelos quais os homens se organizam num Estado civil. Assim, Rousseau nega a tese aristotélica<sup>25</sup> de um Estado natural e coloca o fundamento das sociedades políticas nelas mesmas, onde seus membros são as partes formadoras da vontade desse corpo artificial e moral.

Como estudamos até aqui, no pensamento de Rousseau a República é o espaço onde a liberdade e o bem comum dos cidadãos compõem as finalidades de toda atuação política. Tal espaço é o lugar de atuação de cada cidadão, enquanto membro do corpo soberano, formador da vontade geral, a única fonte legítima das leis. Entretanto, no instante em que Rousseau afirma que a vontade geral é a fonte da soberania, isto traduz a noção de que apenas essa vontade é capaz de conferir às leis a legitimidade republicana.

---

<sup>25</sup> Diz o estagirita: "Por conseguinte, é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político" (1999, p. 146).

Ocorre que, sem a presença da vontade geral, não existem as leis que garantam as finalidades públicas. Em seu lugar, apenas subsistiriam simples manifestações de vontades particulares, as quais não podem levar à liberdade e ao bem público. Mas ainda que se deseje e se trabalhe apenas para esse fim, a vontade do corpo coletivo poderá enganar-se na escolha dos objetos que o levem a concretizar o interesse comum e manter a liberdade civil.

De acordo com o cidadão de Genebra, mesmo se compreendermos que a vontade geral é sempre reta ao desejar o bem público e que, desse modo, aproxima-se sempre da utilidade pública, ainda isto não significa que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retitude. Os bens são ininterruptamente desejados com a intenção de levar ao bem comum, isto é, o povo quer sempre o próprio bem, porém, nem sempre é capaz de enxergá-lo.

Disso compreendemos que, para Rousseau, o povo republicano nunca se corrompe, por jamais abandonar a busca do bem coletivo. Mas um corpo político pode com frequência se enganar nas escolhas dos objetos que constituem o bem comum, e é tão somente aí que ele pode parecer desejar o mal. Afinal, "a vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido" (Rousseau, 1973a, p. 62).

Compreendemos, portanto, que dessa condição do povo surge a necessidade da figura do legislador como o *esclarecedor* ou o *guia* em suas escolhas, proporcionando a esse Estado legítimo suas condições de existência e, também, uma longevidade maior. Esse deixar-se guiar por um legislador republicano leva à manutenção de sua legitimidade e de sua vida, porque, uma vez perdida essa característica, terá o Estado morrido, cedendo lugar à tirania, cujos fins são diversos da liberdade e do bem geral.

Além disso, também vislumbramos a possibilidade de ação do legislador num momento anterior à existência da própria vontade geral, na ocasião da instituição da República. Nesse momento, o legislador atua como o "criador ou instituidor da liberdade pública. Assim, só existem liberdade pública e legitimidade por intermédio de um legislador" (Monteagudo, 2006, p. 64).

Portanto, diante desses dois instantes de atuação do legislador, onde ele proporciona as condições de existência e de conservação do Estado legítimo, procuraremos precisar a função do legislador como o *instituidor* e, também, como *mantenedor* da ordem republicana. Contudo, a visão que procuraremos demonstrar não

será dualista, como se houvessem dois legisladores distintos, ou duas tarefas diferentes. Mas antes, estudaremos o legislador agindo sempre como o guia rousseauísta, pois ele, em ambos os casos, é sempre *um homem extraordinário* (Rousseau, 1973a, p. 63) que mantém a mesma natureza pedagógica de *elucidador* do povo acerca dos caminhos que irá trilhar.

Pretendemos, ainda neste capítulo, estudar o legislador ideal ou principiológico, para, no capítulo seguinte, podermos estudá-lo sob o viés da aplicação *in concreto* dos princípios eleitos pelo genebrino como garantidores da ordem republicana. Portanto, este será um capítulo de estudo dos mandamentos, de prescrições ou da escala a ser seguida, ao passo que o próximo será um capítulo destinado a demonstrar como ocorrem as medidas, ou a aplicação efetiva de tais princípios, definindo seu programa à realidade de um determinado povo.

Seguiremos, nesse percurso, as instruções dadas pelo próprio mestre do Emílio: "Antes de observar é preciso criar regras para as observações; é preciso uma escala para as medidas que tomamos. Nossos princípios de direito político são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país" (1995, p. 553). Isto é, faz-se necessário adequar as intenções políticas às possibilidades conjunturais de cada povo, definindo-se, desse modo, a *escala e o programa* (Nascimento, 1988, p. 119) aptos à República.

Como pressuposto lógico da definição da função desempenhada pelo legislador, faz-se necessário que delimitemos sua natureza dentro do pensamento rousseauísta. Dizer o que ele faz pressupõe saber quem ele é, no sentido de buscarmos demarcar as características necessárias para o desempenho de tão excelsas e relevantes atividades no seio republicano.

## **2.1 - ENTRE DOIS PACTOS POSSÍVEIS**

Rousseau inicia o capítulo VII do Livro II dos *Princípios do Direito Político* afirmando que "para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior" (1973, p. 62). Tal inteligência deve possuir as seguintes características para ser capaz de dar boas leis aos homens: a) que conheça todas as misérias e necessidades humanas, mas que fique isento de todas elas; b) que não tenha nenhum contato com natureza humana e, ao mesmo tempo, a conheça profundamente; c) que seja um ser cuja felicidade não dependa em nada dos

outros homens e que, mesmo assim, deseje dedicar-se a eles; d) que seu único desejo seja alcançar uma glória distante, plantada num século e só colhida em outro.

Nada obstante, até mesmo num santo cristão é difícil imaginar esse grau de desapego e serviço a um corpo político, a uma comunidade de homens. É devido a isso que o genebrino afirma que "para dar boas leis à humanidade seria necessário um Deus, e como os pastores são de espécie superior ao gado que conduzem, os pastores de homens, que são os seus líderes, deviam pertencer a uma espécie de maior excelência" (2003b, p. 145).<sup>26</sup>

Ao caráter superior, ou mesmo divino, atribuído ao legislador, não se deve pensar que possui uma nuance mística, sobrenatural, religiosa, mas como lembra Lourival Gomes Machado:

as qualidades excepcionais que Rousseau supõe no legislador dizem mais respeito ao conteúdo e intenção de suas iniciativas do que a suas capacidades naturais, embora essas não possam ser subestimadas. (...) na linguagem de Rousseau, as referências à divindade sempre significam o caráter supra-humano do fenômeno coletivo. Mais uma vez, tal é o sentido: o legislador é aquele, entre os homens, que mais clara consciência tem dos problemas comuns (1973, p. 62).

A esse homem raro, mais incomum até que um grande governante ou príncipe, devido à maior clareza do pensamento, cabe criar, ser o artífice da máquina social. A raridade do legislador se deve ao fato de que ao governante, no Estado legítimo, é suficiente que siga o modelo proposto pelo legislador. O legislador é o verdadeiro criador da mecânica social, dos movimentos e das peças capazes de fazer o todo funcionar em razão de seus objetivos, daí a sua máxima importância. O governante seria apenas o peão, operário que possui a também difícil tarefa de montar e colocar a máquina política em funcionamento em fidelidade ao plano traçado, sob pena de, se não o fizer, matar o corpo levando-o à ilegitimidade e à tirania.

A elaboração desse projeto de formar um povo requer que seu autor se sinta em condições de realizar o extraordinário trabalho "de mudar a natureza humana" (Rousseau, 1973a, p. 63). Mas o que vem a ser essa mudança? Segundo Lourival Gomes Machado, ela consiste na "'socialização' do indivíduo, sua transformação pela vida coletiva (...) o legislador é, pois, alguém consciente desse processo necessário e

---

<sup>26</sup> Rousseau complementa: "Este raciocínio, desenvolvido por Platão no seu livro *Política* sobre a definição adequada do governante ou monarca, foi utilizado por Calígula, conforme Philon, para provar que a natureza dos senhores do mundo era superior à do resto dos mortais" (2003b, p. 145).



fundamental, que se dispõe a estimulá-lo, facilitá-lo e até completá-lo pelas instituições" (1973, p. 63).

O espírito social necessário para a construção do projeto republicano necessita mudar todos os particulares, que são independentes pela natureza, ou constituem "um todo perfeito e solitário" (Rousseau, 1973a, p. 63), em partes de um conjunto que supere em qualidade o mero indivíduo. Esse conjunto, essa associação de homens, dará a cada um de seus componentes uma existência nova, a República.

Entretantes, pensar no legislador como o instituidor republicano pode levar a um aparente paradoxo, pois se o legislador, na sua atividade, apenas deve guiar a vontade geral, a qual somente surge após o pacto, como poderia agir antes de essa vontade estar constituída? Como o preceptor pode existir, como tal, antes de o pupilo dele necessitar, ou mesmo, existir? E essa perplexidade torna-se ainda mais evidente quando lemos o cidadão de Genebra dizer que:

O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra (...). É preciso fazê-la [a vontade geral] ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balança a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de *guias* (1973a, p. 62).

Numa leitura rápida desse trecho dos *Princípios do Direito Político*, podemos ser levados a pensar que o legislador seria apenas o conselheiro do povo na sociedade civil já constituída, guiando a vontade geral, e que não influiria na constituição prévia desse corpo social. Entretanto, se buscarmos as razões legítimas sobre as quais Rousseau afirma que o Estado é composto, e para as quais vive, podemos então vislumbrar a função do legislador no momento anterior à existência da própria vontade geral.

A reta compreensão do instante de saída do estado de natureza para o estado civil é fundamental para o entendimento da função do legislador. Ao estudarmos a obra de Rousseau verificaremos que ele pensa dois *pactos sociais* possíveis, aquele proposto pelo *rico* no *Segundo Discurso* e o apontado nos *Princípios do Direito Político*. As naturezas desses pactos, e as consequências políticas que geram, são diversas e irão caracterizar os corpos coletivos aos quais darão origem, conferindo sua

condição legítima ou ilegítima.

É preciso que nos detenhamos nesses pactos, pois o legislador, vigia da liberdade e do bem coletivo, tem como tarefa guiar os contratantes com o fito de garantir que as consequências de servidão e desigualdade oriundas do pacto do *Segundo Discurso* não se estabeleçam, mas que, pelo contrário, o contrato legítimo dos *Princípios do Direito Político* venha à luz. O pacto social, qualquer que seja ele, caracteriza-se por estabelecer a sociedade civil, e sua principal característica é ser baseada em leis. Para o autor do *Segundo Discurso*, essa sociedade pode levar os homens tanto ao bem quanto ao mal. Isto é, pode levá-los à liberdade ou à escravidão, a depender da natureza do contrato estabelecido.

Encontramos na obra rousseauísta duas figuras importantes que propõem caminhos ao Estado social: elas são o *legislador*, cuja função é guiar ao *pacto legítimo*, e o *rico*, que engana os homens e sugere um pacto que terá como consequência mediata a *servidão*. Notemos que esses dois personagens têm funções muito parecidas, pois eles levam o corpo coletivo à fundação de um Estado baseado em leis. A diferença está na utilidade de suas intervenções, porque o proveito do pacto proposto pelo *rico* é particular, e as vantagens do pacto do legislador são coletivas. Conforme observa o professor Monteagudo, "no *Segundo discurso*, no nível da história hipotética, é o interesse particular dos ricos que persuade os pobres e propõe a instituição do Governo. No *Contrato social*, no nível do direito, o legislador preocupa-se com a explicitação do interesse público" (2004, p. 700).

Entendemos fundamental estudar a atuação do *rico* na origem da sociedade civil, porque ele, pela via do não-ser, também demonstra aquilo que deve ser a função do legislador republicano. Em outras palavras, o rico representa o impostor que leva o povo à perda da liberdade e que despreza o bem comum. Isto significa que o legislador não deve apenas desempenhar as tarefas expressamente narradas por Rousseau, mas que, também, e em igual importância, deve se abster das práticas do *rico*. Portanto, ao examinar a atividade do proponente do pacto capaz de gerar a servidão, estamos, em verdade, buscando delimitar um modo de ação vedado ao legislador, considerando que o *rico* age como um legislador às avessas.

Começemos considerando o pacto descrito no *Segundo Discurso*, recomendado pelo *rico*, cuja finalidade é criar um corpo coletivo onde a elite econômica poderia tornar seu precário estado de dominação de fato num Estado de Direito, legitimando a opressão que infligiam aos despossuídos por meio da força, em algo

fundamentado no direito. Para tanto, Rousseau parte da situação hipotética na qual o *rico*, desprovido de verdadeiras razões que tornassem legítimos os seus poderes e prerrogativas, e sem possuir os meios necessários para defender sua posição, oprimia os pobres com facilidade, mas também era alvo de criminosos. Além disso, esse indivíduo estava isolado em meio a todos, pois os ciúmes e a inveja de seus iguais os impediam de se unir e se defender mutuamente contra os pobres e os bandidos.

Por isso, para alcançar seu intento, o *rico* teria engendrado um plano para fortalecer sua posição diante dos outros homens, o qual, segundo Rousseau, "foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano" (1973, p. 277). Esse projeto consistia em propor um *contrato social* que visava apenas usar em benefício próprio do *rico* e de sua classe, as energias e talentos daqueles que o atacavam ou poderiam atacar. Portanto, os fins desse pacto estavam muito longe de procurar o bem comum e garantir a liberdade de todos. Ouçamos o Genebrino narrar o sofisma do *rico*:

Com esse desígnio, depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que os armava, a todos, uns contra os outros, que lhe tornava as posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava a segurança, fosse na pobreza ou na riqueza, inventou facilmente razões especiosas para fazer com que aceitasse o seu objetivo: 'Unamo-nos', disse-lhes, 'para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituímos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenha em concórdia eterna' (1973, p. 275).

O *rico* sugere a criação de um *poder supremo* diante do qual ele se coloca numa aparente posição de igualdade com os outros homens membros dessa associação. Essa igualdade é uma isonomia legal formal, isto é, convencionalmente esses membros possuem os mesmos direitos e deveres, pois a lei garante a cada um o direito de propriedade daquilo que lhe pertence de fato. Isso, em verdade, apenas contribuía para agravar a desigualdade material existente, pois agora o mero estado de fato, a precária desigualdade de bens, passa a ser legitimado pela lei e se torna pleno.

Esse pacto tem a finalidade prática de legitimar a disparidade material de

bens ao assegurar a desigualdade de riquezas, obviamente, beneficiando os proprietários e prejudicando os despossuídos. Pois antes do pacto, ainda no estado natural, a instabilidade própria da situação inviabilizava uma posse permanente e pacífica de riquezas; porém, após esse tenebroso acordo, todos os bens adquiridos, sem se levar em conta os meios utilizados até o pacto, se tornam sagrados e intangíveis. Isso ocorre devido à proteção conferida pelo atual *direito de propriedade*, pois agora há uma autoridade, um *poder supremo*, capaz de garantir esse direito, de proteger seus beneficiários e punir seus infratores (Nascimento, 1988, p. 126).

Esse contrato social consagra a dominação da maioria dos membros da sociedade por aqueles que são proprietários e que, após esse pacto, tornaram-se detentores não apenas do poder econômico, mas, também, do poder político. É a legitimação da desigualdade que pode levar à tirania por meio da legislação produzida pelas instituições previamente determinadas. Esse é o pacto onde, segundo Rousseau: "Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade" (1973, p. 275).

O professor Milton Meira do Nascimento, num artigo intitulado *O Contrato Social: entre a escala e o programa*, disserta que:

o contrato proposto pelo rico também é válido, pois, mesmo sendo enganados e com poucas condições para preverem as suas consequências, os homens, desde os mais grosseiros, até os mais previdentes, aceitaram o acordo proposto. Este pacto, que se situa ao nível da história hipotética da humanidade, não é suficiente para assegurar a liberdade a ninguém (1988, p. 128).

Comungamos da ideia de que esse pacto seja válido, e isso se dá pelas simples condições de sua própria formalização. Pois, embora os homens fossem enganados, a sua simples adesão produz a validade necessária para gerar a obrigatoriedade de sua observação e a exigência pelos demais, pois eles viram vantagem nessa igualdade proposta. Diz Goldschmidt:

o contrato do 'impostor' é, portanto, perfeitamente válido (...) e produz, no que concerne à desigualdade das riquezas, o mesmo efeito jurídico que o *Contrato Social* (1974, p. 579). (...) a origem das sociedades políticas não é nem factícia nem artificiosa: é um fato historicamente necessário e juridicamente válido. (...) Se é a partir da conclusão do pacto que se quer fazer datar a história, pode-se, certamente, sustentar que a história começou mal, mas ninguém poderia dizer como ela teria podido começar de outra forma (1974,

p. 580).

Em outras palavras, os homens consentiram num acordo que transformou a usurpação dos bens da natureza num direito, e desse consentimento nasce a validade<sup>27</sup>. O pacto então produziu as consequências esperadas, criou a sociedade civil e colocou todos sob a lei. Entretanto, como veremos adiante, sob o olhar do pacto legítimo dos *Princípios do Direito Político*, ao contrário, tal acordo pode e deve ser desrespeitado, pois se o estado civil não assegura a liberdade, certamente também não garantirá o bem comum e a República fica impossível. Nessa situação, não há dever de observância, e o direito de voltar-se contra tais condições deve ser inalienável em razão da liberdade como constituinte daquilo que vem a ser o humano. Porque, assim como a liberdade provém da própria condição humana, o direito inalienável de resguardá-la advém, do mesmo modo, dessa qualidade natural.

É importante ter claro que o *pacto* descrito no *Segundo Discurso* não foi uma imposição do *rico* ao restante do corpo político. Porque o *rico*, de certo modo, trabalha como o legislador, na medida em que também propõe a instituição de um corpo político, de um pacto, sem coagir. A falta de esclarecimento das condições em que se daria esse ajuste, contudo, não permitia antever os seus efeitos nocivos. Mas essa instituição, ao contrário daquela almejada pelo legislador, busca o interesse particular, prescindindo do bem comum e da liberdade. Como bem diz o cidadão de Genebra sobre a armadilha do primeiro pacto:

pois, com muita razão, reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles (...). Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural (...) (1973, p. 275).

Entrementes, devemos nos perguntar qual a razão ou a utilidade que levou o *rico* a lançar mão do expediente de um pacto social. Compreendemos que o rico anteviu que o direito daria a sua classe uma força ainda maior que a mera violência, e

---

<sup>27</sup> Porém, podemos ainda levantar uma questão: qual a diferença entre um pacto válido e um pacto legítimo? Como dissemos, o pacto proposto pelo rico é válido porque obteve o consentimento dos contratantes, mas o compreendemos ilegítimo porque seus resultados podem levar o corpo político, a que deu origem, à servidão, tal como descrito no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Por outro lado, a avença narrada nos *Princípios do Direito Político* é válida pela mesma razão da outra, o consentimento dos pactuantes, e, ao mesmo tempo, legítima por levar os contratantes a alcançar os fins republicanos, a liberdade e o bem público.

que pela avença social poderia gerar o direito que o protegeria. As particularidades desse ajuste, se observado sob o prisma do estado legítimo dos *Princípios do Direito Político*, é que nos parecem ilegítimas. No *pacto dos ricos* foi usada uma fala atraente com a intenção de levar os pobres a uma associação onde todos se submeteriam às leis. Para tanto, os ouvintes deviam crer que se tratava de leis justas e sérias, e, ao mesmo tempo, que se isso não acontecesse a barbárie continuaria. O problema está nas consequências das cláusulas do referido ajuste, pois elas apenas sedimentavam as diferenças de riqueza e poder entre os membros do corpo social, impossibilitando a igualdade e impedindo a liberdade no seio desse corpo social nascente. Os homens foram imprevidentes e apenas conseguiram enxergar a utilidade imediata do pacto, o fim do estado de guerra. Como explica o professor Salinas Fortes:

A motivação fundamental para qualquer ligação entre os homens é o interesse. É o interesse que comanda até mesmo as associações espúrias como, por exemplo, aquela que resulta do pacto entre os ricos e pobres descrito pelo *Segundo Discurso*. Mesmo para os pobres o estabelecimento político oferece suas 'vantagens' e é isto, aliás, que torna o logro possível (1976, p. 85).

Os membros do corpo social imaginaram que os direitos compensariam os deveres impostos pelo pacto, e a utilidade de se participar de uma ordem social submetida às leis contrapesaria qualquer prejuízo que viessem a ter. Além do que, o fato de todos estarem sob as mesmas leis levou-os a pensar que todos teriam os mesmos direitos e deveres e que isso não sobrecarregaria ninguém. O que não se mostrou realidade, pois a desigualdade de bens levou à opressão dos pobres pela classe abastada.

Após termos examinado o primeiro pacto possível, e verificado sua natureza ilegítima, passaremos a estudar o pacto legítimo narrado nos *Princípios do Direito Político*. Pois, como lembra o professor Salinas Fortes:

Uma convenção só será plenamente vantajosa, entretanto, se atender equitativamente a todas as partes. Ou seja, se oferecer para todas, igualmente, uma vantagem plena atendendo ao verdadeiro interesse de cada contratante e não o seu interesse imediato ou puramente material. Em uma palavra, a melhor convenção possível é aquela que se faz tendo em vista o interesse da natureza humana na sua plenitude, isto é, não apenas do corpo, mas também da alma, não apenas o interesse material, mas também a liberdade (1976, p. 85)

É o legislador quem tem o condão de levar esses homens gregários ao pacto legítimo e impedir que caiam nas falácias do pacto espúrio. Vimos que, segundo o autor do *Segundo Discurso*, foram justamente *os mais capazes de perceber os abusos*, aqueles que procuraram se valer deles, os *ricos*. Isto faz do legislador um homem verdadeiramente extraordinário, pois sendo ele, necessariamente, o mais capaz, não tirará proveito de sua condição, mas irá levar esses homens à liberdade, não se metamorfoseando no tirano. Caso contrário, jamais sairíamos do *primeiro* contrato, porquanto o *segundo* seria impossível. Como ensina o professor Monteagudo: "Eis a diferença entre o legislador e o tirano: o primeiro nunca perde o interesse público de perspectiva e o segundo sempre desvia o interesse público para o interesse particular" (2004, p. 700).

O legislador, por certo, não tem lugar nesse pacto social cujo desenvolvimento histórico, conforme descrito no *Segundo Discurso*, poderá levar à servidão. Mas, ao contrário, ele é o preceptor da liberdade e do bem comum, pois sem esses fins, o legislador não pode existir enquanto função. A singularidade do legislador está em guiar para o pacto legítimo e os fins que o determinam, evitando uma avença semelhante à estudada até aqui. Passaremos agora a estudar o acordo destinado a criar o estado civil legítimo, a República que estudamos no capítulo anterior.

De acordo com o professor Milton Meira do Nascimento:

O contrato do 'Segundo Discurso' situa-se, portanto, na grande escala de Rousseau, como um pacto possível, aliás o mais provável, levando-se em conta a própria história das sociedades nascentes. É um dos fatos políticos, embora hipotético, cuja leitura só é possível por referência à grande escala do 'Contrato Social'. A farsa que acompanha o pacto proposto pelo rico só pode ser considerada enquanto tal se for comparada, na escala, ao máximo de liberdade e de legitimidade que se inscrevem no pacto da alienação total. Longe, pois, de assegurar a liberdade, o acordo do 'Discurso sobre a Desigualdade' consagra a servidão (1988, p. 128).

O contrato social que estudamos até aqui, é aquele que possui mais probabilidade de tornar-se factível. Entretanto, ele deve ser comparado ao contrato possível nos *Princípios do Direito Político* para que se possa verificar o seu desserviço a um homem que, saindo do estado de natureza, deve permanecer, no estado civil, tão livre quanto antes.

De maneira que seguindo esse programa de ação proposto pelo professor Nascimento, passaremos a analisar agora o pacto legítimo com sua única cláusula, a

*alienação total*, o único objeto de trabalho possível ao legislador no nascedouro do corpo social.

Em consonância com o cidadão de Genebra, na instituição da associação política legítima, os homens deixam o primitivo estado de natureza, unem-se em sociedade e, com isso, conferem vida a um corpo político que lhes garante a liberdade, a igualdade e o bem comum. Sobre as razões desse ato fundador, Rousseau escreve:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepõem, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria (1973a, p. 37).

Os homens sobreviventes, ou aqueles que decidiram mudar o seu modo de vida, adaptaram-se às dificuldades presentes e transformaram seu vínculo com a natureza, buscando novas forças para superar os obstáculos, maiores do que as forças de cada indivíduo. E como se deu isso? Onde esses homens encontraram tais forças? Rousseau responde:

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepôr a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto (1973a, p. 37).

Se recorrermos ao texto do *Segundo Discurso*, veremos que o estado de natureza em que viviam esses seres humanos, que eram pouco mais do que os animais, concedia a eles o guia necessário para orientar suas ações: o instinto. Todavia, a saída do homem desse estado é uma atitude não instintiva e, portanto, artificial. Mas foi esse artifício que permitiu a continuidade da vida do gênero humano sobre a Terra. Veremos como pôde o homem, ser da natureza, rebelar-se contra a sua condição animal pré-determinada e condicionante.

No estado de natureza, apesar de os selvagens serem pouco mais que animais, eles eram homens. Isto significa dizer que, mesmo sem fazer uso da razão, ela estava potencialmente presente neles, como uma faculdade virtual que poderia ser despertada a depender das suas condições e necessidades. Se o homem não seguiu seu instinto de viver na natureza e mudou seu estilo de vida, foi graças à liberdade que caracteriza sua condição. A liberdade de agir contra determinações naturais é a força



que permitiu à humanidade conservar-se. De acordo com o professor Salinas Fortes:

Quais as propriedades distintivas do homem, considerado relativamente ao animal? Em primeiro lugar, a *liberdade*. (...) Na perfeita mecânica da Natureza, pensada segundo o modelo da plena eficácia de uma *ordem* que se conserva, por assim dizer, por conta própria, utilizando-se do animal como de mero suporte passivo, introduz-se uma brecha. Uma outra totalidade com seu modo próprio de funcionamento corresponde à *ordem* ou à *desordem* humana. À presteza com que se cumpre a ação, no plano animal, se opõe o tempo lento da ação humana. Entre o *estímulo* e a *resposta* se interpõe o momento da *consciência* livre, filtro através do qual se compõem os comportamentos. E, se o *homem que medita é um animal depravado* é porque o humano ou a ordem especificamente humana se define como constituída por esta *depravação* originária, que se caracteriza como uma independência frente às *leis da mecânica*. Dada a *liberdade* humana, nós temos, pois, duas situações diferentes no que diz respeito ao relacionamento com a Natureza. Uma, de pleno automatismo. Às ordens da Natureza, o animal responde segundo um aparato preestabelecido: a plena eficácia corresponde ao funcionamento de uma ordem quase mecânica sem brechas. A liberdade altera esta relação. Com ela, surge a possibilidade de não obediência às ordens da Natureza; em virtude desta situação de base, a ordem adquire um novo sentido. A liberdade converte o puro mecanismo numa *ordem jurídica*: às *leis da Mecânica* que não podem ser em hipótese alguma infringidas, sucedem-se os imperativos que *devem* ser respeitados. Por outro lado, na medida em que a liberdade é entendida como começo absoluto, o homem é o ser que, ao contrário do animal, pode se substituir à Natureza. Abandonado a si mesmo, ao seu *juízo*, o homem é obrigado a garantir sua sobrevivência por *iniciativa própria*. Se a Natureza faz quase tudo sozinha no *animal*, o homem se substitui a ela. Observe-se, por outro lado, que a *substituição da Natureza* é o que parece definir essencialmente o *artifício* (1976, p. 62).

A junção de forças descrita nos *Princípios do Direito Político*, portanto, foi ato de um grupo de homens livres que necessitaram vencer os entraves da natureza. Esse ato tem uma finalidade muito clara, que é garantir a sobrevivência, constituindo um ganho para todos os aderentes ao pacto. Contudo, se essa ligação de forças produz apenas ganhos, não pode ser motivo de prejuízo aos contratantes, porque é absurdo e impensável unirem-se os homens para não sucumbirem e extinguirem-se no mesmo ato. O pacto inicial, de algum modo, trabalhou para alterar a natureza humana (Rousseau,

1973a, p. 63), por tirar o gênero humano de seu estado natural e transformá-lo num ser social, característica associada ao trabalho do legislador. Como diz a professora Natália Maruyama: "Nisso reside a habilidade do Legislador para instituir um povo. A possibilidade do homem, que do ponto de vista da natureza é autossuficiente, tornar-se um ser sociável e político, uma parte indivisível do todo coletivo do qual faz parte" (2001, p. 138).

Mas, por conseguinte, tais mutações, para o bem ou para o mal, são irreversíveis. Quando o animal humano transformou-se num homem, não pode mais voltar à sua condição inicial. Mas entendemos que essas mudanças possuem um caráter positivo, como escreve o genebrino:

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 anteriormente 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 (civil) 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 desta nova condição, não o degradassem com frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria abençoar sem cessar o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (1973a, p. 42).

Outro aspecto importante do tema liberdade é saber se ela permanece inalterada nesse *animal estúpido e limitado e no ser inteligente e no homem* (Rousseau, 1973a, p. 42) que surge na sociedade civil. Por certo que a transformação ocorrida no homem afeta substancialmente a liberdade como uma das suas características mais básicas. Ela muda com ele, pois no período que precedia o pacto, a liberdade era delimitada pela própria natureza e as forças individuais. Mas no estado civil, embora não deixe de ser restringida pela natureza como antes, a liberdade é igualmente limitada pelas forças comuns. O estado civil opera uma mudança que adiciona à força recebida da natureza pelo indivíduo, a força artificial e comum da associação.

No estado de natureza, o animal humano somente obedecia a seus instintos, estava limitado pela natureza, não podia escolher diferentemente e não tinha

consciência disso.<sup>28</sup> Ele vivia de forma independente, sem precisar do auxílio de outrem e sem impor sua vontade aos demais. O homem social, por sua vez, é capaz de agir obedecendo a si mesmo por uma escolha racional, possuindo consciência de que é livre. Portanto, podemos afirmar que o homem feito cidadão, membro do soberano, parcela de um Estado legítimo, é tão livre quanto o homem natural, porque em ambas as condições eles não estão sujeitos à vontade de outro indivíduo. Todavia, submetem-se apenas a uma ordem impessoal, ou não particular, seja a produzida pela natureza no caso do homem selvagem, seja a emanada da vontade geral no caso do cidadão.

Nesse sentido, podemos perceber a necessidade da atuação do legislador como o guia desse grupo de homens, os quais desejam sobreviver da melhor maneira possível, mantendo a liberdade no estado artificial legítimo. Mas possivelmente, em tal momento de sua história política, esse grupo de seres gregários não conhece as melhores maneiras de alcançar tão elevados objetivos. No instante do pacto ou da instituição da sociedade civil, um primeiro acordo de interesses já está presente. É por causa dele que os homens se unem. Ele é o motor que leva ao contrato social.

Como já dissemos, a humanidade contava com duas alternativas: ou os homens se associavam e uniam forças, ou pereciam. Em tal quadro, se a associação é inafastável, também é, necessariamente, vantajosa. Aqui, a principal função do legislador consiste, exatamente, em esclarecer acerca dos objetos aptos a conduzir a um Estado legítimo, impedindo o vício da vontade dos contratantes, levando esses homens a conservar a liberdade natural no Estado civil, tornando-se, assim, possível a República rousseauísta.

O corpo político criado nesse contrato orientado pela magnitude do legislador recebe o homem sem ressalvas ou reserva de direitos, na integralidade de sua pessoa e seus bens, os quais resguarda e protege, tendo como cláusula única a *alienação total* dos homens, com seus direitos e bens à comunidade. A ideia de uma alienação total é o conceito chave do contratualismo rousseauísta e deve ser a menina dos olhos

---

<sup>28</sup> Rousseau: "apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas. Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme são a dor e a fome. Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e dos seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal" (1973, p. 250).

do legislador. Entretanto, tal conceito pode, numa leitura apressada, dar a falsa impressão de que Rousseau é adepto a um comunismo, ou que ele seja contrário à propriedade privada, mas não se trata disso.

A função do legislador, na instituição do povo, consiste exatamente em expressar os limites e dimensões dessa alienação ao todo social. Na alienação bem ordenada pelo legislador, cada um dos membros da comunidade dá-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante; ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui. O que não significa que, por esse ato, a posse dos bens mude de natureza e o Estado se torne proprietário das riquezas dos particulares. Mas significa que em razão de as forças da República ser incomparavelmente maiores que as de um particular, a posse pública é também, na realidade, mais forte e irrevogável, sem ser mais legítima.

Isto ocorre porque o Estado, perante seus membros, é senhor de todos os seus bens pelo contrato social, avença essa que serve de base a todos os direitos, mas ele não é senhor daqueles bens perante as outras potências, senão pelo direito de primeiro ocupante, que tomou dos particulares (Rousseau, 1973a, p. 43). A alienação total do homem ao corpo social denota que cada um dá tudo o que possui, quer dizer, entrega-se totalmente à sociedade, com todos os seus bens, mas, mais importante que isso, entrega sua pessoa inteiramente a serviço da comunidade, dá-se a todos, entrega-se à esfera pública com a finalidade de alcançar o bem comum, e dando-se a todos, não se dá a ninguém, permanecendo todos livres e iguais no seio da comunidade.

Assim, a comunidade política adquire um direito sobre os bens de todos os seus membros que é superior ao de cada um deles como sujeitos particulares, o que dá a ela a possibilidade de controle da riqueza tendo em vista o bem comum dos associados. As vantagens da união de forças originadora do Estado não podem ser afastadas devido a interesses econômicos privados. A coletividade pode restringir o uso e o gozo dos bens tendo em vista o bem comum, uma limitação que hoje chamaríamos de *garantia da função social da propriedade*. Isto é, mantém-se a propriedade privada que deverá orbitar em consonância com os interesses sociais.

Na República, o Estado aceita a existência dos bens dos particulares e, longe de despojá-los, não faz outra coisa a não ser assegurar a posse legítima, cambiando a usurpação por um direito verdadeiro, e o gozo, pela propriedade (Rousseau, 1973a, p. 44). Passando então os proprietários a serem considerados depositários do bem público, estando respeitados seus direitos por todos os membros do

Estado e sustentados por todas as suas forças contra o estrangeiro. O legislador deve cuidar para que essa cláusula estabeleça uma isonomia moral que torna irrelevantes as desigualdades de ordem material ou física. Eis aqui a grande diferença entre este pacto e o anterior: no pacto legítimo a isonomia não fica limitada apenas ao aspecto formal, mas é, antes de tudo, material, real, tangível.

Embora todos os homens sejam fisicamente diferentes, pois há os mais fortes, os mais fracos, aqueles que são mais belos, os mais rápidos, os mais inteligentes, nada disso importa em desigualdades substanciais no estado social legítimo, porque se os bens e as qualidades que cada um oferece ao todo são diversos entre si, servem igualmente para fortalecer o corpo social, a nenhum dos contratantes é lícito sobrepor-se ao outro. Ou seja, o fisicamente mais forte ou o mais rico não podem usar de sua força ou riqueza para dominar os outros, como no contrato social que estudamos acima. Aqui, a vontade de qualquer um permanece igual à voz de qualquer outro; eles compõem a vontade geral, e essa sim é a apresentação da vontade do soberano, constituída pela vontade comum de todos os elementos formadores do corpo.

Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau cita três legisladores arquetípos, Moises, Licurgo<sup>29</sup> e Numa, como modelos sem igual entre os modernos<sup>30</sup> (2003, p. 226, ). Moisés<sup>31</sup> é o exemplo do legislador que atua como *pai das nações* (Rousseau, 1973a, p. 65), pois ele transformou uma turba de escravos hebreus, sem artes ou virtudes cívicas, que nem sequer possuíam um território para habitar, ou uma autoridade superior para uni-los, em um corpo político livre, cujas leis e os costumes já perduravam por milênios. Nos conta Rousseau sobre o trabalho do legislador hebreu:

---

<sup>29</sup> O espartano Licurgo atuou em Estado um maculado pela servidão, conseguindo recuperá-lo, deu a ele uma nova obediência, completa e constante, mas desta vez tendo como senhor o Corpo coletivo, a própria Esparta. O seu trabalho tornou a virtude cívica dos espartanos a mais reluzente entre os gregos. E o Romano Numa, considerado o unificador dos romanos, conseguiu construir um forte liame entre os cidadãos, levando em conta suas relações entre si, e entre estes e a cidade, por meio dos ritos religiosos que estabeleceu.

<sup>30</sup> De acordo com Rousseau: "Olho para as nações modernas e nelas vejo muitos fazedores de leis, mas nenhum legislador. Entre os antigos, encontro três figuras exponenciais que merecem nossa atenção especial: Moisés, Licurgo e Numa. Os três se concentraram principalmente no que hoje pareceria aos nossos doutores motivos de riso; e os três tiveram um sucesso que considerariamos impossível se estivessem menos documentados" (2003, p. 228).

<sup>31</sup> A lei mosaica, ou a Torá, é composta pelos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica, ou do Primeiro Testamento da Bíblia Cristã, também chamada de *Pentateuco*. Ela é composta pelos livros do Gênesis, do Êxodo, do Levítico, dos Números e pelo Deuteronômio. Entretanto, Moisés não pode ter composto toda a Torá, pois nela está narrada sua própria morte no capítulo 34 do livro do Deuteronômio. Mas Moisés ficou célebre por recebido ou escrito as tábuas com os dez mandamentos que são o núcleo moral de todo o código normativo a ele atribuído.

O primeiro [Moisés] concebeu e executou a espantosa empresa de criar uma nação com um grupo de infelizes fugitivos desprovidos de armas, arte e talento; sem virtudes, sem coragem, sem possuir uma polegada de terra, formavam uma tropa estranha sobre a face da terra. Moisés ousou fazer desse grupo errante e servil uma entidade política, um povo livre, e enquanto errava pelo deserto, sem ter uma pedra onde repousar a cabeça, dotou-o de uma instituição duradoura, provada pelo tempo, pela sorte e por vários conquistadores, que cinco mil anos não conseguiram destruir ou sequer alterar, e que subsiste ainda hoje com toda a sua força, embora o corpo da nação não exista mais (2003, p. 226).

Todavia, Moisés, como legislador ou pai da nação judaica, apresenta um importante fator presente na obra dos legisladores na instituição do corpo social: ele apresenta o elemento religioso como cimento da unidade desse corpo político. Rousseau, ao tratar da *Religião Civil* nos *Princípios do Direito Político*, afirma que, "os homens de modo algum tiveram a princípio outros reis além dos deuses, nem outro governo senão o teocrático" (1973a, p. 143). Isto se deve ao fato de os homens não tolerarem a possibilidade de serem governados por seus pares. Dessa característica política dos povos nascentes, brotaram as religiões e os deuses nacionais e exclusivos, como é o caso do *Deus de Israel*.<sup>32</sup>

Trabalho semelhante realizou o legislador Numa que, atuando, à semelhança de Moisés como um instituidor político na Roma nascente, valeu-se da religião como valoroso instrumento de persuasão política.

Aqueles que só viram em Numa um criador de rituais e cerimônias religiosas julgaram mal esse grande homem: na verdade, Numa foi o verdadeiro fundador de Roma. Se Rômulo se tivesse limitado a reunir alguns bandoleiros, que poderiam ser dispersados por qualquer dificuldade, essa obra imperfeita não teria podido resistir ao tempo. Foi Numa que lhe deu solidez. Tornou-a durável ao reunir esses homens em um grupo indissolúvel, transformando-os em cidadãos, menos pelas leis, que sua rusticidade e pobreza ainda não haviam tornado necessárias, do que pelas instituições amenas que os vinculavam entre si e à sua terra, dando assim um caráter sagrado à cidade, com rituais aparentemente frívolos e supersticiosos, cuja força e conseqüências poucos percebem, mas cujos primeiros fundamentos tinham sido instituídos por Rômulo, o feroz

---

<sup>32</sup> Israel se tornou tão singular devido à religião, que é o único povo antigo a adotar o monoteísmo, sendo o *Deus de Israel* uma experiência única na história das religiões.

Rômulo (Rousseau, 2003, p. 228).

Ocorreu que o legislador, premido pelas circunstâncias nas quais a fé e a política estavam mescladas, foi levado a usar da religião a fim de realizar sua função e se fazer ouvir. É certo que aquilo que dizia era o produto de uma razão superior, mas era necessário que fosse expresso como se tivesse saído diretamente da boca dos deuses para que os outros homens pudessem aceitá-lo. O legislador, dessa forma, se torna um oráculo na medida em que diz o que dita a razão sob a aparência de tradutor da divindade, e assim ele guia os homens para a liberdade. Pois, como diz Rousseau:

Essa razão sublime, que escapa ao alcance dos homens vulgares, é aquela cujas razões o Legislador põe na boca dos imortais, para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar. Não é todo homem, porém, que pode fazer os deuses falarem, nem ser acreditado quando se apresenta como seu intérprete. A grande alma do legislador é o verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão. Qualquer homem pode gravar tábuas de pedra, comprar um oráculo, fingir um comércio secreto com qualquer divindade, adestrar um pássaro para lhe falar na orelha, ou encontrar outros meios grosseiros de impor-se ao povo. Aquele que só souber isso, poderá até reunir casualmente um bando de insensatos, mas jamais fundará um império, e sua estranha obra logo perecerá consigo. Prestígios vão tecem um liame passageiro; só a sabedoria o torna duradouro. A lei judaica, sempre subsistente, e a do filho de Ismael, lei que há dez séculos rege a metade do mundo, indicam ainda hoje os grandes homens que a ditaram (...). Não se deve concluir, de tudo isso, (...) que a política e a religião têm, entre nós, um objeto comum, mas sim que, na origem das nações, uma serve de instrumento à outra (1973a, p. 65).

Todavia, cremos que esse recurso inicial à religião é um poderoso expediente de persuasão<sup>33</sup> do qual o legislador foi obrigado a lançar mão. O legislador não pode valer-se de um poder externo, não pode impor sua visão ao corpo coletivo. Contudo, ele possui um dos mais influentes mecanismos de atuação políticas a seu favor, que é a crença religiosa. Porque o legislador nem de longe detém o poder

---

<sup>33</sup> Rousseau faz a seguinte citação dos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, de Maquiavel, em nota ao texto dos *Princípios do Direito Político*: “Em verdade, jamais existiu, no seio de um povo, instituidor de leis extraordinárias que não recorresse a Deus, pois de outra forma elas não seriam aceitas, pois que há muitos bens conhecidos pelo sábio e que em si não têm razões tão evidentes que aos demais persuadam” (1973a, p. 65). Em outras palavras, para o genebrino, o recurso à religião é um meio hábil para persuadir os homens a fazer aquilo que devem para garantir sua autopreservação, com a união de forças necessária, é uma forma inteligente de forçá-los à liberdade, criando um amor à pátria como algo sagrado e superior à sua própria humanidade.

soberano, já que este pertence ao povo guiado por ele, passando a política ao largo da fé religiosa do povo que contrata. Ensina a professora Natália Maruyama: "O Legislador *persuade* sem *convencer*. Em outros termos, ele pode *penetrar* até a *alma*, fazendo com que os homens acreditem que as instituições criadas pelo contrato social são dotadas da sacralidade das coisas divinas" (2005, p. 579). Pois, como vimos acima, o verdadeiro motivo rousseauísta para a constituição das sociedades políticas é a união das forças particulares para a construção de uma força coletiva e pública capaz de preservar os homens livres e vivendo bem.

## 2.2 - DO POVO REPUBLICANO

Ocorre, contudo, uma questão importante: como esse povo, certo de estar sendo governado pelos deuses, tomou a consciência de ser o verdadeiro soberano? Compreendemos que Rousseau pensa que o trabalho do legislador desenvolve-se em longo prazo, de forma que, "almejando uma glória distante, pudesse trabalhar em um século e fruí-la em outro" (1973a, p. 62). Ora, uma vez criado o corpo social, ele deve dispor de instituições capazes de levar seus membros a criar costumes e hábitos propícios à manutenção da liberdade. Nesse Estado guiado pela ação transformadora do legislador, a responsabilidade pelas novas leis que se fizerem necessárias para a comunidade é paulatinamente assumida pelos cidadãos, até que o processo de formação da identidade republicana se complete. Assim como um bebê humano, o corpo coletivo surge dotado de capacidades latentes que devem ser desenvolvidas de modo a conduzi-lo à maturidade política.

Para bem visualizarmos essa ação do legislador, é fundamental compreendermos o povo para o qual ele trabalha. E para tanto, agora passaremos a analisar a ação do legislador em relação ao povo apto ou não a formar a República. Pois, para Rousseau, nem todo grupamento humano é passível de se constituir num Estado legítimo. Embora sublime, a tarefa do legislador encontra limites no próprio grupo candidato à República, mesmo em sede principiológica. Como nos diz Rousseau:

Assim como, antes de erguer um grande edifício, o arquiteto observa e sonda o solo para verificar se sustentará o peso da construção, o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las (1973a, p. 66).



É preciso verificar se o grupo social é capaz de se tornar uma República. Mas como? Os povos, assim como os homens, têm uma infância, uma juventude ou uma maturidade e uma velhice. Rousseau faz uma analogia (1973a, p. 67) entre o homem jovem e o velho, e diz que os grupos sociais são semelhantes, no sentido em que os jovens podem ser educados e os velhos são *incorrigíveis*. A ação do legislador, portanto, só é possível na juventude, porque se ele atuar precocemente porá "a obra a perder" (Rousseau, 1973a, p. 66), pois é necessário aguardar o amadurecimento para disciplinar e corrigir um povo. Em outras palavras, os povos *velhos* não podem receber uma legislação que os levem aos hábitos republicanos, simplesmente porque já não aceitariam serem conduzidos, tornando a tarefa do legislador inócua.

Mas é certo que a dificuldade da velhice, com o enraizamento dos maus hábitos, não é absoluta, porque podem ocorrer, como diz Rousseau (1973a, p. 66), que doenças graves, como épocas violentas, revoltas e revoluções, permitam o abandono de práticas políticas antigas. E tais instantes podem proporcionar ao Estado uma nova juventude, isto é, uma nova possibilidade de se refazer os caminhos e seguir rumo à República. "Assim aconteceu em Esparta ao tempo de Licurgo, em Roma depois da expulsão dos Tarquínios e, entre nós, na Holanda e na Suíça após a expulsão dos tiranos. Tais acontecimentos, no entanto, são raros" (Rousseau, 1973a, p. 66).

Qual povo, pois, está apto à legislação? Como vimos, aquele ainda jovem, mas com certa maturidade política, cujos membros devem estar ligados por algum tipo de convenção ou de interesse comum, sem estar ainda submetidos por um sistema legal, ou seja, sem constituir um Estado civil. Tal povo deve possuir, ainda, força suficiente para preservar sua autonomia perante outros povos. Com a mesma importância, convém que seus componentes não possuam costumes muito cristalizados, muito sedimentados, pois, se isto ocorrer, tratar-se-á de um povo incorrigível. Enfim, é preciso que a condição desse povo seja tal que não se precise "sobrecarregar um homem com um fardo mais pesado do que possa suportar" (Rousseau, 1973a, p. 71).

Dessa maneira, ao trabalho do legislador é necessária a união de dois fatores, "a consistência de um povo antigo, a docilidade de um povo novo" (Rousseau, 1973a, p. 72). Isto significa dizer que ele tentará influir na opinião pública, e isso levará à uma desnecessidade de substituir muitas instituições antigas, e, portanto, o legislador poderá destinar sua energia para a construção de novas edificações republicanas. E é pela legislação que o legislador faz essa tarefa heróica, hercúlea e titânica. É própria do legislador a função de redator das leis, embora ela não constitua sua única função. A lei

escrita é o resultado objetivo daquilo que o cidadão deveria fazer mesmo sem ela, é a objetivação de seu exercício cívico, o fruto de seus hábitos. Conforme observa o professor Monteagudo:

Vale relevar que o legislador não é apenas aquele que escreve leis. Nesse caso, ele teria uma função que podemos chamar de 'legislativa'. Ele supera essa função legislativa e antecede a função executiva que zela pelas leis, pois ele é anterior à escrita. Ele é responsável sobretudo pelas leis não escritas enquanto expressões da realidade do interesse comum, das quais a lei escrita é mero corolário. Por isso pode ser considerado o inventor da máquina política e assim de tudo o que dela decorre. (2006, p. 14).

As leis não escritas são os costumes, das quais devem derivar as leis escritas como consequências lógicas. A noção é simples: o legislador deve fomentar regras e instituições que levem à criação de condutas sociais resultantes de uma prática reiterada, de forma generalizada e prolongada, o que resultaria numa certa convicção de obrigatoriedade pessoal e coletiva, com sanção e motores internos. Os homens devem obedecer por acreditarem ser o melhor, não por medo de sanções ou buscando recompensas. Ouçamos o próprio Rousseau:

a mais importante de todas (as leis), 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, dos 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 (1973a, p. 75).

Isto é, a verdadeira normatização deve ter como objetivo a formação do costume, e a tarefa do legislador anuncia-se como o trabalho de criar o hábito legítimo e não viciado, que leva a liberdade ao coração do cidadão, ou seja, à sua consciência. A lei positiva, que é utilizada como instrumento dessa tarefa, tem papel fundamental no Estado legítimo por consistir nos limites concretos e objetivos da declaração da vontade geral, mas a lei consuetudinária é a mais importante, por ser a que representa o hábito

republicano. A República rousseuista é um ato de amor, no sentido de que só vive quando os cidadãos acreditam nela e a tornam sagrada em todas as dificuldades da vida presente.

Verificamos que Rousseau coloca à disposição do legislador, com a finalidade de promover o hábito republicano, três espécies normativas: a) as leis políticas, que seriam as leis fundamentais do Estado (leis constitucionais), pelas quais o corpo político relaciona-se consigo mesmo – o soberano com o Estado –, realizando uma ação do todo sobre o todo. Essas leis são as mais gerais e abstratas, das quais derivam todas as outras, e têm por finalidade estabelecer o Estado nas suas fundações; b) as leis civis, que regulam as relações dos membros entre si, e entre estes e o Estado. Rousseau assevera que as relações entre os indivíduos, os particulares, devem ser as de menor importância, mas que o liame dos cidadãos com o Estado tem de ocupar a primazia da vida política, pois os cidadãos devem possuir um máximo de autonomia uns em relação aos outros e, ao mesmo tempo, precisam estar em "excessiva dependência da *polis*, (...) pois só a força do Estado faz a liberdade de seus membros" (Rousseau, 1973a, p. 75); c) As leis penais, as quais consistem apenas em prever e aplicar sanções a eventuais desrespeitos às outras leis.

Para o cidadão de Genebra, em último grau, o trabalho do legislador é o de produzir a liberdade como condição, a igualdade como meio e, como consequência, o bem comum. Uma vez que, "se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nesses dois objetivos principais: a *liberdade* e a *igualdade*" (Rousseau, 1973a, p. 72).

Como já vimos, a liberdade é condição da própria humanidade, e sua preservação é indissociável da noção de República. A igualdade é meio de atuação do republicanismo, pois como estudamos, o voto de um homem é igual ao de qualquer outro, não podendo persistir na República uma isonomia apenas formal, como no primeiro pacto estudado, mas devendo esta ser plena, nos aspectos formal e material. Porque sem a igualdade, a liberdade não existe, e "a força da legislação deve sempre tender a mantê-la" (Rousseau, 1973a, p. 73). E como fim último de toda atuação do legislador, a persecução e manutenção do bem coletivo é a meta de toda a vida política. A felicidade pública é a última razão e a causa primeira de toda a construção política formada pelo corpo social e trabalhada, instituída e mantida pelo legislador rousseuista.

Rousseau aponta, nos capítulos IX, X e XI do Livro II dos *Princípios do Direito Político*, outros importantes elementos formadores do Estado e matéria de trabalho do legislador, que caminham, sobretudo, para a efetivação e a prática dos princípios ali expostos. Os princípios que estudamos até agora são ligados à consciência, ou ao sentimento, necessária à construção da República. Os elementos sobre os quais passaremos a expor são instrumentais, no sentido de que eles proporcionam os meios materiais necessários à vida do Estado. Eles são: a) as dimensões do Estado; b) o número de habitantes; c) as características físicas do território; e d) as práticas econômicas do corpo social. Como bem diz Lourival Gomes Machado:

É preciso ter em conta que progressivamente o *Contrato Social* entra em considerações cada vez mais ligadas aos casos concretos e à prática. No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau sublinhava essa transição com as seguintes palavras: 'Embora trate aqui do direito e não de conveniências, não posso proibir-me de lançar os olhos, de passagem, a algumas destas, que são indispensáveis a qualquer boa instituição' (1973, p. 66).

Rousseau confere muita importância ao elemento territorial, ao tamanho do Estado. Para ele, o território não deve ser nem muito grande, que não se possa bem governar, nem muito pequeno, que não se possa manter por si mesmo. Então, ele vê nos Estados pequenos e médios as condições para a melhor forma de administração. De acordo com o genebrino, "em geral um Estado pequeno é proporcionalmente mais forte do que um grande (...) a administração torna-se mais difícil nas grandes distâncias, como um peso se torna mais pesado na ponta de uma alavanca mais longa" (1973a, p. 68).

As dificuldades de um Estado grande são: 1) o alto custo da administração devido aos complexos graus que a hierarquia administrativa deve tomar, como vice-reinos, províncias, cidades, distritos, vilas, umas dependentes e financiadoras das outras; 2) os problemas de comunicação entre as diversas regiões e, principalmente, entre os centros de poder e as periferias. Essas dificuldades fariam com que as leis fossem desrespeitadas ou ignoradas nos lugares mais afastados.

Concordamos que administrar um grande território demanda um alto custo financeiro e político, mas a divisão, ou os graus de hierarquia administrativa são necessários como instrumentos para a consecução dos fins do Estado. Entretanto, a segunda das dificuldades esbarra na ideia de não representação, de exercício direto e

imediate da vontade geral corporificada na lei. Por um lado, o problema relativo à comunicação é uma questão contingencial do século XVIII a qual foi superada pela tecnologia atual, visto que os meios de comunicações disponíveis contemporaneamente fazem esse empecilho desaparecer. Por outro lado, os obstáculos significativos para uma intervenção direta do cidadão nas questões do Estado, pelo número elevado de votantes, praticamente impedem o exercício da vontade geral numa assembleia soberana onde todos possam votar pessoalmente.

O Estado pequeno demais, por sua vez, ao largo de possuir a vantagem de todos os cidadãos votarem pessoalmente, sofre as dificuldades de não ser capaz de se manter econômica e militarmente sem a ajuda dos vizinhos, permanecendo sempre dependente, logo, tendo sua liberdade sempre vulnerada. O tamanho ideal para o Estado, portanto, é aquele que garanta sua subsistência, que possua os recursos naturais mínimos para a conservação e independência do Estado, sem ser grande demais para impedir o exercício da vontade geral.

O número de habitantes deve ser proporcional ao território e suas características físicas. Essa equação não depende apenas da extensão territorial, mas, também, de suas capacidades naturais. Pois as particularidades físicas do território determinaram as práticas econômicas nele possivelmente exercidas. Como diz o genebrês: "São os homens que fazem o Estado e é a terra que alimenta os homens: a relação estará, pois, em bastar a terra para a manutenção dos habitantes e em haver tantos habitantes quantos possam a terra alimentar" (1973a, p. 70).

Como veremos no capítulo seguinte, Rousseau acredita que a produção deve ser pouco superior à necessária à subsistência. Pois assim, num mesmo movimento, evita-se a acumulação que leva à riqueza, ao luxo e ao apego às aparências, e, com o pequeno excedente produzido, provê-se o Estado. Portanto, para o genebrês, é na agricultura que está a fonte de renda de um Estado verdadeiramente livre. Nesse sentido, o trabalho do legislador deve ser conformar os homens com o meio físico que os cerca a fim de direcioná-los para o Estado republicano, mostrando os melhores meios de atingir o bem coletivo.

Estudamos até aqui o legislador agindo de maneira ideal, não ligada a um corpo político específico. Entretanto, julgamos fundamental analisá-lo atuando concretamente, isto é, aplicando os princípios abstratos a um povo determinado no tempo e no espaço. Assim como um médico que estuda o corpo humano como conceito precisa verificar como os métodos e prescrições da ciência médica se realizam num

corpo particular. O médico deve ser capaz de saber distinguir as necessidades de cada paciente, porque a medicação necessária a um homem pode ser fatal a outro. Para tanto, verificaremos como o genebrino aplica os seus *Princípios do Direito Político* a um corpo político singular: a ilha da Córsega ou Diodoro.

### CAPÍTULO 3

#### ROUSSEAU LEGISLADOR OU CONSELHEIRO? UM PROJETO PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA REPÚBLICA NA ILHA DA CÔRSEGA

Pede-se um plano de governo adequado para a Córsega: é pedir mais do que se pensa. Há povos que, em quaisquer condições não podem ser bem governados, pois não se submetem às leis, e um governo sem leis não pode ser um bom governo. Não afirmo que seja esta a condição do povo corso; ao contrário, tenho a impressão de que nenhum povo é tão bem inclinado pela natureza a receber uma boa administração.<sup>34</sup>

O cidadão de Genebra, no seu trabalho como filósofo político, combate em duas frentes: a primeira é a principiológica, isto é, cuida dos valores políticos aptos a serem os referenciais para que uma coletividade possa ordenar as suas normas, e dos quais estas devem retirar seu fundamento de validade, com a qual trabalhamos até aqui. E a segunda trata da procura de efetivação, de concretização daquilo que fora pensado, estudado em nível ideal. Rousseau caminha, portanto, da teoria à prática política, as quais, em verdade, são duas faces do mesmo esforço político para se alcançar os fins iniciais da reflexão rousseauísta, a construção de um Estado republicano.

Nos capítulos anteriores procuramos demonstrar a face principiológica desse pensamento, isto é, de que modo Rousseau constrói a República ideal como o arquétipo de todo Estado livre, justo e legítimo. Entretanto, quando povoamos esse Estado com homens, o ideal necessita ser adequado, adaptado às contingências singulares de cada grupamento humano, de cada corpo social. Ou como disse o próprio genebrino, é necessário tomar "os homens como são e as leis como podem ser" (1973a, p. 27).

Uma vez definidos quais são os parâmetros necessários ao alcance dos fins almejados na base principiológica, e conscientes de que é a partir de e para os homens concretos que as leis devem ser elaboradas, poderemos concluir que um

---

<sup>34</sup> Rousseau, 2003a, p. 179.

legislador que não cuide disso não logrará êxito em sua tarefa. Em outras palavras, a *escala* de medida pode ter caráter universal; porém, o *programa* de ação deverá, necessariamente, ter em mente a utilidade para o povo à qual se destina. A escala, devido ao seu caráter, pode servir a vários povos, ao passo que o programa somente poderá servir a um povo particular. Como ensina o professor Milton Meira do Nascimento:

Em nenhum momento Rousseau tenta realizar o modelo político do 'Contrato Social' como programa de ação, mas sua tarefa se limita a uma aplicação prática dos princípios estabelecidos no 'Contrato', apenas como referência a um sistema de medidas. E não notamos também nenhum esforço do legislador para fazer realizar, na prática, um modelo arquitetado abstratamente, um modelo perfeito de organização política, que deveria ser imitado na prática. Vemos tanto no caso da Córsega, quanto na Polônia, uma situação até mesmo inversa, isto é, *o legislador agindo conforme as circunstâncias*, organizando a vida política a partir das características próprias de cada um desses povos (1988, p. 120).

Diante disso, procuraremos analisar o *Projeto de Constituição para a Córsega*, tendo como referencial o modelo de Estado pensado pelo genebrês em seus termos, isto é, a República dos *Princípios do Direito Político* como a escala para um programa republicano corso.

A Córsega é uma ilha situada no mar Mediterrâneo que foi, ao longo da história, alvo de dominações e disputas por Estados estrangeiros. Ao tempo de Rousseau, a ilha estava procurando sair do jugo da República de Gênova, à qual estava submetida desde a Idade Média. Após um período de guerras civis, a ilha conseguiu libertar-se em parte do invasor, visto que muitos pontos do território ainda ficaram sob domínio genovês. Como nos conta o professor Renato Moscateli:

Em 1729, eles [*os corsos*] pegaram em armas contra as autoridades impostas por Gênova, declarando-as destituídas de seus direitos sobre a ilha. As décadas seguintes foram de turbulência para os corsos, repletas de reviravoltas na luta pela manutenção da independência – incluindo a intervenção da França e de outras potências estrangeiras –, até a nova revolta de 1751, que elevou ao governo da ilha Pasquali Paoli, um líder inspirado pelas ideias do Iluminismo (2010, p. 304).

Nesse contexto, Rousseau é bastante otimista com relação à Córsega. Segundo Lourival Gomes Machado, esse ânimo não era uma exclusividade rousseauísta,



pois ele diz que "o entusiasmo pelos corsos era comum no século XVIII, cujos escritores políticos (...) se deixaram envolver pelo entusiasmo da opinião popular europeia, então muito impressionada pela bravura da Córsega na defesa de sua independência" (1973, p. 72).

Nos *Princípios do Direito Político* de 1762, Rousseau profetizou<sup>35</sup> sobre a Córsega:

Ainda existe na Europa uma região apta à legislação: a ilha da Córsega. O valor e a constância com que esse bravo povo reconquistou e defende a liberdade bem mereceriam que algum homem sábio lhe ensinasse a conservá-la. Tenho o pressentimento de que, um dia, essa ilhazinha espantará a Europa (1973a, p. 72).<sup>36</sup>

O genebrino via na resistência e no amor à liberdade dos ilhéus corsos a jovialidade (Rousseau, 2003a, p. 181) necessária à construção de um Estado republicano, e esse amor era tão antigo quanto a resistência à tirania buscada por esse povo. Como ensina Hutter, o mais célebre filho da ilha, Napoleão Bonaparte, "dizia que os romanos não compravam corsos para seus escravos, pois eles sabiam que era impossível sujeitá-los à servidão" (1982, p. 50). Rousseau entendia (2003a, p. 182) que os corsos, depois de muito tempo de guerras pela liberdade, aprenderam a obedecer a seus pares em liberdade, a associar a precaução à bravura, e que, dessa maneira, contraíram a virtude e a moralidade imprescindíveis ao republicanismo.

Em 1764, o genebrino é convidado a elaborar um projeto de Constituição para a ilha, por meio de uma carta enviada por Mathieu Buttafuocco, oficial do Regimento Real Italiano a serviço da Córsega. Em resposta, e como condição para poder realizar a *difícil tarefa de dar leis aos homens*, Rousseau inventaria (1915, p. 274), em um anexo de uma carta de 15 de outubro de 1764, aquilo que julgava necessário conhecer previamente a fim de elaborar o projeto pedido, a saber: a) Um

---

<sup>35</sup> Segundo o professor Renato Moscateli, essa "profecia política" rousseauísta "foi proclamada no *Contrato Social* em meio à análise das qualidades dos povos sobre os quais a ação do Legislador pode ou não ter sucesso. A dificuldade de se encontrar uma nação que correspondesse a todos os requisitos citados poderia desanimar profundamente qualquer leitor quanto à possibilidade da instituição de um corpo político legítimo. No entanto, Rousseau se apressa em mostrar que, mesmo na era de corrupção em que o mundo se achava mergulhado, nem tudo estava perdido. (...) Os corsos representavam, então, um caso ímpar, tanto pelos feitos do presente, quanto pelo que se vislumbrava para seu futuro" (2010, p. 303-304).

<sup>36</sup> Segundo Lourival Gomes Machado "seguramente foi esta passagem que levou Buttafoco, com a aprovação de Paoli, a entrar em relações epistolares com Rousseau, para convidá-lo (citando vários trechos deste capítulo) a escrever o curioso *Projeto de Constituição para a Córsega*, espécie de aplicação do *Contrato Social* que deu a seu autor, por um instante, a ilusão de preencher o que lhe parecia constituir a mais alta função reservada ao homem: a função de legislador" (1973, p. 72).

bom mapa da Córsega, onde vários distritos estejam marcados e determinados por seus nomes, e até mesmo, se possível, por cores; b) Uma descrição exata da ilha: sua história natural; seus produtos; sua cultura; sua divisão por distritos; o nome, tamanho e localização das cidades, vilas, freguesias; c) O número de habitantes; d) O estado em que se encontram: fortalezas, portos, indústria, artes, marinha; e) O comércio realizado e o que se pode fazer, etc; f) Qual é o número e a importância do clero? Quais são suas máximas? Qual é a sua conduta em relação ao país?; g) Se há casas antigas e um corpo privilegiado da nobreza? h) As cidades têm direitos municipais? Elas são muito ciumentas deles?; i) Quais são os costumes do povo, seus gostos, ocupações, diversões?; j) Quais são as ordens e divisões militares, a disciplina, a forma de fazer a guerra, etc.? k) Qual a história da nação até aquele momento, as leis, estatutos? Tudo que diz respeito à atual administração, as desvantagens encontradas lá; l) Como é feito o exercício: da justiça, das receitas públicas, da ordem econômica? Qual o modo de se aumentar os impostos, o quanto o povo já paga atualmente, e quanto pode vir a pagar?

O Monsieur Buttafoco descreve o povo corso como sendo humano, honrado, religioso, mantenedor da palavra, benfeitor, hospitaleiro e,

com exceção de casos de vingança que, naquela época, segundo ele, tornavam-se raros, o número de assassinatos era menos frequente do que entre outros povos. Descrevia a ilha como uma região onde não havia arte, nem ciência, nem manufaturas, nem riquezas, nem luxo, mas, dizia ele 'que importa? Pois tudo isso não é necessário para se ser feliz' (Hutter, 1982, p. 57).

Essas descrições são fundamentais para se elaborar um projeto destinado à Córsega, por serem as realidades às quais as leis devem se conformar, pelo fato de descreverem como os *homens são*. Segundo o professor Milton Meira do Nascimento:

O político, segundo Rousseau, não elabora antes o modelo ideal e depois tenta realizá-lo na prática. A eficácia de sua ação reside na capacidade com que consegue captar os usos, os costumes e as opiniões, isto é, as características essenciais de um povo, as condições específicas nas quais ele deve agir (1988, p. 122).

O filósofo de Genebra, ao trabalhar no plano dos fatos, busca aplicar os *Princípios do Direito Político* às circunstâncias da Córsega visando direcionar a formação de futuras instituições políticas aptas à realização possível dos princípios idealmente pensados, de forma a manter a finalidade inicial de construir um Estado legítimo, onde seja preservada a liberdade de todos os seus membros e concretizado o

bem comum que lhes diz respeito. A adequação do universal ao particular tem como objetivo atender às necessidades do corpo coletivo singular a que se procura dar vida e forma de Estado livre. Como ensina o professor Salinas Fortes:

Entre as condições gerais de legitimidade, fixadas no primeiro livro, e a determinação dos *sistemas* positivos *convenientes* às diferentes sociedades, é necessário admitir a mesma diferença de níveis a que nos referíamos ao considerar as *regras* de direito e as *máximas da política*. Tanto para fixar nossa conduta política diante de uma situação específica como para julgar a validade de um conjunto de instituições determinado não basta a referência exclusiva aos princípios gerais do direito, mas é necessário ainda perguntar por aquilo que *convém* a povos diferentes vivendo sob condições *naturais* distintas. A passagem de um nível para o outro - do direito em geral para o direito positivo - não é *analítica*: para julgar uma política determinada ou instituições vigentes, assim como para *definir* uma política ou elaborar um *sistema de legislação positivo*, é necessário levar em conta as diferenças entre os povos e não apenas a sua essência comum. Se à luz dos princípios gerais as instituições vigentes na Polônia parecem inaceitáveis, é possível que elas sejam válidas, se consideradas do ponto de vista das *conveniências* (1976, p. 39).

Entretanto, quando se pensa num *Projeto de Constituição* é comum imaginar-se um conjunto de normas propostas aptas a formar as estruturas administrativas do Estado. E o *Projeto* elaborado por Rousseau está longe de ser um corpo normativo. Nesse trabalho, o genebrino não atua como um legislador que dá leis que instrumentalizam a atuação do Estado, criando instituições, como uma polícia, um órgão destinado à arrecadação de tributos ou um tribunal que resolva eventuais conflitos surgidos entre os particulares, mas oferece conselhos, em sua maioria bastante práticos, que visam levar a essa finalidade.

Assim, o *Projeto* rousseauísta para a Córsega mantém-se em grande parte, ainda que dirigido a um corpo coletivo singular e voltado à sua realidade, bastante fiel ao Estado ideal dos *Princípios do Direito Político*. Em outras palavras, ao legislar para a Córsega, Rousseau traça os fundamentos ou princípios políticos segundo os quais a República poderia ser criada para o povo da ilha mediterrânea. Como nos diz o genebrês: "Com base nesses princípios, vamos instituir as regras fundamentais da nova constituição" (2003a, p. 182).

Logo, o cidadão de Genebra cunha no *Projeto* um modelo a partir do qual os próprios corsos possam criar os instrumentos necessários ao seu Estado, ou seja, o legislador que dará leis instrumentais à Córsega será seu próprio povo, mas guiado pelo trabalho rousseauísta. Desse modo, Rousseau procura fazer o transporte da teoria política para a prática agindo não como um legislador propriamente dito, à semelhança de Moisés ou de Licurgo, que de fato deram leis a um povo, mas antes como um *Legislador conselheiro*, um assessor técnico dos governantes.<sup>37</sup> Vale lembrar que a função de *conselheiro* em muitos pontos se assemelha ao papel de legislador. A principal semelhança consiste em que o conselheiro, assim como o legislador, atua como criador de uma máquina pública, o que, por si mesmo, já é um trabalho comparável ao dos deuses, ou muito superior à capacidade da grande maioria dos homens. Ao passo que as diferenças, ou as especialidades de cada um deles, devem-se a que "ao legislador compete fundar os Estados, criar corpos políticos, redigir leis, consolidar o direito civil" (Nascimento, 1997, p. 95). E ao conselheiro cabe a tarefa de preparar o terreno sob o qual o legislador exercerá essa tão difícil empreitada.

Porque, num primeiro momento, pode parecer que o cidadão de Genebra, ao colocar-se como *conselheiro*, foge da função de legislar, talvez por covardia ou por incapacidade. Mas não nos parece correto esse raciocínio. Ao contrário, entendemos que Rousseau, ao reservar-se a tarefa de preparar os elementos sobre os quais a *Constituição do Estado* deva ser elaborada, trava uma batalha ainda mais dura, pois é nesse momento que se traçam os planos do possível, os níveis de ação republicana. A lei positiva e, principalmente, os costumes dela derivados, serão consequências lógicas desse plano previamente delineado, e é nessa dimensão que o autor do *Projeto de Constituição para a Córsega* trabalha, entre os princípios e o direito, em ambos os níveis. O *Projeto* é principiológico e, num mesmo passo, encaminha ou dirige a ação do povo para o direito.

O texto elaborado pelo genebrino destina-se a ser uma *exposição de motivos*, um texto prévio ao direito positivo, mas destinado a dirigir sua feitura com orientações úteis à finalidade das instituições e do próprio Estado. Contudo, é uma tarefa tormentosa tentar encaixar o trabalho de Rousseau para a Córsega tanto como Conselheiro quanto como Legislador. Isto se deve ao fato de que o genebrino atua, ao longo do texto, nessas duas funções, sem se deter em nenhuma delas. Pois, como

---

<sup>37</sup> De acordo com o professor Salinas Fortes, esse seria justamente "o caso do próprio Rousseau, diante da Polônia ou da Córsega" (1976, p. 123).

veremos, em alguns instantes o autor do *Projeto* dá conselhos que podem levar a se *pensar* instituições ou leis, e em outros dá orientações que possuem a instrumentalidade de um texto de direito positivo.

Nesse sentido, examinaremos como Rousseau faz o salto da teoria para o direito, mas elabora um texto que é, ao mesmo tempo, teórico e prático. Contudo, mesmo quando eminentemente teórico, o *Projeto* aproxima-se sempre da efetivação por ser pensado em razão das circunstâncias do povo corso e não voltado para uma República ideal, como foram os *Princípios do Direito Político*, adquirindo em toda a sua extensão as características de um programa de ação.

### **3.1 - DO PROJETO DE CONSTITUIÇÃO PARA A CÓRSEGA**

No momento em que Rousseau é convidado a ser o legislador para o povo corso, esse grupo de homens encontrava-se, conforme descrito nos *Princípios do Direito Político* (1973a, p. 62), na situação de desejar apenas o bem, mas com dificuldades de encontrá-lo. É precisamente nesse instante, quando o povo quer o melhor para si, mas não percebe nitidamente o que deve fazer para atingir tal objetivo, que o legislador faz-se necessário. Rousseau, como o legislador conselheiro, irá exercer a difícil tarefa de guiar os corsos para a possibilidade da lei legítima produzida pela vontade geral desse corpo político.

Percebemos que Rousseau se mantém fiel à *escala* de medida, descrita nos *Princípios do Direito Político*, ao aconselhar que se estabeleça o respeito à vontade geral como fundamento da vida política do povo da Córsega. Mas vale lembrar que, embora a reverência à vontade geral seja apresentada como essencial ao Estado republicano, o genebrino não cuida expressamente desse princípio no texto do *Projeto*. Contudo, não parece haver razões para duvidar que ela continuasse sendo uma pedra angular de suas teses. Afinal, se todo Estado legítimo tem de agir em conformidade com a vontade geral, então, o Estado em vias de construção na Córsega deveria também respeitá-la, sob pena de, não o fazendo, afastar-se do caminho da liberdade. Pois o autor genebrês entende que esse povo ainda sadio, com a finalidade de evitar uma eventual perda dos objetivos republicanos, deve "começar pelo princípio, tomando assim certas providências para evitar a degeneração. Vigorosos e saudáveis, os corsos podem dar-se um governo que mantenha o seu vigor e a sua saúde" (Rousseau, 2003a, p. 180).

### 3.1.1 - DAS CONSIDERAÇÕES PREAMBULARES

Preliminarmente, no *Prefácio do Projeto* Rousseau faz algumas observações sobre o povo corso e começa por afirmar que ele está pronto para receber uma legislação, pois está apto a submeter-se a ela. Entretanto, essa característica não é o bastante para assegurar o sucesso da empresa de se formar um Estado onde a liberdade e o bem comum prosperem. Pode ocorrer, como consequência do abuso das instituições políticas, a degeneração do corpo social. Quando se chega a esse nível de degradação, mesmo que se faça todo o esforço para manter o Estado na sua condição original, em verdade, o que se alcança é mantê-lo sob grilhões que, se puderem por algum tempo evitar sua morte, também o impedirão de chegar a seus objetivos iniciais.

Tudo isso deve ser evitado, é o primeiro conselho dado por Rousseau ao povo corso. Mas qual é a causa de tal degeneração, de tal abuso das instituições políticas? A causa desse estado de coisas é o desrespeito à vontade geral do corpo político, como diz Rousseau: "tudo isso se deve à separação indevida de duas coisas inseparáveis, o ente que governa e o que é governado. Na constituição original do governo os dois se confundem, e só se separam quando essa constituição é objeto de abuso" (2003a, p. 179). Logo, cabe ao legislador dar à nação uma forma política que impeça essa separação entre governante e governados, respectivamente, soberano e súditos na linguagem dos *Princípios do direito político*.<sup>38</sup> A fim de constituir uma sociedade bem ordenada, deve-se trabalhar para colocar o povo e o governo num mesmo passo, pois "permanecendo estável, a nação apoia o governo ao levá-lo consigo, e faz com que decline quando ela própria declina. Os dois mantêm sempre a sua adequação recíproca" (2003a, p. 180).

Como última observação vestibular do conselheiro político, Rousseau entende necessário advertir os corsos contra os preconceitos adquiridos de outras nações, os quais os impediam de ver claramente, e que por isso deveriam ser abandonados antes que os conduzissem a contrair os mesmos vícios dessas nações, pois eles levariam, *incontinenti*, à degeneração e à morte do corpo social legítimo.

---

<sup>38</sup> Entendemos que Rousseau usa o termo *governo* no *Projeto* de modo diverso ao utilizado nos *Princípios de Direito Político*. No *Projeto* o termo remete à coletividade dos cidadãos, ao passo que nos *Princípios* o vocábulo refere-se ao poder ou à função executiva, sendo, neste contexto, bem mais restrito: o governo "não é senão o ministro [do soberano] (...) é um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política" (1973a, p. 80).

Rousseau refere-se à Suíça (2003a, p. 193) como exemplo de um povo livre que se deixou contagiar pelas corrupções de Estados estrangeiros e perdeu sua liberdade cívica. Preliminarmente, é válido lembrar que no tempo do genebrino a Suíça ainda era constituída de pequenos Estados confederados ou *Cantões* que formavam a *Confederação Helvética*, entre eles a sua Genebra natal. Isto é, a Suíça à qual o genebrês se refere no texto do *Projeto* ainda não formava um Estado soberano, mas era integrada por várias partes autônomas entre si desde 1291. Para entendermos essa advertência inicial de Rousseau contra os perigos dos vícios dos Estados estrangeiros, iremos analisar o exemplo proposto.

Segundo o cidadão de Genebra (2003a, p. 193), a composição física do território corso lembrava em muito a Confederação Helvética, que também era repleta de montanhas, florestas, rios e pastos. Além disso, no povo suíço já se encontrou muitos dos atributos associados aos cursos, como a equidade, a humanidade, a boa fé. Entretanto, como os suíços viviam sob um clima mais hostil, isso os fazia ainda mais trabalhadores. Isto se dava porque durante metade do ano eles estavam presos pela neve, o que os obrigava a conservar guarnições para o inverno, e a terra rochosa e pouco fértil que lavravam os tornava fisicamente vigorosos.

O trabalho incessante dos suíços era um bem porque lhes tirava o tempo necessário para o cultivo de paixões e vícios, o que contribuía para um maior fortalecimento e liberdade desse povo. Corroborando com isso, a dificuldade para as comunicações, sempre restringidas pela neve, pelo gelo e pelas condições do solo, os mantinha isolados, e cada família na sua cabana bastava a si mesma. E esse isolamento obrigava que cada família praticasse, na sua casa, todos os ofícios forçosos para a sobrevivência. Esse estilo de vida forçava os homens a viver simplesmente com os recursos da terra, mas viviam com fartura, nada mais aspirando. As relações entre os homens não eram manchadas de dependência, mas consistiam de simples relações de amizade e boa-vontade. Esse estado de coisas reforçava o entendimento e a paz entre as famílias numerosas e entre os cidadãos individualmente.

Desse modo, Rousseau afirma que os suíços eram um povo pobre, não passavam dificuldades e se multiplicavam na mais perfeita independência, em uma adesão inabalável com seus pares. Esse povo não ostentava uma vida virtuosa porque, na ausência de vícios, praticar o bem não era um esforço, mas era bom e justo, mesmo sem conhecer o que eram a justiça e a virtude. A vida laboriosa e independente dos

suíços os ligava à sua terra, e eles possuíam dois importantes modos de defendê-la: as decisões tomadas em conjunto e a bravura nas batalhas.

O povo suíço, num primeiro instante, é um exemplo útil para os corsos. Pois se considerarmos uma união permanente entre homens não sujeitos a dominadores, e praticamente desobrigados de obedecer a leis, mas que possuíam vizinhos que se esforçavam sempre para dividi-los, usando todas as artimanhas da astúcia e da política, e que, mesmo assim, permaneceram unidos com uma firmeza inabalável. E, ao mesmo tempo, quando se visualiza a coragem desses grandes homens durante os combates, prontos a vencer ou a morrer, não fazendo distinção entre viver e ser livre, poder-se-á considerar as maravilhas que puderam fazer a fim de defender o seu país e a sua independência, pois a sua simplicidade os tornava quase invencíveis, tanto às armadilhas da astúcia, quanto durante as batalhas. Segundo Rousseau: "Este é o modelo que os corsos devem seguir para retornar à sua situação original" (2003a, p. 194).

Entretanto, esse modelo deixou-se corromper pelos vícios dos Estados estrangeiros, devendo os corsos evitar tal corrupção. Mas como se deu isso? Ora, os suíços foram forçados a defender sua pátria contra os ataques de outras nações, saindo de seu isolamento, passaram a conhecer tais Estados e suas tentações. Esses bravos homens, bem-sucedidos em defender suas terras, colheram um fruto amargo dessas vitórias, pois elas abriram suas fronteiras, e a fama de sua coragem inspirou aos chefes dos Estados vizinhos a ideia de empregá-los como soldados. Esses príncipes estrangeiros, numa artinha política bem engendrada, começaram a financiar o exército que não tinham podido vencer, tornando esses soldados corajosos, que defenderam tão bem a sua liberdade, em opressores de outros povos, por dinheiro.

Ocorreu que esses aguerridos combatentes se tornaram indignos, pois foram contaminados pelo gosto do dinheiro, e isso fez com que se sentissem pobres na sua antiga condição de lavradores. Esse sentimento de pobreza os levou a alimentar um desprezo pela sua situação e a apagar sensivelmente as suas virtudes. Segundo Rousseau, a partir desse momento "os suíços passaram a ser comprados por cinco dinheiros, como os franceses por quatro" (2003a, p. 195).

Associada à corrupção do dinheiro, a Confederação Helvética encontrou também outra causa de degeneração. A introdução do comércio, da indústria e, principalmente, do luxo prendeu os particulares à autoridade pública, por meio dos seus serviços e das suas precisões, fazendo com que dependessem dos governantes muito mais do que na sua situação original. Mas qual é o mal do dinheiro, das manufaturas e



do luxo? Esses bens, por si mesmos, não são bons nem maus, todavia, o mal está nas consequências que eles acarretam para o corpo coletivo. Segundo Rousseau, "a Suíça só se sentiu pobre quando o dinheiro começou a circular, criando no patrimônio das pessoas a mesma desigualdade existente nos recursos. O dinheiro se transformou em um meio importante para a aquisição de bens, não acessível àqueles que nada tinham" (2003a, p. 195). O dinheiro criou a desigualdade material entre os suíços, e a necessidade de bens supérfluos fez aumentar o número de empreendimentos destinados ao exercício de atividades de comércio e de manufaturas.

Ocorreu na Confederação Helvética que tais atividades retiraram um grande número de trabalhadores da agricultura. Isso levou à concentração populacional em áreas mais favoráveis às atividades do comércio, transformando grande parte do território em vazios demográficos, o que leva a um enfraquecimento do país perante possíveis ataques externos. Isso sem falar que o abandono da lavoura conduziu a uma consequente queda na produção de víveres essenciais. Os alimentos, outrora abundantes pelo trabalho das famílias, se tornaram escassos e caros, fazendo-se necessário importá-los, o que deixava o país dependente dos seus vizinhos.

A ociosidade gerada pela riqueza produzida pela vida mercantil levou o povo suíço à corrupção e elevou a quantidade de homens sustentados pelas potências estrangeiras, sem vínculos de sentimento à sua terra natal. Tudo isso fez apagar o amor da pátria no coração de seus cidadãos, substituído pelo amor ao dinheiro. Esse quadro levou a uma degradação da família, ficando grande número de crianças sem o sustento necessário, gerando no seio da sociedade mais indivíduos vagabundos e voltados ao crime. Todos os sentimentos que tornavam esse povo forte foram abandonados, tanto as decisões privadas, quanto as públicas perderam sua força original. Um dia a pequena Confederação Helvética se impunha aos ataques franceses, mas depois de enriquecer com dinheiro e não com seus cidadãos, "ela treme com o mero franzir de sobranceiras de um ministro francês. Eis aí uma grande lição para o povo da Córsega" (2003a, p. 196).

Na concepção de Rousseau, uma sociedade bem ordenada tem de ser o contrário desse quadro, visto que o poder do Estado deve ser fruto da prestação pessoal de cada cidadão ao bem público, um corolário do princípio da alienação total estudado no capítulo anterior. E essa contribuição ao corpo social sempre tende a produzir efeitos mais seguros, pois "o emprego da força humana, (...) sempre alcança seu objetivo público. Não é o que acontece com o dinheiro, que se esvai e se perde em metas

particulares, sendo coletado para um fim e gasto com outro; o povo paga pela sua proteção e esses pagamentos são usados para oprimi-lo" (2003a, p. 182).

Feitas essas observações iniciais, que ainda possuem caráter de *escala*, por serem conselhos úteis a qualquer corpo social, Rousseau passa a discorrer sobre as singularidades da Córsega, dando início ao *Projeto* propriamente dito. Porque agora o genebrino cuidará em dar conselhos voltados à realidade corsa: tem início o *programa* de ação política no qual as respostas ao questionário feito por Rousseau ao Monsieur Buttafoco constituirá a matéria-prima de ação do *legislador conselheiro*.

### 3.2 - DO MODELO ECONÔMICO

O genebrês entende que se é o povo quem deve exibir a grandeza e a força do Estado, é função do legislador cuidar para que esse povo possua sempre os meios bastantes para se manter e, se preciso, multiplicar-se de modo a ocupar o território, garantindo a sua posse, bem como contribuindo para a produção de bens e dos meios de subsistência. Uma Constituição que distribua o povo pelo território levando-o a cultivá-lo por completo deve ser aquela que fomente o hábito e o amor desse povo à vida e aos trabalhos do campo. Como ensina o genebrês: "a primeira e a mais respeitável de todas as artes é a agricultura: poria a forja em segundo lugar, a construção em terceiro e assim por diante" (1995, p. 205). Desse modo, essa nação aprenderia sua razão de ser no trabalho rural e já não desejaria outra vida, nem seria facilmente seduzida pelo luxo e vícios de outros povos da Europa. Os corsos seriam um povo pobre, mas honesto, forte e livre.

No decorrer do *Projeto*, o genebrino se atermá demoradamente em discutir os sistemas econômico e político que julga apropriados para a ilha, como condições da manutenção da independência, isto é, da liberdade do povo da Córsega. Diz Rousseau:

Assim, os princípios que seguem são aqueles que em minha opinião deveriam servir de fundamento para as suas leis: recorrer em toda a medida do possível ao seu país e ao seu povo; cultivar e reagrupar as suas forças; depender exclusivamente delas; não dar mais atenção às potências estrangeiras, agindo como se não existissem (2003a, p. 182).

O *Projeto* de Rousseau, em toda a sua extensão, busca alcançar o fortalecimento da Córsega o mais rápido possível, e para isso enfatiza como meios viáveis a criação e o

enraizamento de costumes nacionais que construam a identidade corsa e a autossuficiência de todas as maneiras disponíveis, especialmente a econômica.

Para o cidadão de Genebra, a Córsega possui um bom tamanho e uma população apta a oferecer "uma razoável expectativa de que possam florescer e deixar a sua marca na Europa, desde que, na Constituição que pensam adotar, caminhem nessa direção" (2003a, p. 180). Entretanto, a fadiga causada pela guerra contra os invasores, a consequente pobreza e o despovoamento, sugerem que se tomem medidas para um imediato fortalecimento da nacionalidade corsa com um sistema econômico que evite o contato exterior.

O isolacionismo é a palavra de ordem para a construção da República corsa, como condição da manutenção da liberdade tão duramente conquistada. Diz o genebrês dirigindo-se aos corsos: "quem melhor do que vocês pode saber tudo o que são capazes de fazer sozinhos? Sem amigos, sem apoio, sem dinheiro, sem exército, escravizados por senhores poderosos, sozinhos conseguiram libertar-se dos seus grilhões" (2003a, p. 181). Tal política de isolacionismo tem como fim proteger os corsos dos vícios das outras nações europeias, sendo extremamente necessária nesse momento de construção da República, pois, como Rousseau havia advertido nos *Princípios do Direito Político*, "o momento em que se forma um Estado, como aquele em que se forma um batalhão, é o instante em que o corpo se mostra menos capaz de resistência e mais fácil de ser destruído" (1973a, p. 71). Como modo de implementar um sistema econômico que não dependa em nada do exterior, Rousseau prevê a agricultura na qual sejam produzidos todos os bens de que os corsos necessitem. Uma vantagem de tal modelo econômico está em dificilmente gerar excedentes suficientes para o comércio, as artes e a indústria, pois essas atividades tendem a destruir as sociedades tradicionais por lhes retirar as virtudes, substituindo-as pelos vícios do luxo e da mera aparência.

Mas apesar de não gerar excedentes, a produção deve bastar para que o povo viva com fartura e sem necessidades. Como diz o genebrino:

Considero todo sistema de comércio como destrutivo da atividade agrícola, e não excetuo nem mesmo o comércio dos produtos da agricultura. Com efeito, para que a lavoura se pudesse sustentar com esse sistema seria necessário que o lucro das vendas fosse dividido igualmente entre o comerciante e o lavrador. O que é impossível, pois como o negócio do primeiro é livre, e o do segundo obrigatório, um sempre se imporá ao outro - relação que, rompendo o

equilíbrio desejável, não poderá dar solidez e permanência ao Estado (2003a, p. 200).

Além da necessidade de se evitar a contaminação pelos vícios de outros povos, o isolacionismo aconselhado à Córsega fazia-se necessário porque a República de Gênova, que ao tempo da confecção do *Projeto* ainda mantinha sob seu poder grandes extensões da ilha, incluindo seu mar territorial, poderia prejudicar, ou mesmo inviabilizar, uma marinha mercante corsa. E nesse momento, a conquista de um controle marítimo pela Córsega seria extremamente dispendioso, porquanto somente seria possível com a ajuda de uma frota militar cuja manutenção provavelmente excederia os eventuais lucros obtidos com o comércio externo.

Diante disso, o estado de guerra, em terra e no mar, se tornaria permanente. Porque, mesmo que os corsos conseguissem obter vantagens nesse comércio, o enriquecimento da ilha apenas a tornaria um alvo ainda mais cobiçado pelas potências europeias e de inveja dos pequenos Estados, e sempre penderia sob sua cabeça a sombra da possibilidade de uma nova escravização. Portanto, estabelecer um modelo econômico tendente a enriquecer a Córsega, num curto ou médio prazo, seria correr para os grilhões e fugir de um projeto republicano, conforme o exemplo suíço já citado.

A importância da independência econômica está em ser esta a matriz da liberdade, pois se um Estado depender economicamente de outro, estará fadado à servidão e de nada adiantará manter "alianças, tratados, acordos de cavalheiros [que] são coisas que podem ligar os fracos aos fortes, mas nunca os fortes aos fracos" (2003a, p. 181). Tais acordos devem ser deixados para aqueles que podem depender apenas de si mesmos ou que não possam cair nas mãos de outrem, o que, naquele momento, não era a realidade da Córsega.

Começaremos agora a analisar as principais disposições do *Projeto* ligadas ao modo de produção agrícola pensado por Rousseau para o povo da Córsega. O genebrino entendia que a vida do homem do campo, voltada para a agricultura, teria o condão de estimular o crescimento populacional, pois aumentaria os meios de vida das pessoas, além de conferir ao povo um caráter e um modo de vida ligados a uma maior taxa de natalidade. Como o cidadão de Genebra nos fala: "Em todos os países os habitantes do campo têm mais filhos do que os da cidade, em parte devido à simplicidade da vida rural, que cria corpos mais saudáveis, em parte devido à severidade das suas condições de trabalho, que impedem a desordem e o vício" (2003a, p. 183). É certo que as condições de vida mais severas aconselhadas teriam a virtude de conferir

maior saúde e vigor ao povo, o que poderia contribuir para esse crescimento populacional.

Outro importante aspecto da vida campesina seria o vínculo que ela cria entre o homem e a terra, o qual é muito mais arraigado do que o liame existente entre o homem da cidade com a sua pátria. Em decorrência disso, temos que a vida no campo faz os homens mais satisfeitos com sua forma de vida, e isso faz deles homens mais pacíficos, instigados por um amor ao país e ligados à sua Constituição.

A defesa do país é outra função à qual a vida de lavrador prepara, pois o cuidar do solo, o semear e o colher a seu tempo, faz com que os homens se tornem pacientes e fortes, qualidades necessárias para se produzir bons soldados. Em regra, recrutar soldados nas cidades é um transtorno porque, de um modo geral, os cidadãos são moles, insolentes e dificilmente aguentam as dificuldades do campo de batalha, por isso são dados à covardia e costumam fugir do inimigo. "A verdadeira formação de um soldado é trabalhar no campo" (Rousseau, 2003a, p. 184).

### **3.3 - DAS FACÇÕES NO SEIO DO ESTADO**

Além do modelo econômico a ser seguido e de suas implicações sociais, o genebrês cuida de outros aspectos do plano político do Estado que se pretende erigir. Entre elas está uma sugestão útil e bastante instrumental que Rousseau faz aos ilhéus sobre os perigos do estabelecimento de facções no corpo do Estado (2003a, p 182), no mesmo sentido que já havia declarado nos *Princípios do Direito Político* (1973a, p. 53). A razão disso ocorre porque as *associações parciais* podem levar as vontades particulares a se sobreporem à vontade geral. Segundo Rousseau, depois de passado algum tempo do perigo que uniu o povo corso, se os cidadãos reunirem-se em grupos particulares, levados por motivos egoísticos ou interesses meramente privados, deixarão o Estado internamente fraco e vulnerável em relação a ataques externos. Nas palavras do professor Michel Debrun:

O raciocínio de Rousseau parece-nos aqui o seguinte. Na medida em que se formam facções dentro do corpo político, os indivíduos, mesmo que não sejam coagidos a participar delas, e mesmo que, dentro delas, possam exprimir livremente seu pensamento, não visam mais — ou só visam indiretamente e num segundo plano — os interesses que lhes são comuns com a totalidade dos membros da comunidade. Em contrapartida, os interesses comuns aos

membros da facção passam, brusca ou insensivelmente, ao primeiro plano. De forma que a decisão global que surge da competição entre as várias facções não pode ser considerada como *uma* vontade — ou como a expressão de uma vontade — mas apenas, na melhor das hipóteses, como um compromisso pacífico entre diferentes vontades, exprimindo, cada uma delas, o ponto de vista de uma facção. A noção de vontade geral perde todo o sentido. (1962, p. 41).

Isto é, as facções, ou grupos particulares, colocam suas vontades, que são parciais, à frente da vontade geral, impedindo a sua manifestação.

Entretentes, de acordo com Rousseau, no Estado corso as divisões seriam manobras utilizadas por seus antigos senhores a fim de "torná-los fracos e dependentes" (2003a, p. 182), mas que surpreendentemente deram um resultado positivo aos ilhéus. Ocorre que tal artimanha, frequentemente utilizada, acabou por criar uma tendência neste povo para a dissensão, o que contribuiu, em grande medida, para o seu amor à liberdade. Pois se foram divididos, foram feitos naturalmente "inquietaos, turbulentos, difíceis de governar, até mesmo pelos seus próprios dirigentes" (Rousseau, 2003a, p. 182). Mas se as facções foram úteis quando a ilha estava sujeita a senhores estrangeiros, devem agora ser evitadas de todo modo porque este é o instante de se tomar boas leis e uma nova Constituição para restaurar a paz social em plena liberdade, tendo sempre em mente a ideia de unidade nacional.

### **3.4 - DA FORMA DE GOVERNO**

Outro importante conselho prático dado pelo cidadão de Genebra ao povo corso é o referente à forma de governo, ou a maneira como o Estado poderá se organizar para bem governar seu povo, sua estrutura operacional ou instrumental. Segundo Rousseau, "embora a forma de governo adotada por um povo dependa muitas vezes mais da sorte do que da sua escolha, há contudo certas qualidades na natureza e no solo de cada país que tornam uma forma de governo mais adequada do que outra; e cada uma delas tem uma força particular que inclina a população a determinada ocupação" (2003a, p. 184). Assim, como já dissemos, a Córsega deverá possuir uma forma de governo adequada à sua realidade concreta, mas derivada dos princípios elencados na obra rousseauísta.

Inicialmente, a forma de governo do Estado corso deve possuir duas características básicas, e a primeira é ser a menos dispendiosa possível, pois se o Estado é pobre, não pode, nem deve sustentar um governo oneroso. Conforme sugere Rousseau, a administração mais barata é aquela que possui uma "linha de comando mais curta, exigindo o menor número de categorias oficiais: de modo geral, é o Estado republicano, e em especial o democrático" (2003a, p. 185). Nesta afirmação podemos perceber como Rousseau, atuando num nível prático, se mantém fiel aos *Princípios do Direito Político* e à tradição republicana, anteriormente estudada.

A segunda particularidade desse governo é que ele deve ser o mais adequado ao modo de produção agrícola. Esse tipo de administração é aquele onde o poder precisa estar uniformemente distribuído em todo o território nacional, sem privilégios regionais, pois isso levaria a uma distribuição desigual da população. O governo que melhor poderia promover essa igualdade de poder entre as várias partes do país, num sistema econômico agrícola, é a democracia. Nesse particular, Rousseau volta a recorrer ao exemplo suíço quando diz:

Na Suíça vê-se uma aplicação bem marcante desses princípios. De modo geral a Suíça é um país pobre e estéril. Seu governo é em tudo republicano. Mas nos cantões mais férteis, tais como os de Berna, Soleure e Friburgo, o governo é aristocrático. Nos mais pobres, onde a lavoura é mais ingrata e exige um esforço mais intenso, o governo é democrático, e só dispõe do que precisa para subsistir na administração mais simples, pois em qualquer outra se esgotaria até perecer (2003a, p. 185).

Em outras palavras, o genebrino entende que o governo mais adequado à Córsega é o Republicano-Democrático, por encerrar as características de ser, ao mesmo tempo, o mais barato de se manter e o mais capaz de conservar uma uniforme distribuição de poder, sem deixar de lado a liberdade e a legitimidade que o Estado republicano possui conforme a escala pré-definida nos *Princípios do Direito Político*.

Entretanto, Rousseau não entende que a República-Democrática deva ser implantada irrefletidamente na ilha, mas é preciso adequar tal modelo para sua realidade, com o fito de alcançar a utilidade do *Projeto* proposto. Como nos diz o genebrino: "É bem verdade que na prática essa forma precisa ser um pouco modificada devido ao tamanho da ilha, já que um governo puramente democrático é mais adequado a uma cidade pequena do que a uma nação" (2003a, p. 186). Não seria viável chamar toda a população da ilha a cada votação como se poderia fazer em uma pequena cidade,

especialmente quando uma das metas do sistema agrícola é justamente o de aumentar o tamanho do povo. Se acaso ocorresse uma delegação da autoridade, a natureza do governo seria transformada em uma aristocracia.

Diante disso, o genebrês concebe um *governo misto* para a ilha. Nesse governo o povo seria reunido parceladamente, ora para votar as leis, agindo portanto como o soberano, ora para escolher os membros do poder executivo, ou os administradores da coisa pública. Sendo que exercício do poder executivo, a mudança dos detentores dos cargos públicos, especialmente aqueles dotados de poder decisório, se daria de tempos em tempos, de maneira constante e previsível.

Essa forma mista de governo, ou da coisa pública, seria duplamente vantajosa. Porque, num primeiro instante, poder-se-ia escolher um pequeno número de cidadãos, dentre os mais aptos e esclarecidos para administrar, e isto daria agilidade e eficiência às decisões executivas. E, em outro momento, faria de todos os participantes do Estado integrantes da autoridade suprema, o que geraria igualdade entre os cidadãos, pois coloca todo o povo no mesmo patamar. Entendemos aqui uma forma de adequação do princípio da vontade geral a uma realidade concreta. Como narra o cidadão de Genebra: "Este é o princípio fundamental da nossa instituição. Façamos com que a população seja mantida em equilíbrio, e só por isso nós a teremos no grau de perfeição que pode alcançar. Se esse princípio é adequado, nossas regras são claras, e nosso trabalho se simplifica de modo espantoso" (2003a, p. 186).

O regime democrático misto para a Córsega, ou a democracia corsa rousseauísta, precisa de instrumentos para se fazer estabelecer. É importante ressaltar que a ilha é pobre e seu povo é forte, mas está ferido por anos de guerra civil. Então é preciso que a nova Constituição aproveite tudo o que for possível daquilo que já esteja construído, mesmo que sejam aparatos erigidos pelo dominador genovês, como as paróquias e jurisdições rurais, criadas pelos inimigos com o intuito de facilitar a cobrança de impostos e a execução de suas ordens. E isto se dá porque é necessário economizar ao máximo, e fazer das armadilhas dos inimigos as próprias forças. Para Rousseau, na República corsa elas poderiam se tornar a exclusiva maneira de se gerar o regime democrático para um povo que não possui os meios de se reunir ao mesmo tempo, num mesmo lugar.

Em consonância com o que dissemos no segundo capítulo, acerca dos dois pactos sociais possíveis, e da tarefa do legislador de guiar o povo para a legitimidade, Rousseau aconselha para a Córsega que



O poder civil é exercido de duas formas; uma legítima, pela autoridade; a outra, abusiva, pelas riquezas. Onde quer que as riquezas dominem, o poder e a autoridade estão geralmente separados, porque como os meios de adquirir riqueza e de alcançar autoridade geralmente não são os mesmos, raramente são empregados pelas mesmas pessoas. Assim, a potência aparente está nas mãos dos ocupantes de cargos importantes, e a potência real nas mãos dos ricos. Em um governo desse tipo, tudo se faz de conformidade com as paixões dos homens, e nada tende à finalidade da instituição (2003a, p. 220).

Portanto, o povo corso deve pautar-se pela liberdade sendo pobre, embora sem padecer de quaisquer carências, colocando sua verdadeira força não nas riquezas, mas em si mesmo. Se a Córsega enriquecer ela cairá novamente nos grilhões e dificilmente sairá deles. Logo, a melhor forma de governo para o povo corso é, sem dúvidas, a de uma República agrária.

### **3.5 - DAS CIDADES E DA CAPITAL**

Outro aspecto interessante das estruturas rurais criadas pelos colonizadores genoveses é a de ser um meio de se conservar o Estado independente das cidades, as quais degeneram os costumes ao criar hábitos que levam aos vícios, conforme descrito no exemplo suíço acima. Passaremos a analisar os conselhos de Rousseau contra os problemas das cidades e os modos de evitá-los, porquanto o estilo de vida urbano é adequado a um sistema econômico que estabelece o comércio, mas é inapropriado ao sistema agrário e isolacionista como o adotado no *Projeto*. Para o genebrino: "seus habitantes [das cidades] ou são lavradores ou são vadios. Ora, a lavoura é sempre melhor praticada por colonos, e não por cidadãos urbanos, e do ócio provêm todos os vícios que até hoje vêm perturbando a Córsega" (2003a, p. 190).

De acordo com Rousseau, devido aos maus hábitos, os cidadãos desenvolveriam uma soberba tola que tiraria o ânimo daqueles que realmente trabalham para o bem do corpo político, os lavradores. Porque, vivendo no ócio e cultivando os vícios dele decorrente, esses habitantes das cidades tendem à depravação e fazem qualquer coisa para poder alimentá-la. Isso os torna fracos e volúveis, porque "foi o vigor das paróquias rurais que fez a revolução, e sua determinação que a sustentou. Delas vem essa coragem inabalável que nada detém" (Rousseau, 2003a, p. 190). Por outro lado, durante a guerra, as cidades se mostraram covardes e coniventes com os

opressores, movidas pelo intuito mesquinho de preservar algumas regalias, no que foram bem instigadas pelos dominadores de Gênova.

Portanto, faz-se necessário garantir, por meio de ações do Estado a serem definidas em lei, que uma população robusta, constituída de lavradores, não sinta inveja nem do conforto das cidades e, muito menos, da vida dos desocupados que por elas perambulam. Nesse sentido, é preciso valorizar o homem do campo, garantindo que sua origem nunca seja motivo de desonra, mas que apenas as leis e as autoridades democraticamente escolhidas lhes sejam superiores. É imprescindível garantir que os lavradores tenham acesso aos cargos públicos, e que recebam para isso toda a educação necessária. Contudo, se as cidades não podem ser extintas, pelo menos, não devem possuir qualquer direito exclusivo, mas, ao contrário, a lei deve assegurar que todas as regiões do país possuam os mesmos direitos, imposições e deveres. No mesmo sentido aplicado no *Projeto*, Rousseau afirma no Emílio sobre as cidades e a vida campesina:

Os homens não são feitos para se amontoarem em formigueiros e sim para serem espalhados pela terra que devem cultivar. Quanto mais se juntam, mais se corrompem. As enfermidades do corpo, bem como os vícios da alma, são a consequência infalível dessa aglomeração excessiva. De todos os animais, o homem é o que menos pode viver em rebanho. Homens juntados como carneiros pereceriam dentro de pouco tempo, o hálito do homem é mortal para seus semelhantes; isso não é menos verdadeiro no sentido próprio do que no figurado. As cidades são os báratros da espécie humana. Ao fim de algumas gerações as raças morrem ou degeneram; é preciso renová-las e é sempre o campo que procede a essa renovação. Mandai, portanto vossos filhos renovarem-se, por assim dizer, a si mesmos, recuperando nos campos o vigor perdido no ar malsão dos lugares demasiado povoados. As mulheres grávidas que se encontram nos campos apressam-se em ir ter seus filhos na cidade: deveriam fazer exatamente o contrário, principalmente as que querem amamentá-los. Teriam menos do que imaginam de que se arrepender; e num lugar mais natural à espécie, os prazeres ligados aos deveres da natureza tirar-lhes-iam, em breve, o pendor pelos que com ela não se relacionam (1995, p. 38).

O genebrês, em razão do modelo econômico que elegeu, entende que, para a Córsega, se as cidades são centros de vícios, as capitais o são de uma maneira exponencialmente maior. Talvez inspirado pelo que o fausto de Paris causava no *Estado do Espetáculo* criado por Luiz XIV, o qual estudamos no primeiro capítulo, o filósofo

afirma que uma capital absorve os bens e virtudes de um povo, fazendo que este povo perca "seus costumes, suas leis, coragem e independência" (2003a, p. 191). Porém, num primeiro momento, poderíamos questionar esse horror às grandes cidades, pois, sendo elas grandes consumidoras dos produtos agrícolas, especialmente de comida, isso não teria o condão de estimular o trabalho do homem do campo? Em verdade não, porque elas operariam como verdadeiras sereias políticas que atrairiam os lavradores com seu belo canto, deliciando seus sentidos para em seguida os devorarem, ora pela atração de exercer uma profissão melhor, ora pela degeneração que os cidadãos já possuem.

Mas a Córsega não terá uma capital? Ficará a administração do país sem uma base física? Apesar do mal que as capitais geralmente representam, o próprio Rousseau reconhece que "é preciso que o governo tenha um centro, um ponto de reunião; seria muito inconveniente que a administração central do país se tornasse errante" (2003a, p. 191). Uma administração nômade somente seria possível se a ilha fosse transformada numa confederação, onde os vários pequenos Estados se alternassem na administração. Mas isso seria extremamente negativo para o povo corso e para o modelo de Estado que o genebrino pretende criar, porque tornaria a administração mais onerosa, faria o povo mais fraco, atrapalharia a instituição de uma identidade nacional e, por fim, resultaria que esses vários Estados ou seriam dominados mais facilmente por outros povos, ou não se reconheceriam como iguais.

Rousseau reconhece que a Córsega, contudo, é bastante grande para precisar de uma capital, de um ponto fixo de administração central. Entretanto, convém que essa capital tenha duas características para bem servir a seu povo: a) que ela enfeixe as competências e as jurisdições do Estado; e, b) que sua capital seja apenas a sede do *governo supremo*, em outras palavras, que seja o local da administração, mas não um grande centro urbano ou uma metrópole, porque é necessário que os ilhéus permaneçam no campo.

Rousseau (2003a, p. 191) escolhe para capital de Diodoro a cidade de *Corte*. As razões dessa indicação são o fato de esta cidade possuir uma localização vantajosa por encontrar-se longe do mar, o que implica numa liberdade da má influência estrangeira, o que colabora para uma manutenção dos costumes locais, de sua simplicidade, honestidade e de suas características particulares. Além disso, essa cidade encontra-se na parte mais alta da Córsega, o que proporcionaria ares sadios com um terreno pouco fértil o quê, naturalmente, impediria um crescimento excessivo. Sem nos esquecermos que esta localização a mantém mais segura de ataques de forças

estrangeiras, o que contribui para a manutenção da independência nacional. E acerca do fausto pernicioso do qual as capitais e grandes cidades geralmente são dotadas, devido ao luxo com que são ornadas, a capital corsa estaria livre, e isto se dá porque os cargos públicos na futura *República de Diodoro* não seriam hereditários, mas de exercício temporário, o que faria com que os seus administradores somente viveriam nela por pouco tempo, o que evitaria que eles empregassem na cidade um "esplendor funesto que faz o brilho e a perdição dos Estados" (2003a, p. 192).

### **3.6 - DAS CASAS NOBRES E DAS CLASSES SOCIAIS**

Os antigos senhores da ilha, os genoveses, muito fizeram para aniquilar a nobreza da terra corsa, a qual serviu como intermediária para o invasor. Para tanto, extinguiram os antigos feudos, assim como os títulos de seus detentores. Essas ações, contudo, foram salutares para o povo corso, pois os libertaram de eventuais senhores compatriotas, sem lhes dar o ocasional trabalho de ter que derramar sangue corso. Afinal, a nobreza local poderia se transformar nos novos tiranos, e todo o esforço para a liberdade dos ilhéus teria sido em vão, pois somente teriam trocado de senhores, permanecendo igualmente escravos. Nesse sentido, o genebrino dá um conselho que bem poderia ser um artigo constitucional: "Todos os feudos, regalias e direitos feudais, doravante abolidos, o serão para sempre, e o Estado reaverá os que subsistam, de forma que em toda a ilha os títulos e direitos senhoriais permanecerão extintos e suprimidos" (2003a, p. 189).

Entretanto, Rousseau reconhece dois tipos de nobreza: uma feudal, ligada à monarquia e baseada em títulos, e outra política, vinculada a uma aristocracia e fundamentada na igualdade de classe. A primeira é individual e hierarquizada, ao passo que a segunda forma um corpo onde todos têm os mesmos direitos e deveres, os quais são do corpo e não de cada componente. A antiga nobreza corsa era do tipo feudal e seus detentores possuíam direitos quase soberanos, o que a faz muito prejudicial ao projeto republicano, pois impede a liberdade do Estado. Como nos conta Rousseau:

Ora, esse tipo de nobreza tem tão pouco a ver com uma república democrática ou mista que não pode sequer participar de uma aristocracia, pois esta contempla somente direitos de classe, não individuais. Além da virtude a democracia não conhece outra nobreza a não ser a liberdade; a aristocracia também não conhece outra nobreza senão a autoridade. Tudo o que é estranho à constituição deve ser

cuidadosamente banido do organismo político. Deixemos pois aos outros Estados os títulos de marquês e de conde, que envilecem os simples cidadãos. A lei fundamental da nossa instituição deve ser a igualdade (2003a, p. 188).

Como a nobreza corsa não tinha ligações com a liberdade do povo e tendia à dominação, mesmo entre seus pares, seu fim é um bem da providência ou do acaso, mas um bem. Num Estado livre todos os aspectos da vida devem ligar os homens à igualdade, inclusive a autoridade pública, cuja finalidade deve ser justamente a sua defesa. Nesse Estado todos são iguais por *direito de nascença*.

Entretanto, é possível, e até desejável, criar distinções entre os cidadãos, com o intuito de se instigar o amor à República. Mas essas diferenças apenas alcançam o status legítimo se forem feitas pelo mérito de cada um. É preciso estimular as virtudes cívicas, premiar os serviços prestados à nação. Contudo, tais honras não podem possuir o caráter de hereditariedade, pois se baseiam em atributos exclusivamente pessoais. Como meio de se efetivar uma diferenciação civil coerente e baseada no mérito, que substituísse eficazmente o antigo modelo feudal, Rousseau pensa (2003a, p. 188) uma divisão bastante instrumental do povo corso, em três classes: a) dos cidadãos, que seriam os indivíduos maiores de vinte anos que, no momento da formação do Estado, ascenderiam diretamente à categoria social mais elevada como prêmio pela bravura por arriscar suas vidas pela liberdade do povo; e, depois desse instante político, os cidadãos seriam os patriotas casados ou viúvos com, no mínimo, dois filhos vivos, casa própria e terra suficiente para o seu sustento e de sua família; b) dos patriotas, que seriam os homens casados donos de um quinhão de terra; e c) dos aspirantes, que seriam todos os nacionais da ilha que ainda não tivessem cumprido os requisitos das outras classes. Cada uma dessas categorias teria seus títulos e privilégios correspondentes.

Vale ressaltar que essa divisão de classes se coaduna com a ideia do modo de produção agrícola, pois procura prender o homem à terra e aumentar a população ao condicionar um número mínimo de filhos como critério para uma mobilidade civil. Ora, o *Projeto* pressupõe que existam terras cultiváveis disponíveis a todos, pela sua própria disposição de preencher os vazios territoriais, donde se pode concluir que há menos homens do que terras. Desse modo, todos poderiam ser pequenos proprietários e contribuir para o engrandecimento do Estado produzindo no campo, ascendendo socialmente pelo seu trabalho e pelos filhos que gerariam para a nação.

Entretanto, como o *conselheiro* que é, Rousseau não dá instrumentos para uma real distribuição da terra, embora não seja omissos nesse particular:

No entanto, ainda há na ilha uma grande extensão de terras, de excelente qualidade e ainda não cultivadas, das quais o governo pode tirar o melhor partido, sem qualquer dificuldade, arrendando-as por alguns anos a quem as cultive ou confiando-as ao trabalho cooperativo das comunidades locais. É preciso ter visto essas terras para avaliar a distribuição que se pode fazer com elas, e com que proveito, mas não tenho dúvida de que com algumas trocas e arranjos de pouca dificuldade será possível conseguir fundos comuns, em cada jurisdição e até mesmo em cada paróquia, que poderão até mesmo aumentar em poucos anos, de acordo com a forma como sejam tratados pela lei da sucessão (2003a, p. 212).

Uma má distribuição, por si mesma, poderia inviabilizar o projeto republicano, porque se houver a concentração de terras em grandes propriedades, mesmo se isso se der nos vazios demográficos, poderá impedir o acesso do povo e a igualdade necessária. Portanto, evitar os latifúndios é uma das mais relevantes tarefas do legislador para a implantação do sistema rousseauísta na Córsega.

### **3.7 - DAS FINANÇAS PÚBLICAS**

O modelo financeiro eleito por Rousseau para sustentar o Estado da Córsega é o da Roma republicana, no qual a receita do Estado era arrecadada em víveres e não em dinheiro. Da mesma forma eram feitos os pagamentos, sendo as obras públicas realizadas pelo trabalho do povo: "Seu tesouro estava em mãos da cidadania" (Rousseau, 2003a, p. 210). O Estado tinha poucas despesas, pois tudo o que precisava vinha da força de seus cidadãos.

Entretanto, o genebrino via como saudáveis os gastos feitos com a coisa pública. Segundo Rousseau:

Considero as finanças como a gordura do organismo político que, ao se acumular em algumas estruturas musculares, sobrecarrega inutilmente o corpo, fazendo com que se torne mais pesado do que robusto. Quero que o Estado seja alimentado de forma mais saudável; que se una com a sua própria substância, transformando-se em fibras, músculos, sem entupir os vasos sanguíneos; que dê vigor e não peso aos membros, e que confira vitalidade ao organismo sem oprimi-lo (2003a, p. 211).

Ou seja, é necessário fazer as riquezas produzidas pelo corpo social circularem promovendo o bem comum. Ainda no tocante à propriedade, um interessante comentário de Rousseau talvez dê a entender que o genebrino poderia ser considerado um precursor do marxismo ao afirmar: "Longe de pretender que o Estado seja pobre, preferiria, ao contrário, que tivesse tudo, e que cada um só tivesse uma parte do patrimônio comum que fosse proporcional aos serviços que presta" (2003a, p. 211). Tais palavras poderiam levar a crer que se trata de um grito contra a propriedade privada, o que seria uma falsa conclusão. Em verdade, como estudamos no segundo capítulo, Rousseau pretende restringir o uso e o gozo dos bens tendo em vista o bem comum, ou uma contenção do modo de utilizar a terra subordinando-o sempre ao bem coletivo. Mais uma vez, como podemos notar, o autor do *Projeto* mantém sempre sua fidelidade aos *Princípios do Direito Político*.

Portanto, a grandeza do patrimônio público significa mais possibilidades de se realizar o bem comum. Isto implica dizer que a propriedade do Estado deve ser tão ampla e relevante quanto possível. Ao passo que a propriedade privada, ou seja, os bens de fruição meramente particulares, deve ter a menor extensão possível e projetar a menor influência possível no corpo coletivo, pois é um perigo, já que seu poder, se mal empregado, tende a corromper os homens. Entretanto, a propriedade privada pode ser um fator importante na criação de um vínculo de amor à pátria, fundamental ao Estado republicano. Pois a propriedade pode levar os homens a desejar compor esse Estado, porque tal corpo político teria o condão de proteger seus bens, munido da força pública. E num mesmo movimento, o corpo social, e, portanto a força coletiva, sairia fortalecida, pois os cidadãos respeitariam as leis que os protegeriam, assim como à sua propriedade, dando forma à uma relação de reciprocidade entre o público e o privado.

Como meio de se conseguir renda para o Estado, Rousseau propõe, num primeiro momento, que se aluguem terras ainda não cultivadas, as quais permaneceriam sempre de propriedade pública. Depois sugere que se siga o modelo dos *cantões protestantes*, isto é, que o Estado cobre da população um dízimo igual ao cobrado pela Igreja. Contudo, ele acaba elegendo um terceiro modo de sustentar o Estado como o melhor de todos, o qual consiste no trabalho pessoal dos cidadãos, no dar de si, onde cada um pode e deve pagar a nação com

seus braços e o seu coração, e não com a bolsa, seja na defesa do país, nas milícias, seja nas obras públicas. Que esse tipo de prestação não perturbe os republicanos! Sei que

a ideia é abominada na França, mas o será também na Suíça? Assim são construídas as estradas, e ninguém se queixa. A aparente comodidade do pagamento em dinheiro só pode seduzir os espíritos superficiais, e é certo que quanto menos intermediários houver entre a necessidade prevista e o serviço prestado, menos este será oneroso (2003a, p. 211).

Esse modelo preza pela isonomia, pois aquele que não possuir terras poderá trabalhar nas obras públicas, contribuindo pessoalmente, como os lavradores, para a construção do bem comum. Tal deve ser, em especial, a situação dos aspirantes, a primeira classe de cidadãos, os mais jovens, geralmente solteiros, sem filhos e terras.

Existe ainda um quarto meio de se obter receitas públicas, a saber, as multas e os confiscos, que por possuírem natureza de penalidades, o genebrino prefere não contar para sustentar um Estado republicano. Ao contrário, Rousseau aconselha a proibição do confisco de bens, salvo a parte do patrimônio que tenha sido fruto de crime ou de atividades ilícitas, a qual deve ser perdida para a coletividade.

Como meio de operacionalizar os pagamentos do Estado, os estipêndios dos ministros e servidores públicos poderiam ser feitos em bens como trigo, vinho, forragem e madeira. No que tange à arrecadação, o genebrino aconselha que em cada subdivisão territorial pode-se subcontratar a arrecadação das receitas governamentais, a qual possui o inconveniente de colocar algumas pessoas acima do *príncipe* e envergonhar os súditos com cobranças vexatórias. Entretanto, Rousseau não vê com bons olhos a função de cobrador de impostos, pois a corrupção desses agentes pode causar um mal extremo ao corpo coletivo. A profissão de São Mateus, ainda no século XVIII, poderia provocar o mesmo sentimento de revolta e traição que causava na Palestina romana do tempo de Cristo. Como fala Rousseau,

Devemos evitar fazer dessa atividade uma profissão, o que teria quase os mesmos inconvenientes da subcontratação. O que torna mais pernicioso um sistema financeiro é o emprego de cobrador de impostos; não se deve admitir a nenhum preço o uso de republicanos pelo Estado. Em vez de fazer da arrecadação pelo governo e da receita pública um negócio lucrativo, é preciso torná-lo ao contrário uma demonstração do mérito e da integridade dos cidadãos (2003a, p. 214).

Diante dos inconvenientes da subcontratação e da profissionalização da cobrança de tributos, o genebrês entende melhor deixar a arrecadação à própria máquina pública, mesmo que ela seja menos eficiente em recolher e fiscalizar. Mas essa



atividade pode ainda ser utilizada com um fim associado ao de arrecadar, ou seja, como meio de expressão do valor e da honestidade dos cidadãos, especialmente dos mais jovens. Essa função, carregada de honradez e seriedade, seria o passo inicial da carreira no serviço público, ou como diz Rousseau, seria "o noviciado dos empregos públicos, e o primeiro passo para chegar aos cargos mais importantes da administração pública" (2003a, p. 215). E isso seria um meio de se garantir que esse primeiro passo seria cumprido a contento, pois somente se chegaria aos outros graus e cargos do governo depois de ter desempenhado com fidelidade a função de arrecadador das finanças públicas.

O cidadão de Genebra propõe a seguinte hierarquia ou graus administrativos para as finanças públicas:

O tesoureiro de cada distrito prestará contas à sua paróquia; o de cada paróquia, à sua jurisdição; o de cada jurisdição à câmara das contas, composta por um certo número de conselheiros e presidida pelo Doge. O tesouro público consistirá assim em grande parte de gêneros e outros produtos, guardados em pequenos armazéns dispersos por todo o país, e em parte também em dinheiro, depositado na caixa geral, depois de pagas as pequenas despesas efetuadas localmente (2012, p. 215).

Mas vale sempre lembrar que, apesar de o modelo preferir a contribuição pessoal, resultado do sistema econômico adotado, paradoxalmente, os cidadãos sempre poderão quitar seus tributos *em dinheiro ou em bens*.

Entretanto, no momento em que os pagamentos em víveres forem superiores ao seu previsto, e os feitos em dinheiro estiverem abaixo do planejado, isto será um indicador de que a agricultura e a população caminham bem, mas que as manufaturas necessárias estão sendo postas de lado. Nesse instante, é recomendável que se reanime essas atividades para evitar que os homens, permanecendo muito isolados e independentes, não se associem de maneira satisfatória com o governo e com seus concidadãos, o que pode representar um perigo à formação do espírito nacional. Essas indústrias são aquelas úteis ao Estado na produção nacional de bens essenciais e não do luxo, como disse Rousseau: "Não precisamos de escultores ou de ourives, mas sim de carpinteiros e ferreiros, tecelões, bons trabalhadores em lã e não bordadeiras ou artesãos que trabalhem o ouro" (2003a, p. 206).

A superação de dinheiro por gêneros e víveres é sempre possível de ser corrigida, mas indica que o modelo adotado está tendo sucesso, ao passo que o

contrário, é digno de temor, e deve-se procurar retificar esse defeito o mais rápido possível, a fim de salvar o Estado. Porque, quando o dinheiro superar os bens, isso significará um aumento excessivo de exportações, o comércio será fácil, o dinheiro atrairá as artes lucrativas e a agricultura perecerá e com ela, a liberdade, a simplicidade e todas as virtudes associadas ao trabalho rústico.

\*\*\*\*\*

Estas são, de um modo geral, as principais sugestões que o genebrino dá ao povo corso para a construção de um Estado republicano. Podemos verificar que Rousseau procura, ao longo do *Projeto*, determinar as bases sobre as quais um legislador que conheça as realidades corsas de perto possa, efetivamente, dar um corpo de leis exequíveis a esse povo. E o se o cidadão de Genebra não o faz, isto se deve ao fato de que ele possui plena consciência da sua função de legislador-conselheiro, o que podemos verificar quando ele reza: "Este é apenas um exemplo, para ilustrar o que proponho, *pois não conheço* suficientemente a região para poder tomar essas decisões" (2003a, p. 189). Diante disso, concluímos que esta *carta de intenções* dirigida aos ilhéus de Diodoro certamente poderia ter sido bastante útil na elaboração de sua *Constituição*, de sua República. Entretanto, o *Projeto* não pôde ver seus termos efetivados, uma vez que a Córsega caiu sob o domínio francês em junho de 1769.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos este trabalho procurando compreender o pensamento republicano tradicional produzido por autores como Cícero, Maquiavel e Montesquieu, para, a partir dele, identificar as ideias republicanas de Rousseau e suas contribuições para a reflexão política. Em seguida, buscamos caracterizar a função do legislador no sistema político principiológico do genebrino, e a possível concretização do trabalho do legislador num conjunto de leis que fixem as bases e instituições de um Estado real.

Verificamos que a tradição republicana possui raízes na Antiguidade clássica, e seu expoente encontra-se na Roma republicana, na forma de organização do poder construída pelo povo romano a partir do fim do seu período monárquico. A experiência romana compõe uma das principais fontes do republicanismo rousseauísta, servindo mesmo de modelo aos seus *Princípios do Direito Político*. Conforme estudamos o povo romano, esse paradigma de todos os povos livres, constatamos que ele não foi capaz de se autogovernar imediatamente após sair da opressão dos Tarquínios, pois ele estava aviltado tanto pela escravidão, quanto pelos trabalhos ignominiosos que lhe foram impostos. A princípio não foi senão uma turba de homens ignorantes que precisou se dirigir e se governar com a maior sabedoria, guiados por homens extraordinários como Numa (Rousseau, 2003, p. 228), para poder se acostumar gradualmente a respirar o ar fresco e belo da liberdade. Porque os espíritos, outrora envilecidos pela servidão, ou antes, embrutecidos pela tirania, precisavam de um tempo para que adquirissem a severidade e constância dos costumes e a excelência da coragem, o quê, por fim, fez dos romanos o mais respeitável dos povos (Rousseau, 1973, p. 225).

A partir daí, a República se manifesta como a coisa pública, a coisa do povo, o bem comum mesclado com a comunidade participativa das decisões do Estado, como sinal da liberdade, o que foi elevado como o princípio do governo. A República, segundo a tradição clássica, refere-se ao que pertence ao povo, ao domínio coletivo ou comum aos cidadãos de determinado corpo social. Essa ideia é tomada por oposição a uma esfera de coisas e assuntos privados, relativos aos interesses de alguns particulares. Contudo, verificamos que o ideal republicano de Rousseau alarga os horizontes

clássicos, conferindo outros atributos à República, o que a tornaria o único Estado legítimo. Daí a relevância do assunto para o estudo da filosofia política.

Em Roma tivemos Cícero como o grande pensador do regime republicano, que o definiu como um Estado livre, no qual a coisa pública possui suas bases no consentimento jurídico e na utilidade comum, conceito que permaneceria quase inalterado durante a história do republicanismo. Para Rousseau, algumas instituições romanas, como a ditadura, são referências de instituições republicanas que possuem como fim proteger e garantir a liberdade política.

No período histórico subsequente, a Idade Média, houve a adoção de um teocentrismo cristão como valor, ou princípio guia, da maioria dos povos que anteriormente constituíam o Império Romano, e para esse axioma político, a salvação das almas era o verdadeiro objetivo da vida humana. Assim, a meta a ser atingida pelo Estado residia sempre na busca do equilíbrio entre os poderes políticos do período, a Igreja e o Império, a religião e o século. O que levou o pensamento republicano, no qual figuravam as noções de liberdade e participação cívica, a ficar adormecido, embora a ideia de bem comum permanecesse sempre em pauta.

Ainda que houvesse o uso do termo República para indicar o conjunto da Igreja e seus fiéis, a *República cristã* em nada representava os ideais republicanos antigos. Ao cristianismo como fé religiosa e ao modelo político que, segundo Rousseau, ela origina, o genebrês lança uma calorosa crítica. Como vimos, segundo ele, os cristãos são péssimos republicanos por colocarem seus corações nas *coisas do alto* e esquecerem ou ignorarem os prazeres e as dores deste mundo, incluído nele o Estado legítimo, sendo assim, portanto, os melhores candidatos à escravidão.

Segundo Dante, o Papa e o Imperador do Sacro Império Romano Germânico eram os dois potentados instituídos por Deus com o *munus* de manter sobre a Terra a paz e a justiça, e com isso estabelecer e zelar pela felicidade dos homens amados por Deus. Entretanto, a tensão gerada pela disputa do poder em nome da vontade da divindade concentrava-o nas elites e impedia a participação popular, assim como qualquer forma de liberdade onde a igualdade civil fosse pressuposta. Nesse ambiente político onde a hierarquização social se dava ou pelo nascimento ou pelas ordens religiosas, situações previamente entendidas como frutos de uma vontade celestial, aos homens cabia a irrestrita obediência e conformação com o projeto salvador de Deus. Não cabia a antiga ideia de liberdade, e qualquer questionamento a esse

modelo social seria apenas um ato de arrogância e orgulho, um pecado de desobediência a Deus e a seus eleitos, o qual deveria ser devidamente corrigido para o bem dos fiéis.

No período histórico posterior, na Renascença e na Idade Moderna, ocorre um retorno aos valores e à cultura do mundo greco-romano. Como parte desse ressurgimento cultural, dá-se o resgate do antigo republicanismo. O termo República se seculariza, e mantém o antigo significado ciceroniano. Um dos principais responsáveis por esse retorno à tradição republicana foi Maquiavel, que tentou atualizá-la para os problemas políticos de seu tempo. Posteriormente, o republicanismo também se inseriu na obra de Montesquieu, na qual são pensadas filosoficamente três formas de governo, a monarquia, a República e o despotismo. De acordo com o barão francês, na República o poder político advém do povo, e o seu princípio é a virtude; na monarquia, o poder procede do rei, e o seu princípio é a honra; contudo, tanto a República quanto a monarquia podem degenerar-se e tornar-se tirânicas, nascendo o despotismo, que é a força arbitrária imposta pelo tirano, tendo o temor como seu princípio (1979, p. 51).

Conforme estudamos, os ideais de liberdade política e de bem comum são as razões de ser do republicanismo tradicional. Rousseau acrescenta-lhe a característica de a legitimidade do Estado ser fruto da obediência à vontade geral. Pettit nos fala que:

O principal componente na liberdade, segundo Rousseau, é o gozo da capacidade de não ser vulnerável à vontade dos outros. O gozo, como ele descreve, da não dependência. Mas a não vulnerabilidade só pode ser garantida para cada um ao abrigo da lei que seja internalizada pelos outros como uma forma legítima e bem-vinda de restrição, não como uma imposição forçada, que haveria de ser sistematicamente resistida e estrategicamente evitada. Como garantir que a lei será internalizada deste modo, e não vai apresentar-se como uma restrição externa? A solução de Rousseau é a de exigir que a lei satisfaça a sua versão de restrição democrática: que seja identificada, sob condições de plena participação, como um assunto da vontade geral (2002, p. 252).

A vontade geral é a única vontade na República rousseauísta que possuiria a prerrogativa da criação das leis, cabendo-lhe a direção suprema daquela vida em comum na qual se inscreveriam os indivíduos. Os mesmos homens que obedecem às leis por sua livre adesão, são os que se tornam cidadãos por sua participação na autoridade soberana. Com a sua vontade concorreriam para a manifestação da vontade geral, participando necessariamente da atividade legislativa e do controle do governo.

Ocorre que a observância à vontade geral é, ao mesmo tempo, o elemento garantidor da liberdade e do bem comum, e essa é a grande contribuição rousseauísta ao republicanismo. Pois quem obedece à vontade geral obedece a si mesmo, e quem faz a própria vontade é sempre livre. A vontade geral não pode desejar nada diverso do bem, e esse bem é coletivo e geral, por um lado, mas também individual, por outro, na medida em que os cidadãos são, igualmente, membros do soberano e súditos do corpo coletivo. Com isso podemos visualizar que o genebrino não foge da tradição, mas complementa seus conceitos, enriquecendo-os com elementos ainda mais capacitados a levar a República a alcançar seus fins.

O ideal republicano de Rousseau não indicaria apenas a existência de uma esfera de bens comuns a certo conjunto de indivíduos, mas também a construção mesma de um povo, suas instituições, regras de convivência e modos de administração e governo, cujas orientações teriam tido início em um momento de instituição ou fundação política, o pacto social. É nesse contexto republicano que surge a necessidade de um legislador como guia da vontade geral para escolhas sábias, para propósitos capazes de conservar os fins de liberdade e bem comum que motivaram a construção do corpo coletivo.

Entendemos que o legislador, ou a função de legislador, está presente em dois momentos da vida do corpo político: no instante de sua formação e durante sua vida política, uma vez já constituído, onde já existe a vontade geral. Então o legislador pode atuar num momento prévio à própria vontade geral, mesmo antes do pacto social que funda o Estado. Nessa hipótese ele será o instituidor, cuja tarefa é guiar essa massa gregária de homens ao pacto legítimo, conforme descrito nos *Princípios do Direito Político*, um dos dois pactos possíveis expostos na obra do genebrino, evitando que ela caia no pacto que pode levar à servidão, de acordo com o narrado no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*.

Para tanto, nos *Princípios do Direito Político* Rousseau cuida da hipótese da passagem do estado de natureza ao estado civil, descrevendo o pacto social legítimo, cuja cláusula única seria a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos e bens, a toda a comunidade. O genebrês caracteriza o homem natural como independente e autônomo, mas que precisa se juntar a outros para unir forças e superar, pela associação, as dificuldades impostas pela natureza. E ao procederem dessa maneira, os indivíduos obrigam-se-iam a um respeito mútuo. O corpo social assim formado teria como critério de relação social o interesse comum, e como fundamento a reciprocidade,

a equanimidade e a utilidade. Essa associação teria o condão de produzir no homem uma mudança irreversível, a qual o impediria de voltar à independência natural, e atribuiria ao interesse comum uma existência real e efetiva.

Nessa primeira fase da vida do Estado, o legislador levaria os homens a contratar um pacto que conduziria o corpo social a uma vida política livre e onde o bem público seria a finalidade. Mas ocorre que, uma vez instituído o Estado e criada a vontade geral, esta nem sempre tem claros os objetos concretos que deve escolher para manter a liberdade cívica, e por isso a *tarefa pedagógica do legislador* permanece sempre presente, expressando-se por meio da lei legítima que instrumentaliza a vontade geral.

Mas por que isso acontece, por que a lei tem toda essa importância na República de Rousseau? Acontece que no estado de natureza o homem satisfazia suas necessidades de modo imediato e, no estado civil, ele apenas obteria satisfação pela via de algum tipo de mediação. E com a mediação, o indivíduo desenvolve a racionalidade, a linguagem e a consciência. No entanto, a mediação eliminaria a transparência natural e introduziria o conflito no meio social. O interesse comum precisaria de uma forma de expressão geral que conciliasse os conflitos, o que ocorreria por meio da lei elaborada pela vontade geral. Na República, o mediador entre a realidade e a vontade geral seria o legislador.

Ora, Rousseau entende que a vontade geral seria sempre certa, mas o julgamento que a dirige nem sempre é esclarecido, cabendo ao legislador elucidá-lo. Para tanto, ele necessitaria dispor de todas as informações sobre o corpo político e, também, precisaria agir de forma desinteressada. Como criador ou declarador da lei, o legislador deve estar acima dos conflitos, para buscar sempre o bem desse corpo social, pois não seria benéfica, e nem possível, a existência de uma associação se a desvantagem dos conflitos superasse a sua conveniência. O legislador que cria a máquina política elabora igualmente as condições de todo o movimento seguinte, ou seja, quem estabelece uma República pela instituição de suas leis escritas e não escritas, delimita o traçado possível de sua história. O legislador é aquele que, na República, tem o papel de explicitar como os particulares devem agir, sendo essa ação sempre pautada pela liberdade cívica baseada na lei e na participação na coisa pública.

O legislador, contudo, não seria apenas o redator das leis, o que se pode chamar de *função legislativa*. Mas ele se encontraria num momento anterior às funções de legislar e executar as leis. O legislador é responsável, acima de tudo, pelas leis não

escritas, isto é, pela construção dos bons costumes republicanos. Tais leis conservam o povo dentro das finalidades de sua instituição e substituem insensivelmente a força do hábito ao poder da autoridade. Essas leis são os usos e os costumes e, em especial, a opinião pública, de que depende o êxito de toda a legislação, pois seriam expressões da realidade do interesse comum, das quais a lei escrita representaria apenas um resultado tangível.

Por essa razão, toda vez que a máquina pública sofrer uma mudança legítima e voltada ao bem comum em atendimento ao que deseja a vontade geral, poder-se-ia colocar a função do legislador como o agente dessa transformação. Todo artifício do pacto social e da máquina política teria como objetivo colocar a lei acima daqueles que a obedecem como súditos e que a geram como cidadãos. A lei deve ser a pedra de toque do desenvolvimento histórico de uma associação, devendo estar acima dos conflitos e conferir o mesmo valor à opinião de todos os membros do corpo político.

Na sua ação, o legislador rousseuista seria o guia da liberdade e da legitimidade, mas ele não pode tratar apenas de uma moral pura, mas deve levar em conta as exigências do real empírico. Afinal, os homens vivem no mundo das coisas e não se pode fazer leis boas e úteis sem se considerar a realidade imanente dos povos. A conservação da República depende da fixação da vontade geral e da definição concreta do bem comum. O próprio Rousseau, como *legislador conselheiro* para a Córsega, antes de realizar essa tarefa, e como condição necessária, pediu um estudo detalhado desse Estado para poder sugerir medidas que levassem os corsos a alcançar a felicidade coletiva pela liberdade.

Por isso, imaginamos imprescindível, a um trabalho que pretende analisar o republicanismo e a função do legislador rousseuistas, o estudo do *Projeto de Constituição para a Córsega*, no qual o genebrês faz a transposição da teoria pura para um texto que pretende instrumentalizar os princípios de sua obra. Uma vez conhecidas as realidades da Córsega, por meio das informações fornecidas pelo senhor Matthieu Buttafoco, o cidadão de Genebra redige um plano destinado a fazer sugestões, ou dar conselhos de como se elaborar uma Constituição republicana para os bravos habitantes da ilha de Diodoro.

Rousseau não se atreve a mandar um texto normativo pronto. Ele procede assim não apenas por conhecer insuficientemente os detalhes da ilha e dos seus habitantes para poder legislar com precisão, como declara no corpo do *Projeto*, mas, sobretudo, porque não se trata de alijar os próprios cidadãos da determinação das



condições de sua associação. Então, Rousseau escreve uma *carta de intenções* na qual procura adaptar os valores republicanos dos seus *Princípios do Direito Político* àquilo que conhece da realidade corsa. Elaborando um texto que transita entre a teoria e a prática, Rousseau dá as diretrizes para que os próprios corsos legissem em conformidade com os ideais republicanos vindos da Antiguidade clássica, acrescidos de suas singulares contribuições.

Se fossem bem sucedidos, os habitantes da ilha poderiam chegar ao bem de todos, à liberdade e à igualdade verificáveis tanto num nível formal, diante das leis, quanto, e principalmente, num plano material, socialmente visível. Os conselhos políticos dados ao povo corso, de um modo geral, tratam dos assuntos que Rousseau entende mais relevantes para a elaboração de sua futura Constituição, a saber: a) *do modelo econômico*; b) *das facções no seio do estado*; c) *da forma de governo*; d) *das cidades e da capital*; e) *das casas nobres e das classes sociais*; f) *das finanças públicas*. Tais recomendações visam levar esse povo nobre e forte a manter e fortalecer sua liberdade, seu caráter nacional, trabalhando sempre para o bem do corpo social que é, inafastavelmente, o bem de todos e o bem de cada um.

Reunimos a República e a função do legislador rousseauístas num trabalho único porque os compreendemos indissociáveis. Os dois elementos da filosofia do genebrês ficariam incompletos, ou mesmo incompreensíveis, se estudados isoladamente dentro do contexto de sua obra. Concluimos que o corpo coletivo republicano é o Estado livre e legítimo, e que o legislador é o indivíduo cujos sábios conselhos orientam o povo rumo à liberdade cívica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1992.

ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 256-310. (Col. Os pensadores).

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Vêndome: Quadrige/PUF 1992.

AQUINO, Santo Tomás de. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1995.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 141-251. (Col. Os pensadores).

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. República dos antigos, república dos modernos. *Revista USP*, São Paulo, n. 59, p. 36-45, set./nov. 2003.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Brasília: UnB, 2000.

\_\_\_\_\_. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1998.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

CHARTIER, Roger. *História da vida privada vol. 3: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CÍCERO. *Da República*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 137-180. (Col. Os pensadores).

DEBRUN, Michel. *Algumas observações sobre a noção de vontade geral no Contrato Social*. In: Estudos em homenagem a Jean-Jacques Rousseau: 200 anos do Contrato Social. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, p. 39-58, 1962.

FONSECA JR., Gelson (Org.). Prefácio. In: *Rousseau e as relações internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial, p. IX-XLIV, 2003.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et Politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.

HAMLIN, David Walter. *Uma história da filosofia ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

HUTTER, Lucy Maffei. Córsega: uma tentativa de análise. *Revista Brasileira de História*, v. 2, n. 3, p. 45-78, mar. 1982.

MACHADO, Lourival Gomes. Notas de comentários. In: *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 21-151. (Col. Os pensadores).

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UnB, 1994.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 1-114. (Col. Os pensadores).

MARINELA, Fernanda. *Direito administrativo*. Salvador: Juspodium, 2006.

MARUYAMA, Natalia. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001.

\_\_\_\_\_. *A moral e a filosofia política de C.-A. Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2005.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. *Opinião pública e legitimidade*. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 14, n. 4, p. 689-704, 2004.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, barão de la Brède e de. *O espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os pensadores)

MOSCATELI, Renato. *A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau*. *Revista Princípios*, Natal, v. 15, n. 24, jul./dez., p. 59-79, 2008.

\_\_\_\_\_. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: História e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *O Contrato Social: entre a escala e o programa*. *Discurso*, São Paulo, n. 17, p. 119-129, 1988.

\_\_\_\_\_. O legislador e o escritor político: duas formas de aproximação da opinião pública em Rousseau. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 96, p. 94-103, dez. 1997.

PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Sousa. São Paulo: Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 207-326. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1973(a). p. 21-151. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

\_\_\_\_\_. Lettre à Monsieur Buttafoco, de 15/10/1764. In: VAUGHAN, C. E. (ed.). *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915. v. 2. p. 273-274.

\_\_\_\_\_. Considerações sobre o governo da Polônia. In: *Rousseau e as relações internacionais*. Trad. Sérgio Bath. Prefácio de Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003. p. 221-316.

\_\_\_\_\_. Projeto de Constituição para a Córsega. In: *Rousseau e as relações internacionais*. Trad. Sérgio Bath. Prefácio de Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003(a). p. 177-220.

\_\_\_\_\_. Sobre o Contrato Social (primeira versão) ou Ensaio sobre a forma da República conhecido como Manuscrito de Genebra (1761). In: *Rousseau e as relações internacionais*. Trad. Sérgio Bath. Prefácio de Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003(b). p. 111-176.

\_\_\_\_\_. Tratado sobre a economia política. In: *Rousseau e as relações internacionais*. Trad. Sérgio Bath. Prefácio de Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003(c). p. 1-44.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

SHENNAN, J. H. *Lancaster pamphlets Louis XIV*. Londres: Routledge, 2005.

VENOSA, Silvio de Salvo. *Introdução ao estudo do direito*. São Paulo: Atlas, 2009.

VEYNE, Paul. *História da vida privada vol. 1: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.