

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
MESTRADO ACADÊMICO

Ruan Cláudio da Silva Rosa



A MONARQUIA ABSOLUTISTA EM XEQUE:
a soberania no pensamento de Rousseau e
as críticas aos poderes ilegítimos

SÃO LUÍS/MA

2018

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Rosa, Ruan Cláudio da Silva.

A Monarquia Absolutista em xeque: a soberania no pensamento de Rousseau e a crítica aos poderes ilegítimos / Ruan Cláudio da Silva Rosa. - 2018.

140 p.

Orientador(a): Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

1. Contrato Social. 2. Legitimidade. 3. Rousseau. 4. Soberania. I. Oliveira, Maria Izabel Barboza de Moraes.
II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
MESTRADO ACADÊMICO

RUAN CLÁUDIO DA SILVA ROSA

**A MONARQUIA ABSOLUTISTA EM XEQUE: a soberania no pensamento de Rousseau e
as críticas aos poderes ilegítimos**

SÃO LUÍS/MA

2018

RUAN CLÁUDIO DA SILVA ROSA

A MONARQUIA ABSOLUTISTA EM XEQUE: a soberania no pensamento de Rousseau e
as críticas aos poderes ilegítimos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
História Social, da Universidade Federal do Maranhão como
requisito final para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Mariza Izabel Barboza de Moraes
Oliveira.

São Luís /MA

2018

RUAN CLÁUDIO DA SILVA ROSA

A MONARQUIA ABSOLUTISTA EM XEQUE: a soberania no pensamento de Rousseau e
as críticas aos poderes ilegítimos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
História Social, da Universidade Federal do Maranhão como
requisito final para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Mariza Izabel Barboza de Moraes
Oliveira.

São Luís, 24 de setembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira – DEHIS/UFMA
(Orientadora)

Prof. Dr. Alírio Carvalho Cardoso – DEHIS/UFMA

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha – DEFIL/UFMA

A todos aqueles que insistem em continuar acreditando na possibilidade de se construir um mundo melhor. A todas as “rosas vermelhas”. Dedico (*in memoriam*) a meu pai, Cláudio da Silva Rosa Neto, e faço de suas palavras as minhas: “rosas vermelhas são pessoas sinceras, honestas, simpáticas, amorosas, verdadeiras, abençoadas pelo Senhor Jesus que é o rei dos reis.”

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus pela oportunidade de ter experimentado momentos tão inesquecíveis e intensos ao lado das pessoas que amo. Tanto os bons momentos quanto os dias difíceis serviram para que em cada situação eu pudesse refletir e dar mais valor ao que chamamos de vida e existência.

Cada pessoa tem uma trajetória de vida particular e, sendo assim, muitas vezes, não temos como ter ideia das batalhas e barreiras que cada um teve que superar na caminhada da vida. Passei a admirar ainda mais a força que certas pessoas têm, como a minha querida mãe.

Como sempre me achei melhor com as palavras escritas, aproveitei a oportunidade para abrir o coração e deixar registrado aqui um pouco daquilo que, às vezes, não consigo expressar com o uso da fala. Contudo, acredito que com a forma de agir talvez eu consiga externalizar pelo menos um pouco do carinho e gratidão que tenho por todos aqueles que aqui serão citados.

Apesar de ser formado em História, começo agradecendo aos amigos do curso de geografia da UFMA, os integrantes do chamado “geocopos”. De tanto andar com vocês cheguei até passar por situações na qual fui denominado como aluno da geografia. Um abraço em todos vocês, especialmente em Deivid Moraes e Thiers Fabrício.

Aos amigos da graduação e do mestrado em História. Digo que os debates, principalmente os mais calorosos, que vieram a ocorrer, seja na sala ou num ambiente externo, ajudaram a construir a cultura da reflexão, influenciando assim, não somente minhas pesquisas, mas as ações do dia-a-dia. Leonardo Lago e Camila Soares, obrigado pela amizade e companheirismo desde os tempos de graduação.

Agradeço todos os professores do PPGHIS/UFMA, em especial a minha orientadora Prof^a. Dra Maria Izabel e ao Prof. Dr. Marcus Baccega. Devo também lembrar que as conversas com Rafael Henrique, amigo historiador e leitor de Rousseau, foram sempre importantes para repensar a prática da escrita.

Aos companheiros de trabalho no IBGE, obrigado pela boa convivência, pois se não fosse o bom ambiente, as oito horas diárias de serviço teriam dificultado muito mais o término da dissertação e da realização de alguns sonhos. Sou especialmente grato à Márcia Furtado, coordenadora das pesquisas do setor em que atuo (SNIPC/SINAPI), pela confiança e todo apoio dado para que eu terminasse o mestrado, e a Thaianne, pelo forte laço de amizade construído,

sua alegria contagiante e a energia que sinto ao estar ao teu lado foi importante em inúmeros episódios.

Aos amigos do Handebol (principalmente do time da UFMA, do clube AUDAX e do Projeto camisa 12), saibam que a vontade de continuar jogando e estar com vocês dentro de quadra foi um fator que também me incentivou a tentar o mestrado, pois com a matrícula continuei tendo a possibilidade de jogar os campeonatos universitários. Devo minhas reverências a cada um com quem tive o prazer de compartilhar os momentos de treinos e competições, e, particularmente, sou grato àqueles que se tornaram amigos mais próximos, como Yago Galvão, Fabrício Moraes, Alisson Mina e Érica.

Não poderia deixar de agradecer aos amigos do NEPS (Núcleo de Estudo do Pensamento Socialista), em especial ao prof. Ms. Marcelo Araújo. Ao prof. Dr. Luciano Façanha e todos os genebrinos integrantes do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau (GEPI/ROUSSEAU).

Obrigado a toda minha família. Em especial a tia Morena e aos primos Allan Madson, Byanca Sâmara e Claudécir. Vocês, literalmente, continuam sendo os integrantes da minha segunda casa, e sempre serão os meus primos-irmãos, assim como Raderi Luís e Otto Mauro.

À minha irmã, Taynan Dulce, digo que aprendi lendo e, principalmente, vivenciando que a distância, às vezes, pode aproximar. Sinto muita saudade de você e te admiro demais por ter a coragem, que, talvez, eu não teria de ter ido estudar longe dos amigos e da família.

À minha mãe, Maria Cleudes, digo que a união, amor e carinho que você transmite a mim e a minha irmã é muito gratificante, tenha certeza que todo esse sentimento materno tem tido uma grande importância, principalmente nos últimos anos, e será ainda mais importante agora com a recente perda da nossa “rosa vermelha”, meu pai, Cláudio da Silva Rosa Neto.

Terminarei esses agradecimentos justamente falando de você meu pai, talvez a pessoa mais emotiva que eu conheci. Serei eternamente grato por ter realizado vários sonhos ao seu lado. Através da sua pessoa eu fui inserido no mundo do esporte e aprendi inúmeras lições que levarei para toda a vida. No futebol eu tive o prazer de jogar ao seu lado e ganhar alguns títulos, momento este no qual, abraçados, nos sentíamos verdadeiros heróis, e, assim, direcionado por você, eu pude aprender que não somente o xadrez, como afirmara o enxadrista Siegbert Tarrasch, em uma conhecida frase, mas o esporte em geral, “assim como o amor e a música, tem o dom de fazer as pessoas felizes.”

Ao estudar Rousseau aprendi muito com os paradoxos, e percebi que, na verdade, cada pessoa tem seu jeito de amar. Você sempre foi muito emotivo e intenso, já eu, apesar de não

conseguir segurar a emoção em algumas situações, era bem mais retraído. Aprendi que não devo tentar segurar tanto aquilo que bate em meu peito e, de certa forma, sinto uma calma por termos estado mais próximos nos últimos tempos. Com isso, tive a felicidade de ouvir de você algumas vezes algo como: “meu filho, apesar do teu jeito você é o que mais me entende.”

Realmente, eu estava naquela fase em que ouvia com carinho as músicas que você tanto gostava (agora mais do que nunca). Como uma pessoa que só queria um motivo para fazer festa, você, curiosamente, se foi no período que mais reflete animação na nossa ilha (copa do mundo e São João). Parece que o céu se alegrou e os foguetes que você tanto tocava vieram nesse momento para lembrar que a vida continua e a tristeza deveria ser momentânea, pois agora você estará a cada ano marcando presença junto com o período junino. A vida realmente é como a brincadeira de bumba-boi, tem o batizado e a morte, tem as toadas da chegada e da despedida. Tenha certeza que todo ano quando eu estiver acompanhando o boi de Maracanã sempre vai ter aquela toada do saudoso mestre Humberto que me fará lembrar de você e sentir a sua presença.

Termo sabendo que, assim como foi na monografia, você provavelmente não se faria presente na minha apresentação, pois acostumado a torcer e comemorar do seu jeito, o ambiente acadêmico iria ser pequeno para tanta energia e emoção. Lágrimas, assobios, foguetes, palmas e cerveja, você estaria comemorando em nossa casa, do seu jeito, com os olhos marejados, assim como eu estou ao terminar essas linhas e provavelmente estarei ao término da minha apresentação.

Te amo pai, “o meu sangue ferve por você”.

Os historiadores não fazem, nem guiam a história. Sua participação geralmente é tão pequena que chega a ser quase nula. Mas, se não aprendessem nada com a história, suas atividades não passariam de um floreio cultural ou de um passatempo agradável, e seriam igualmente inócuas nesses tempos conturbados.

Eric Williams

RESUMO

Nesta pesquisa, pretendemos destacar a singularidade da concepção de soberania desenvolvida por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) em sua obra *O Contrato Social*, publicada em 1762, e, assim, compreender a forma tal qual o autor iria se inserir no debate intelectual da época referente à questão da soberania. Utilizaremos como fontes outras obras de Rousseau, principalmente o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, pois entendemos que para uma melhor compreensão do *Contrato Social* surge como necessidade repensar as relações entre essas duas obras. O recorte da pesquisa centra-se mais diretamente na análise dos livros I e II da obra *O Contrato Social*, haja vista que esse é o trecho da obra que aborda diretamente as questões ligadas aos fundamentos do pacto social e da soberania. Para interpretar o texto rousseauiano, utilizaremos como aporte teórico algumas concepções ligadas ao materialismo histórico dialético. Recorreremos, também, ao arcabouço teórico-metodológico denominado contextualismo linguístico ou radical, método difundido pelo historiador inglês Quentin Skinner, que tem como ponto central a necessidade de se inserir o texto estudado ao contexto sócio-histórico e intelectual no qual foi desenvolvido. Para tanto, buscaremos analisar o seu contexto histórico, a formação do autor, e os principais conceitos referentes à sua teoria política. Por meio da intertextualidade, pretendemos refletir sobre como seu texto se insere em relação aos pensadores políticos do seu tempo, e assim refletir se a obra serve como resposta ou refutação para algumas questões do período. Neste ponto, adentraremos na questão das possíveis leituras da obra *O Contrato Social*, arriscando-nos a pensar um aspecto bastante criticado do modelo desenvolvido por Quentin Skinner, que consiste na necessidade de se pensar a intenção do autor por trás da escrita da obra analisada.

Palavras-chave: Rousseau; *Contrato Social*; Soberania; Legitimidade.

ABSTRACT

In this research, we intend to point out the singularity of the sovereignty's conception developed by Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) in his work from *Social Contract*, published in 1762, and thus understand the way in which the author would go insert himself into the intellectual debate of the time concerning the sovereignty's issue. We will use as sources other works from Rousseau, especially the discourse about the origin and foundation of Inequality among men, since, we understand that for a better comprehension about *Social Contract* emerges as need to rethink relations between these two works. The research's clipping concentrates more directly on the analysis about book I and II from the work *Social Contract*, since, this is the passage of this work that directly addresses the issues related to the foundations of the social pact and sovereignty. Interpreting the rousseauian text, we will use as theoretical input some conceptions connected to the historical and dialectical materialism and also we will consult the theoretical -methodological framework named linguistic or radical contextualism, method disseminated by the English historian Quentin Skinner, which has as a central point the need to insert the studied text to the socio-historical and intellectual context in which it was developed. For this purpose, we seek to analyze its historical context, author formation, and the main concepts regarding to his political theory. Through intertextuality, we intend to reflect about how his text insert itself in relation to the political thinkers of his time, and thus reflect if the work serves as an answer or refutation to some questions of that period. At this point, we move into the question of possible readings of *Social Contract* work, taking a risk about thinking a very criticized aspect of the developed model by Quentin Skinner which consists of the need to think the author's purpose behind the writing of the analyzed work.

Key-words: Rousseau; *Social Contract*; Sovereignty, Legitimacy.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: a História Intelectual em questão	13
1 JEAN-JACQUES ROUSSEAU E O SÉCULO DAS LUZES	32
1.1 O Antigo Regime francês	32
1.2 Os espelhos da razão: as luzes no século XVIII	41
1.3 Os caminhos de Rousseau: de Genebra a Paris	48
1.4 Sobre a história conceitual: observações acerca da soberania	60
2 AS REGRAS DO JOGO: Jean-Jacques Rousseau e o legado do direito natural	64
2.1 O segundo <i>Discurso</i>: o estado de natureza em perspectiva	65
2.2 Do segundo <i>Discurso</i> ao <i>Contrato Social</i>: Rousseau e a política de seu tempo	81
2.3 As leituras políticas: um diálogo com a tradição do direito natural	90
3 O <i>CONTRATO SOCIAL</i>: Jean-Jacques Rousseau e a questão da legitimidade	99
3.1 A vontade geral em ação: os fundamentos do pacto e da soberania no <i>Contrato Social</i>	100
3.2 Os caracteres da soberania	109
3.3 Da teoria à prática: a revolução no tabuleiro das ideias	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS: um final de peões	128
REFERÊNCIAS	134

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: a História Intelectual em questão

O interesse pelo estudo ligado ao universo da História Intelectual surgiu ainda na época da graduação em História, através do contato com dois grupos de estudo: Poderes e Instituições, Mundos do Trabalho e Ideias Políticas (POLIMT/UFMA) e o Núcleo de Estudos do Pensamento Socialista (NEPS/UFMA). Neste período demos início à pesquisa de iniciação científica (PIBIC), intitulada *A soberania no pensamento de Bossuet, Antônio Vieira e Rousseau*, inserida no projeto de pesquisa *O poder soberano nos discursos de Bossuet, Bodin, Hobbes, Rousseau, Luís XIV e Antônio Vieira*, sob orientação da Prof^ª. Dra. Maria Izabel Barboza de Morais Oliveira. Apresentamos como trabalho de conclusão de curso, no ano de 2015, a monografia denominada *O Contrato Social: a soberania no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. Após o início das atividades referentes ao Programa de Pós-Graduação em História Social da UFMA (PPGHIS/UFMA) em 2016, passamos a participar das atividades do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau (GEPI-ROUSSEAU/UFMA), fato este que muito tem ajudado para o aprofundamento sobre a construção do pensamento do autor estudado e o enriquecimento da nossa pesquisa.

O diálogo entre os autores estudados no projeto de pesquisa (PIBIC) nos permitiu ter uma melhor compreensão do debate político referente ao processo histórico de construção do Estado moderno. Apesar das diferenças na historicidade de cada autor, eles escreveram sobre algumas temáticas em comum, como é o caso da reflexão sobre a natureza do poder soberano e as formas de governo.

No pensamento dos teóricos, teólogos e juristas da época moderna, como os autores citados acima, predominava a ideia de soberania como um poder centralizado, “embora inicialmente derivado num indivíduo ou numa assembleia” (BAUMER, 1977, p. 119). Esta ideia de soberania era fundamental entre os defensores do absolutismo, como, também, os de outras formas de governo. Os defensores do absolutismo, como o teólogo político francês Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), o jurista e filósofo político francês Jean Bodin (1530-1596), o filósofo político inglês Thomas Hobbes (1588-1679), o monarca francês Luís XIV (1638-1715) e o teólogo político português Antônio Vieira (1608-1697), assim como um crítico do absolutismo monárquico, o filósofo político suíço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), concebiam a soberania como poder supremo, o qual não reconhece nenhum poder igual ou maior aqui na terra.

Na concepção dos pensadores políticos da época moderna, a soberania era um poder absoluto, no sentido de a autoridade ser indivisível. A principal marca da soberania absoluta consistia em fazer as leis.

Destarte, para compreendermos os fundamentos do debate acerca da concepção de soberania através do recorte do nosso estudo, desenvolveremos uma análise sobre a questão soberana no interior da teoria contratualista rousseauiana, utilizando principalmente como fonte a obra o *Contrato Social ou princípios do Direito Político*, texto concebido em 1762.

Um ponto que surgiu como um desafio, mas que por outro lado pode ajudar a enriquecer a pesquisa, foi a grande dificuldade de encontrar textos de historiadores de formação sobre a figura de Jean-Jacques Rousseau. Isto fica perceptível nas nossas referências, já que grande parte dos comentadores utilizados advém do campo da filosofia. Sendo este filósofo um autor bastante conhecido, estudado em diversas áreas, confessamos que sentimos falta de mais estudos desenvolvidos no campo da História. Porém, nos anima o fato de podermos estar caminhando para ajudar com a nossa pesquisa a preencher esta lacuna, e, assim, apresentarmos um estudo baseado na perspectiva de um historiador.

Certamente que essas barreiras entre algumas áreas como a Filosofia e a História tendem a diminuir gradativamente com as pesquisas de caráter interdisciplinar e com o diálogo cada vez mais necessário entre essas áreas do conhecimento. Contudo, ainda assim, acreditamos que os historiadores podem contribuir muito mais no universo da escrita da História Intelectual. Não raro, nosso texto tem como pretensão tentar ocupar um lugar neste espaço de difusão de conhecimento sobre o entrelaçamento entre a Filosofia e a História.

Para desenvolver o nosso estudo, buscamos promover um diálogo entre as contribuições do materialismo histórico dialético com o contextualismo linguístico, método desenvolvido pelos historiadores da Universidade de Cambridge. Abordaremos durante essa introdução algumas questões do campo teórico e metodológico, porém, antes disso, devemos deixar claro que acreditamos que o método contextualista explicitado e aplicado pelo historiador inglês Quentin Skinner, apesar dos seus limites, pode nos proporcionar bons resultados, principalmente através do diálogo com o materialismo histórico dialético.

Nesse ponto, será perceptível ao longo do texto que não abandonaremos o olhar desenvolvido por Quentin Skinner sobre a necessidade de o pesquisador se preocupar com a intenção do autor por trás da obra estudada. Entretanto, apesar de acharmos importante buscar as intenções do autor, e, assim, tentar compreender a reação que o mesmo buscava com a sua obra, não tentaremos nos preocupar de maneira demasiada com estas questões, haja vista a dificuldade em se fazer certas afirmações sobre Rousseau. Contudo, não deixamos de apresentar

nosso olhar sobre as intenções de Rousseau, a partir do diálogo com os pontos de vistas e leituras de alguns de seus comentadores.

Sobre a reflexão acima exposta, pensamos que o materialismo dialético nos tem fornecido questionamentos importantes para repensarmos os limites e as contribuições do uso do contextualismo linguístico. De maneira mais direta surge aqui uma preocupação, pois a nossa pesquisa se encontra vinculada a um Programa de Pós-Graduação em História e, atualmente, cremos que seja claro para os historiadores que a História deve ser entendida sob um prisma processual.

Dito isso, se a intenção do autor não se efetiva como um processo histórico, pois de fato a ideia do autor e suas intenções por trás do texto são (re)apropriadas de formas livres pelos agentes históricos, deveria ser a busca da intenção do autor um problema a ser perseguido pelo pesquisador ligado a área da História?

Tal questão, sem dúvidas, é um ponto interessante a se pensar, e, apesar de concordamos que o mais interessante para o historiador talvez seja tentar captar o desenrolar daquilo que se efetivou como processo no decorrer da história, ainda assim, cremos que a busca de possíveis intenções pode nos fornecer elementos importantes para entender um dado autor e uma época. Neste sentido, ver-se-á no decorrer desta pesquisa que, ao nos preocuparmos com as possíveis intenções de um determinado escritor, não foi nossa intenção enquadrá-lo em uma moldura. Ao contrário disto, a nossa preocupação foi tentar perceber e refletir os motivos, intenções e ideias que dado autor poderia ter tido naquela época, haja vista que, muitas vezes, pode-se colocar sobre a imagem de determinado escritor ideias e intenções que ele nem poderia ter tido no seu tempo.

Sobre quais as possíveis intenções de Rousseau com a publicação de suas ideias encontradas no *Contrato Social*, refletiremos a respeito de algumas questões, tais como: seria a proposta da criação de um novo contrato escrito para um contexto local bem específico ou teria Rousseau pensando numa perspectiva universal? Tal indagação surge como uma questão central, pois acreditamos que tentar enquadrar Rousseau como um revolucionário que buscava a assinatura de um contrato de caráter universalizante é um olhar extremamente influenciado pela processualidade da história, pela influência da Revolução Francesa e ainda do entendimento de agente revolucionário presente dentro da teoria marxista. Portanto, quando formos pensar sobre as intenções por trás dos escritos do genebrino, estaremos muito mais desconfiando de certos olhares e leituras de sua obra do que querendo buscar uma verdadeira e absoluta intenção do autor.

Assim, ao iniciarmos o estudo do pensamento político do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) nos deparamos com vários questionamentos de cunho teórico-metodológico, quais sejam: haveria uma forma mais adequada de se analisar a obra de um autor? Seria possível extrair dos textos a intenção do autor ao escrevê-los? O autor teria, necessariamente, o objetivo de empreender mudanças no seu tempo? Um intelectual é um ser dotado de um diferencial no campo das ideias, sendo essas inatas, ou o pensamento deste se explica pela sua relação dialética com a realidade social?

Algumas dessas questões também inquietaram as pesquisas sobre autores clássicos desenvolvidas por estudiosos como Quentin Skinner, John Pocock e John Dunn.¹ Estes estudiosos se encontraram imersos em debates e problemáticas que os envolviam em polêmicas sobre as formas mais adequadas de analisar os textos ligados à História do Pensamento Político do Ocidente, assim como dos textos dos autores denominados clássicos e dos considerados menores.

Dialogando com o contextualismo linguístico – método difundido pelo historiador da História Intelectual, Quentin Skinner – que tem como ponto central a necessidade de se inserir o texto estudado ao contexto sócio-histórico e intelectual no qual foi concebido, temos uma necessidade, já que pretendemos utilizar os pressupostos teóricos desenvolvidos pelo autor, de apresentar nestas linhas alguns desafios e reflexões relacionadas à escrita no campo da História Intelectual, para que assim possamos repensar a necessidade e o desafio do desenvolvimento de pesquisas interdisciplinares que proponham um olhar de totalidade.

No decorrer do estudo relacionado à concepção de soberania desenvolvida por Rousseau, apresentou-se uma dúvida: os resultados da nossa pesquisa se inserem no campo da História das Ideias e/ou da História Intelectual? Apesar de acharmos que esses enquadramentos podem ajudar a rotular alguns trabalhos (como se uma pesquisa pudesse versar isoladamente somente sobre o campo das ideias, ou da economia, ou mesmo somente sobre a cultura, como se as variadas áreas da totalidade social fossem separadas), ainda assim, acreditamos ser de grande valia pensar sobre as possíveis classificações de uma pesquisa. Não se pretende dar respostas finais à questão, até mesmo porque, como veremos, a linha divisória entre estes campos pode ser considerada muito tênue. Contudo, cabe aqui a oportunidade de levantar

¹ Dentre as várias publicações destes autores podemos destacar os estudos de Skinner sobre Maquiavel e Thomas Hobbes com a publicação dos livros: *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes* (1996); *Hobbes and Republican Liberty* (2008); *Machiavelli: The Prince* (1981). Pocock também desenvolveu estudos sobre a obra de Maquiavel, é autor de *The Machiavellian moment* (1975); John Dunn voltou seus olhares para a obra de John Locke, e é autor do livro: *The Political Thought of John Locke* (1969).

questionamentos e algumas considerações que recaem sobre aqueles que se debruçam sobre as denominadas obras clássicas.²

Para compreender os elementos em comum, as singularidades de cada um desses campos historiográficos e a forma como eles dialogam, observar-se-á o que alguns autores escreveram sobre a temática. O historiador norte-americano Robert Darnton, ao refletir sobre as disciplinas que estudam de alguma forma as ideias, classifica-as em quatro tipos de disciplinas, sendo estas:

(1) a história das ideias – o estudo do pensamento sistemático, geralmente [expostas] em tratados filosóficos; (2) a história intelectual propriamente dita – o estudo do pensamento informal, os climas de opinião, movimentos literários; (3) a história social das ideias – o estudo das ideologias e da difusão das ideias; (4) e a história cultural – o estudo da cultura no sentido antropológico, incluindo concepções de mundo e *mentalités* coletivas (DARNTON, 1990, p. 188).

Sendo assim, essas disciplinas têm como objeto em comum as ideias, apesar deste não ser seu elemento exclusivo, pois as ideias não estão soltas no tempo, elas estão diretamente ligadas a um dado contexto histórico. Compete, então, ao historiador ligar as ideias aos seus devidos lugares. Sobre este aspecto, Jean-François Sirinelli (1996) aponta as pesquisas sobre o imaginário político e o nacionalismo francês do historiador Raoul Girardet como uma prova evidente de que a história das ideias políticas é inseparável da história de uma sociedade e de uma cultura.

Franklin Baumer (1977, p. 21) afirma que, a “história das ideias é uma disciplina interdepartamental por excelência.” Atualmente talvez seja consenso essa afirmação, haja vista que o debate sobre os domínios das ideias não se restringe a campos específicos do saber. No caso da obra de Rousseau, percebe-se a presença do caráter interdisciplinar na sua própria produção, pois o autor abordou em suas obras temáticas das mais variadas, como a música, a política, o teatro, a botânica, dentre outras. Dito isso, não surpreende o fato de atualmente o filósofo ser bastante estudado por pesquisadores de diversas áreas.

Outro ponto de destaque diz respeito ao uso de aportes teórico-metodológicos mais específicos de um campo do saber sendo utilizados por pesquisadores de outra formação, como no caso dos historiadores que necessitam do diálogo com outras disciplinas para um melhor

² Como observou Paul Valéry, (2007, p. 25), “existe uma infinidade de maneiras de definir o clássico.” Contudo, consideramos aqui obras clássicas, “de modo geral, os textos canônicos da tradição filosófica e literária do Ocidente” (KIRSCHNER; LACERDA, 2003, p. 28).

aprofundamento de sua pesquisa. Portanto, o historiador tem como um desafio, e mesmo uma necessidade, perpassar pelo universo das linguagens alegóricas dos filósofos, adentrar no debate sobre a análise do discurso, refletir sobre as contribuições da psicanálise e da filologia.

Segundo o raciocínio de Francisco Falcon (2011, p. 85), “a história das ideias remete a textos nos quais os conceitos articulados constituem os agentes históricos primários, vindo a seguir as pessoas enquanto portadoras desses conceitos.” Já a História Intelectual remeteria a textos mais abrangentes, aos “não ditos” e, obviamente, às ideias formalizadas, assim como umas das suas preocupações centrais seria a relação das obras com as suas articulações externas, como a reflexão sobre a maneira como as ideias de um autor foram apropriadas e representadas por outros autores ou por uma parcela da população. A História Intelectual, através dessa sua característica interdisciplinar, procura “romper os limites disciplinares estabelecidos, já que visa a inserir o estudo das ideias e atitudes no conjunto das práticas sociais” (FALCON, 2011, p. 85).

Porém, quais os motivos³ que levam alguns historiadores⁴ a preferirem denominar o seu estudo “História Intelectual” em lugar de “História das Ideias”? Sônia Lacerda e Tereza Kirschner (2003, p. 29) preferem

o uso de História Intelectual para designar todas as espécies de estudo históricos concernentes a obras, doutrinas, formas de pensar, tradições de saber, movimentos etc. na esfera erudita da cultura, diferenciando-os assim das pesquisas de mentalidade, do imaginário, dos processos culturais simbólicos e das dimensões sociais da cultura, que constituem outras tantas especializações. A razão da preferência é simplesmente o fato de que as ‘ideias’ é um termo demasiado genérico, aplicável a todo e qualquer conteúdo mental, portando inadequado ao uso classificatório.

Segundo Baumer, o intelectual é um personagem central, pois ele reflete as ideias de outras pessoas, mas, também, apropria-se delas aperfeiçoando-as e esclarecendo-as. Sendo assim, “a história das ideias propriamente dita concentra-se, sobretudo, nos intelectuais, porque eles articulam melhor as ideias e as crenças que circulam numa sociedade” (BAUMER, 1977, p. 23).

³ “Boa parte dos historiadores prefere hoje em dia a denominação *história intelectual*, cujo campo abrangeria o conjunto das formas de pensamento, em lugar da tradicional história das ideias. O consenso é significativo quando se trata de afirmar as conexões entre história intelectual e a história social e, ainda, os laços com a antropologia e a sociologia. Esta progressiva incorporação do social, e, a seguir, do cultural é descrita por Darnton como fruto de uma história intelectual que, partindo do nível letrado ou das elites, caminhou lentamente rumo ao nível iletrado ou popular” (FALCON, 2011, p. 85).

⁴ Baumer (1977, p. 22), afirma que: “os intelectuais desempenham, inevitavelmente, o papel principal na história das ideias e, uma vez que é este o caso, muitos, como eu próprio, preferem chamar de história intelectual”.

Sem dúvidas, a História Intelectual possui interesses diversificados. Dentre as possíveis formas de sua caracterização, esse abrangente campo de estudo “pode ser concebido da maneira como Jean-François Sirinelli o definiu há mais de uma década: uma região de fronteiras entre a história dos intelectuais, a história da cultura política e, em sentido mais amplo, a história das ideias” (LOPES, 2002, p. 15). Compreende-se, então, como já afirmamos, que a História Intelectual encontra-se em um permanente diálogo interdisciplinar.

O senso de historicidade talvez seja o elemento central no trabalho dos historiadores. Porém, o historiador ao trabalhar com análise de textos sempre correrá um risco de cometer anacronismos. Para Quentin Skinner (apud FALCON, 2011, p. 88), este risco está “sempre presente nas tradicionais histórias das teorias políticas e sociais”, pois ao trabalhar com categorias, conceitos gerais ou universais, que foram utilizados por autores de historicidades e contextos distintos, deve-se ter o cuidado de tentar compreender as diferenças entre os usos dessas categorias.

A exemplo disto, se analisarmos a obra de um filósofo da Grécia Antiga que trate da categoria democracia, sem levar em conta os elementos extratextuais, não se poderia cair no erro de entender este conceito tal como o entendemos contemporaneamente? Ao cometer esse desliz anacrônico, estaríamos avaliando ideias e conceitos da Antiguidade se baseando em valores de um período histórico totalmente diferente. Incorrendo neste pecado, o pesquisador não conseguiria recuperar a identidade histórica precisa do texto.

É necessário, então, segundo Skinner, reconhecer o significado histórico destas ideias e conceitos, pois apenas assim será possível saber quem os manuseia e quais os seus fins, “o que só é possível através do (re)conhecimento dos vocabulários políticos e sociais da respectiva época ou período histórico, a fim de que seja possível situar os ‘textos’ no seu campo específico de ‘ação’ ou de atividade intelectual” (SKINNER apud FALCON, 2011, p. 88). Especialmente utilizada nos estudos das ideias políticas, a contextualização histórica, praticada por autores como Quentin Skinner e outros historiadores da Universidade de Cambridge, aponta para a importância de se inserir o intelectual no seu próprio tempo, pois somente assim se poderia entender o desenvolvimento das questões e os objetivos do intelectual com a sua obra.

De acordo com Richard Tuck,

[...] tanto Skinner quanto Dunn enfatizaram que a maneira adequada de ler um texto histórico é como um produto histórico, em que as verdadeiras intenções do autor (à medida que elas podem ser razoavelmente reconstruídas) devem ser nosso principal guia como o porquê de o texto ter assumido a forma particular que assumiu (embora é claro que nenhum deles supusesse que a

intenção fosse um guia suficiente – o fracasso também necessita de reconhecimento e explicação) (TUCK, 2011, p. 281).

Através deste debate, podemos perceber que o campo da denominada História Intelectual se encontra ainda como um campo de estudo um tanto quanto indeterminado. Segundo Helenice Silva (2003), isso se explica pelo fato da inexistência de uma sistematização teórica que é indispensável para toda a prática de análise. Assim, tem-se que essa nova área, designada História Intelectual, acaba por, de um lado, ser um procedimento de análise e, de outro, ser uma disciplina em formação.

Concluimos que as dúvidas quanto à classificação do nosso estudo e a dificuldade em reconhecer os recursos mais adequados para se analisar um texto sobre política é bem pertinente, já que existem diferentes possibilidades para a análise de uma obra e a pesquisa pode receber variadas classificações.

Atualmente, podemos apontar na esfera da História Intelectual duas correntes opostas no plano teórico, a saber: as análises históricas contextualistas, que dão mais ênfase no autor e nos elementos extratextuais, e as interpretações oriundas do pós-estruturalismo, que dão ênfase ao leitor e aos elementos intratextuais.

O pós-estruturalismo, apesar do uso do prefixo “pós”, possui ainda como matéria estruturante o próprio texto. Essa forma de leitura e interpretação, que podemos denominar de estrutural, trata-se, segundo as palavras de Pierre Bourdieu (1996, p. 233), de um modelo de “leitura interna que considera um texto nele mesmo e por ele mesmo, que o constitui como autossuficiente e procura nele mesmo sua verdade, fazendo abstração de tudo que está ao seu redor”.

Já nas análises contextualistas, “como se referiu o próprio Quentin Skinner, a análise do contexto faz parte de um círculo hermenêutico muito mais vasto que a simples exegese do texto” (LOPES, 2011b, p. 70). Por isso, não seria frutífero tentar entender o texto sem considerar a sua historicidade, pois a integração entre texto e contexto completaria o circuito de interpretação histórica, uma vez que as duas esferas dariam sentido uma à outra.

Dito isto, consideramos, assim como Marcos Antônio Lopes (2004), parecer ser inevitável fazer a interrogação: História Intelectual ou História das Ideias? Assim,

uma evidência salta aos olhos: a de que a História Intelectual, sendo composta por múltiplos interesses e diferentes enquadramentos teóricos, não está mais unificada por grandes conceitos e amplas problemáticas que a reduzam a um gênero único e monocórdio. Como observou Michel Foucault, “não é fácil

caracterizar uma disciplina como a história das ideias: objeto incerto, fronteiras mal desenhadas, métodos tomados de empréstimos aqui e ali, procedimentos sem retitude e sem fixidez”. [...] Difícil definir, até porque, neste domínio, reina uma radical indeterminação de sentido. Como afirma Chartier, “cada historiografia nacional possui suas próprias designações, e em cada uma delas entram em competição noções diferentes que mal se podem distinguir umas das outras [...] a História Intelectual não é de modo algum uma disciplina, com os seus objetos ou métodos próprios, sendo prova suficiente a variedade dos textos que se enfileiram sob o seu teto” (LOPES, 2004, p. 97-98).

Após essas observações, passemos para a explanação do contexto histórico no qual surge a denominada Escola de Cambridge e de suas devidas contribuições para a historiografia. No entanto, antes de analisarmos o contexto de surgimento da História do Pensamento Político desenvolvida pelos autores da Escola de Cambridge, cabe ressaltar que a História do Pensamento Político existe como uma disciplina desde início do século XX.

Porém, neste período a História do Pensamento Político se encontrava em uma situação de inferioridade quanto às demais disciplinas, visto que possuía traços de uma disciplina auxiliar à Filosofia Política. Até os fins dos anos de 1920 não estava ligada aos currículos universitários. Segundo Lopes (2002), a autonomia da História do Pensamento Político, através da configuração como um campo de saber específico e um território teórico dotado de fronteiras reconhecidas, passa a ser mais extensivamente estudada nas universidades a partir dos anos de 1930. Observa-se que ela estava então, inicialmente, vinculada diretamente à Filosofia e a outras áreas das ciências humanas e sociais.

O reconhecimento da História do Pensamento Político estará relacionado, primeiramente, como aconteceu no caso dos Estados Unidos, a uma função pedagógica preocupada com a prática da cidadania. Isso fica claro também no caso das universidades inglesas, como as universidades de Cambridge e Oxford, que, com a criação das cátedras das Ideias Políticas, tinham como um dos principais objetivos “fornecer elementos que contribuíssem para a formação de uma consciência cívica, guiando com segurança os homens do presente na rota de um futuro mais estável, mais previsível, mais desembaraçado de imprevistos e convulsões” (LOPES 2002, p. 22). Este aspecto pedagógico é mais claramente entendido se observarmos as circunstâncias históricas do período, uma vez que o debate no campo político se encontrava diretamente afetado pelas experiências da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e da Revolução Russa (1917).

Contudo, apesar de na primeira metade do século XX se verificar, de forma mais geral, a ascensão da História das Ideias, como aponta Peter Burke (1995), o estudo da História do

Pensamento Político não iria se desenvolver de forma dominante nem uniforme nos principais centros universitários ocidentais. Comparado à Inglaterra e aos Estados Unidos, o reconhecimento institucional da História das Ideias Políticas ocorrerá na França mais tardiamente. A primeira cátedra de História das Ideias Políticas na França foi criada somente em 1943.

Na França se desenvolveria a denominada Escola dos *Annales* no ano de 1929, tendo como figuras fundadoras Marc Bloch e Lucien Febvre, membros da primeira geração dos *Annales*. É necessário apontar que há grandes diferenças entre as três gerações dos *Annales*. Cabe, ainda, ressaltar que referente aos historiadores da terceira geração existe a discussão se ela seria ou não uma herdeira do movimento dos *Annales* devido as suas profundas rupturas com as gerações anteriores. Porém, apesar das descontinuidades entre as três gerações, François Dosse (1992) nos demonstra algumas continuidades entre elas, dentre as quais se destaca o caráter de “recusa do político”, característica tanto dos fundadores dos *Annales* quanto dos historiadores da segunda e da terceira geração.

Entretanto, o diálogo com o universo da política nas pesquisas dos historiadores franceses não era plenamente inexistente, já que, pelo menos nos trabalhos de alguns nomes da Escola dos *Annales*, o universo político não havia sido deixado de lado:

Realça Falcon que os estudos sobre a esfera do político – na qual se insere com muita ênfase a história das ideias – durante a grande voga da Escola dos *Annales* podem até não ter desfrutado de prestígio – o que é notório – mas não haviam baixado completamente ao limbo das sombras, já que autores como Bloch, Lefebvre, Goubert, Duby, Mandrou e outros não excluíam a dimensão política em suas pesquisas (LOPES, 2002, p. 24).

Através do viés pedagógico da época, os autores clássicos eram estudados com fins a compreender os elementos da atualidade. Este tipo de leitura pragmática será criticada por alguns autores, dentre os quais, pode-se mencionar Quentin Skinner, John Pocock e John Dunn. Passemos, então, à análise do caso específico desses historiadores ingleses ligados à Universidade de Cambridge para compreendermos as suas contribuições e a reviravolta teórico-metodológica proposta por eles. Ademais, destacaremos, mais especificamente, os apontamentos de Skinner devido ao fato dele ter sido, dentre os autores citados, o que mais se dedicou às questões do método.

Estes autores teceriam críticas às leituras dos pensadores clássicos ligada a uma concepção de História ainda herdeira do legado da História como mestra da vida (*magistra*

vitae).⁵ Esse tipo de concepção julga ser necessário o conhecimento das ações e das ideias de autores passados para que sirvam de guia de conduta dos homens do tempo presente. Trata-se de uma visão que defende uma leitura das obras clássicas (a leitura do passado como um todo) enraizada no presente, pois estes autores nos ajudariam a compreender os problemas da atualidade.

Obviamente que o conhecimento do processo histórico e a leitura dos autores clássicos possuem uma grande importância. Porém, o que estes os historiadores ingleses estavam direcionados a defender é a necessidade de considerarmos a historicidade dos intelectuais estudados para entendermos quais eram as problemáticas e contradições de suas épocas, como eles se defrontaram com elas, e assim levantaram certas questões e desenvolveram suas reflexões em seus escritos.

Portanto, homens como Aristóteles, Maquiavel e Rousseau seriam, como não poderiam deixar de ser, homens do seu tempo e estariam ligados a questões históricas datadas, inseridas em um determinado lugar e período. Essa perspectiva busca quebrar a ideia que tenta ver nos autores clássicos um constante diálogo entre eles. Pensar desta maneira poderia nos levar a acreditar que um debate intemporal sobre questões universais ligaria Aristóteles, Maquiavel e Rousseau, como se os problemas e as questões da época de cada um fossem iguais. Apesar destes autores terem se debruçados sobre algumas temáticas em comum, como os regimes políticos e as teorias das formas de governo, o modo como essas temáticas foram abordadas em contextos e épocas diferentes não poderiam ter sido semelhantes. Com isso, as questões levantadas e, sobretudo as respostas a estas questões, iriam variar dependendo da historicidade de cada autor.

Concordamos com Baumer (1977), no fato de que existem algumas temáticas dentro da construção de um sistema filosófico que acabam se relacionando, como a reflexão sobre Deus, a História, a Natureza, a Sociedade, e o Homem (que seriam para Baumer os temas relacionados às questões perenes), e seria difícil pensar em uma delas sem relacioná-las com as outras. Entretanto, essas temáticas em comum, abordadas por homens de historicidades diferentes, não necessariamente faz com que estes homens estejam em um constante diálogo. Para a vertente desses historiadores ingleses, a preocupação com a historicidade de cada autor

⁵ “História magistra, se a formulação é latina e vem de Cícero (abordando o orador), sua concepção é já grega. Forma-se no século IV a.C., ou mesmo no V, com Tucídides e a definição de sua obra como um *ktêma* para sempre. Mais tarde, a história se apresenta como uma coletânea de exemplos” (HARTOG, 2003 p. 13). Para compreender melhor essa concepção de História, suas origens e heranças na historiografia ocidental ver as obras: *Evidência da história. O que os historiadores veem* de François Hartog e *Futuro e Passado. Contribuição a semântica dos tempos históricos* de Reinhart Koselleck.

poderia nos fornecer uma maior inteligibilidade quanto às suas teorias, já que estaríamos preocupados em ligar as ideias de um determinado autor focando o seu lugar de elaboração.

Como nos demonstra Richard Tuck, no decorrer da década de 60,

vários historiadores do pensamento político (por coincidência agradável e conveniente muito deles vinculados à Universidade de Cambridge) publicaram suas reflexões de caráter geral sobre sua atividade profissional. Três destes ensaios conseguiram uma reputação duradoura – *The History of Political Thought: A Methodological Enquiry* de Jonh Pocock; *The Identity of the History of Ideas*, de Jonh Dunn, e *Meaning and Understanding in the History of Ideas* de Quentin Skinner. E desses três foi o de Skinner que provocou mais discussão em parte devido a sua extensão e abrangência muito maiores, mas, sobretudo porque ao contrário de Pocock e Dunn ele tornou seus objetivos muito precisos e especificou-os (TUCK, 2011, p. 279).

No texto *Meaning and Understanding in the History of Ideas* (1969), Quentin Skinner desenvolve uma argumentação crítica a duas linhas dominantes que atuavam sobre a escrita da história do pensamento político, seriam elas: uma corrente pautada em um textualismo a-histórico, e a outra baseada em um contextualismo redutor, sobretudo marxista.

Sobre esta questão, compreendemos que Skinner está criticando não o marxismo como um todo, mas um determinado marxismo. Trata-se de um marxismo vulgar,⁶ que julga serem os elementos da superestrutura – as instituições jurídicas e políticas, o modo de representação religioso, filosófico e de qualquer natureza de um dado contexto histórico – um puro reflexo da base material.⁷

Com isso, as ideias seriam explicadas através de uma determinação direta de um dado contexto econômico-social. Este tipo de marxismo redutor e determinista não atua pautado numa visão dialética. Como ressalta Débora Vogt,

embora Skinner contraponha-se a dois modos correntes de se fazer história das ideias, um “contextualista” e outro que pressupunha a “autonomia do texto”, suas argumentações se dirigem sobretudo à metodologia dos textualistas, mais corrente entre os historiadores do pensamento (VOGT, 2011, p. 93).

⁶ Para uma melhor compreensão do denominado marxismo vulgar, ver a definição de Eric Hobsbawm no artigo *O que os historiadores devem a Marx* (HOBSBAWM, 1997, p. 206-209).

⁷ A metáfora do edifício – base (infraestrutura) e superestrutura – é usada por Marx e Engels para apresentar a ideia de que a estrutura econômica da sociedade (a base ou infraestrutura) condiciona a existência e as formas do Estado e da consciência social (a superestrutura). Na base, encontram-se as relações sociais de produção que estão diretamente ligadas com as forças produtivas. Na superestrutura, encontram-se os elementos do campo cultura, assim como as instituições como o Estado, a polícia, a igreja, o exército, os partidos, os sindicatos, o parlamento e também as ideias (BOTOMMORE, 1988, p. 58).

Skinner irá propor uma terceira via⁸ para a escrita da história do pensamento político, desenvolvendo o denominado contextualismo linguístico, que dentre suas influências mais diretas podemos citar o pensamento histórico de Robin Collingwood,⁹ e a filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein e de John Austin. Utilizando a esfera linguística como elemento primordial em sua análise, Skinner teria usado “em sua linha interpretativa, a visão de John Langshaw Austin, segundo a qual ‘é possível fazer coisas com palavras’ e a de L. Wittgenstein, que ‘palavras são atos’” (VOGT, 2011, p. 88).

O contextualismo linguístico colocou em xeque a leitura pragmática dos grandes nomes da filosofia política. Não porque um Aristóteles ou um Rousseau não tenham importância, ou nada possam contribuir para uma leitura da contemporaneidade, mas pelo fato destes autores, ao escreverem seus textos, estarem em debates com questões demarcadas pelas circunstâncias de suas épocas, e não das nossas.

Por mais que um autor possa tentar ter se inserido em um debate para além do seu tempo, seus escritos estariam endereçados a indivíduos de sua época. Então, a crítica dessas leituras pragmáticas deve ser entendida como um convite à reflexão, que cabe a nós mesmos pensarmos o tempo presente. Podemos pensar com Rousseau, Marx ou qualquer outro autor, mas não somente através de um determinado autor sem uma leitura que não leve em conta a historicidade dele, pois não encontraremos nestes autores respostas prontas para os problemas de nossa época. O próprio Skinner (2014) afirmava em uma entrevista¹⁰ que “por causa das questões colocadas em textos do pensamento político não serem as mesmas que as nossas questões, devemos aprender a pensar por nós próprios.”

Para embasar a crítica à ideia de existir um suposto contínuo debate entre os autores da denominada tradição filosófica ocidental, os pressupostos do contextualismo linguístico buscam entender os escritos dos autores estudados como fontes datadas, que devem ser

⁸ “O que Skinner propõe não é um “meio termo”, um caminho do meio entre as duas formas de pensar, ele coloca a história das ideias de maneira nova sem se propor herdeiro dessas formas de pensamento, que considera inadequada” (VOGT, 2011, p. 93).

⁹ “Segundo Collingwood, a interpretação das ideias passadas seria possível porque, escapando da ação corrosiva do tempo, o pensamento tornar-se-ia matéria acessível em diferentes épocas, pois para além de um sentido do texto, poderia revelar-nos uma intenção, ou seja, que “efeitos” sociais o autor pretendia produzir com seu escrito. O contextualismo de Skinner deriva diretamente dessa linha de interpretação” (LOPES, 2011a, p. 181). Nas palavras do próprio Skinner: “ainda me recordo do quão impressionado fiquei ao ler pela primeira vez a *Autobiografia* de R. G. Collingwood, onde ele afirma que a história de todas as ramificações da filosofia carece de um objeto estável, na medida em que as perguntas bem como as respostas mudam continuamente” (SKINNER, 1999, p. 84).

¹⁰ Entrevista completa está disponível no link: <<http://formadevida.org/qskinner1fdv4/>>. Acesso em 20/07/2016.

interpretadas nos seus próprios termos. Outro elemento que será proposto por Skinner é a reflexão sobre a possível intencionalidade do autor com a publicação de seus escritos, pensar de que forma o escritor buscava intervir em sua sociedade. A este respeito, Lopes salienta que

o contextualismo linguístico por ele defendido colocou sob suspeita a chamada ‘filosofia perene’, perspectiva um pouco claudicante daqueles especialistas que tendiam para a articulação muitas vezes descabida dos problemas do presente com a interpretação do passado. De fato, uma das questões fundamentais enfrentadas pelo contextualismo linguístico foi ter percebido que, das duas uma: ou a história das ideias políticas se engessava de vez na procura incessante e equivocada do sentido atual e do valor prático da tradição clássica, que de Platão a Marx parecia formar um circuito fechado de interlocutores privilegiados em contínuo diálogo; ou assumia ‘atitude histórica’ reconhecendo a natureza incontornavelmente datada de suas fontes. Desse modo, a História do Pensamento Político deveria apreender as reais preocupações de um Aristóteles, de um Maquiavel, de um Rousseau, de um Montesquieu, por exemplo, naqueles elementos que revelassem à posteridade as intenções de um escritor político confrontando-se com as questões que foram próprias de sua época (LOPES, 2011a, p. 5).

A História do Pensamento Político estava, até então, preocupada em extrair o valor intemporal das ideias, voltando seus olhares para as ideias de autores que tinham alguma repercussão no presente. Desta forma, vários autores considerados menores eram deixados de lado, voltando-se, assim, para os escritores mais renomados. Os historiadores da Escola de Cambridge chamaram atenção para a importância de também se estudar os autores considerados menores, bem como para a possibilidade de podermos “aprender por olhar para mundos completamente diferentes do nosso mundo e do seu sistema de crenças e práticas.”¹¹

Desta forma, uma concepção como a teoria do direito divino dos reis defendida pelo teólogo-político francês Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), por exemplo, não seria indigna de estudo, pois o historiador se voltaria a ela não para encontrar respostas e caminhos para as questões do dia, mas, ao invés disto, enquadrando-a em seu próprio tempo buscaria compreender um universo de ideias que é radicalmente diferente do nosso.¹²

Essa preocupação com a inserção da obra no seu devido local explica-se pelo fato de que fora do seu contexto um dado texto pode ser (e geralmente é) interpretado de forma arbitrária, correndo-se o risco de, muitas vezes, alegar a determinado autor afirmações e posições que ele nunca pensou em dizer, ou mesmo nem poderia ter feito. Esse desafio está

¹¹Entrevista com Quentin Skinner completa no link: < <http://formadevida.org/qs Skinner1fdv4/> >. Acesso em: 20/07/2016.

¹² Temos como um bom exemplo a pesquisa desenvolvida pela professora Maria Izabel Oliveira, que pode ser encontrada no livro *O Príncipe Pacífico: Bossuet, Luís XIV e Antônio Vieira*.

presente no próprio ofício do historiador das ideias, haja vista que ao analisar um texto devemos tomar cuidado, e não se contentar com aquilo que ele “aparentemente diz quando apanhado fora de seu ambiente natural. Isso porque aquilo que um texto afirma ao leitor atual pode não coincidir, e frequentemente não coincide, com o que quis afirmar o autor” (LOPES, 2011a, p. 6).

Seguindo as contribuições do contextualismo linguístico, devemos, para tentarmos reconstituir um sentido original de um texto político, constantemente relacioná-lo ao contexto histórico ao qual foi produzido. Para tanto, se possível, devemos seguir uma série de diretrizes, tais como: investigarmos a formação do autor; buscarmos saber a classe social na qual ele estava inserido e como dialogava com ela; considerarmos a conjuntura na qual a obra foi produzida, se foi um escrito circunstancial ou não; identificarmos se o texto analisado se trata de uma obra de maturidade ou juventude do autor; refletir sobre os possíveis interesses intelectuais e políticos do autor; familiarizar-nos com o vocabulário político da época, dialogando com as contribuições da História conceitual e várias outras questões ligadas tanto às estruturas internas do texto quanto aos elementos externos. De acordo com Lopes,

esse inventário de problemas historiográficos, esse questionário de dúvidas e de incertezas, da forma como aparece nos textos de Skinner, resume-se à seguinte indagação: o que escritores políticos como Maquiavel, como Hobbes ou, de uma maneira geral, como qualquer outro pensador político, “estavam fazendo” quando escreviam? (LOPES, 2011b, p. 69).

Uma das críticas mais endereçadas à forma de atuação de Quentin Skinner se refere a sua proposta de se buscar a intenção que o autor teve ao elaborar a obra que é o objeto de análise. Obviamente que a intenção de Rousseau não pode ser buscada de forma pura, pois o historiador não tem como adentrar no universo psicológico do autor ou mesmo fazer questionamentos diretos ao filósofo estudado. Porém, por mais que não se possa alcançá-la de forma plena, deve-se ter, segundo essa perspectiva, a intencionalidade como um elemento presente no horizonte da pesquisa histórica.

Skinner (2014) rebate as críticas afirmando que foi mal interpretado neste ponto, pois, quando trata de intenção e significado do texto, ele estava se referindo aos denominados atos de fala, no sentido de que as “intenções são formas de descrever ações. A intenção com que agi identifica o acto como pertencente a um certo tipo de actos. A intencionalidade está na ação.”¹³

¹³ Entrevista completa no link: < <http://formadevida.org/qskinner1fdv4/> >. Acesso em: 20/07/2016.

Na filosofia da linguagem utilizada pelos historiadores de Cambridge, os atos de fala são entendidos como os efeitos produzidos pelo discurso. O contextualismo linguístico propõe uma análise dos enunciados do texto, levando-se em conta as reações que o autor teria pretendido desencadear no seu tempo. Para conseguir alcançar esses objetivos, os historiadores teriam que identificar as relações intertextuais, pois no trabalho de interpretação do texto essas relações intertextuais nos demonstrariam a “força ilocutionária” do discurso político do autor, já que poderíamos compreender as relações entre os discursos presentes no contexto do autor, e, assim, seus diálogos travados no interior do texto com outros tantos discursos.

Por isso, as relações intertextuais e as contextuais se interligam e são importantes no processo de interpretação dos textos, pois ao compreender o intelectual estudado como um autor historicamente localizado no tempo e no espaço estará se levando em consideração o fator do mesmo estar sendo movido por interesses circunstanciais. Sendo assim, não se deve buscar as prováveis intenções do autor somente no campo interior ao texto.

Observemos abaixo os comentários de Quentin Skinner (2014)¹⁴ sobre alguns desses assuntos e a utilização de um exemplo, no caso o ato de acenar com as mãos, que em contextos diferentes teriam a intenção de desencadear ações totalmente distintas:

Intenções são formas de descrever acções. A intenção com que agi identifica o acto como pertencente a um certo tipo de actos. A intencionalidade está na acção. O acto de acenar os braços como forma de cumprimento é diferente de acenar os braços como forma de aviso, embora o gesto possa ser idêntico. Mas isso significa que se vamos ser capazes de discernir qual é o tipo de aceno, terá de ser em função de um contexto e de uma conjectura sobre o que esta pessoa está a fazer, isto é, o que está intencionalmente a fazer ao acenar os braços. Portanto, depois de se perceber que é assim que eu estou a pensar sobre intenções, não há objecção à minha formulação original excepto, naturalmente, no sentido em que depois sou normalmente mal interpretado como estando a construir um argumento sobre intencionalidade e significado, coisa que não faço. No entanto, penso que foi através de conversas com Annabel Brett, e certamente pela leitura do seu belo ensaio sobre história intelectual na colectânea *What Is History Now?*, que consegui perceber que uma boa maneira de proteger a minha posição seria dizer: ‘Bem, podem pensar que não demonstrei que a intenção de Hobbes no *Leviathan* era repudiar teorias republicanas de governo mas o *Leviathan* estabelece esse repúdio.’ Não há dúvida de que é esse o caso. Podemos dizer que isso é verdade sobre o texto e esquecer o autor ou, se regressarmos à terminologia de Wittgenstein e Austin, talvez pudessem dizer que eu não demonstrei o acto ilocutório que foi realizado, nomeadamente o acto de descredibilizar, mas demonstrei a força das acções. As acções têm a força de repudiar da mesma forma que o meu aceno pode ter a força de um aviso.

¹⁴ Idem

A proposta apresentada por esses historiadores ingleses proporcionaria um amplo debate no campo da História Política, apresentando uma gama de desafios presentes no processo de análise dos textos. A proposta do contextualismo linguístico delega ao historiador um árduo trabalho de pesquisa, que, sem dúvidas, se bem utilizado pode proporcionar um bom resultado. Segundo Skinner (1999, p.11), “um mérito que assim me atrevo a apontar no método que descrevi é que se for praticado com sucesso, poderá começar a dar-nos uma história da teoria política de caráter genuinamente histórico”.

Deste modo, se dialogarmos com o materialismo histórico, partiremos do pressuposto que a forma como será processada a relação do homem com os meios de produção de uma dada época apresenta-se como um fator que irá condicionar (e não determinar) a reprodução de sua vida material e intelectual, já que, apesar de os homens serem protagonistas da história, “não o fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas” (MARX, 2008b, p. 207).

Concluimos, então, que a base material é um elemento condicionante da reprodução da existência humana. Entretanto, os elementos da superestrutura não são explicados tão somente devido aos elementos da base, não são, portanto, pura determinidade da base material. Pensamos que Marx quis demonstrar que existem tensões tanto na esfera superior, a denominada superestrutura, quanto na base, a estrutura. Ocorrendo tensões nas duas esferas, elas estão sendo, ao mesmo tempo, processo, movido pela tentativa de resolução das contradições, e produto deste processo. Sendo assim, o que ocorre é um processo dialético que envolve tanto o plano ideal como plano material, e, com isso, não se pode compreender uma esfera sem a outra, já que elas se influenciam diretamente.¹⁵

Entretanto, por que após a leitura da *Ideologia Alemã* se pode concluir que toda a superestrutura de um dado período histórico não poderia ser explicada sem a relação com sua base real, a estrutura econômica dessa sociedade?

Acreditamos que Terry Eagleton nos ajuda a responder essa questão ao demonstrar que esta ressalva não se trata de fato de um determinismo puramente mecanicista da base sobre a superestrutura. Segundo Eagleton (2012), as instituições que fazem parte da superestrutura – como o Estado, o direito e a religião – possuem para Marx a função de dar suporte à base, ao

¹⁵ Este debate pode ser encontrado de forma mais aprofundada no nosso artigo intitulado *O Marxismo na batalha das ideias: apontamentos sobre a concepção materialista da história*, desenvolvido na disciplina de Teoria da História do PPGHIS/UFMA.

sistema de classe prevalecente. Alguns elementos, como “a cultura e a religião, desempenham essa tarefa em grande parte por meio da produção de ideias que legitimam o sistema. Isso é conhecido como ideologia” (EAGLETON, 2012 p. 124).

Lembramos, então, que Marx e Engels (2009, p. 66) chamaram atenção para o fato de que “as ideias da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes, ou seja, a classe que é poder material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder espiritual dominante”. Desta maneira, conclui-se que

seria estranho topar com uma sociedade feudal pujante na qual a maioria das ideias em circulação fosse fortemente antifeudalista. Como vimos, Marx achava que os que controlam a produção material costumam controlar, também, a produção mental. A afirmação ganha ainda mais força em uma era de magnatas da imprensa e barões da mídia do que em sua própria época (EAGLETON, 2012, p. 124).

Estas reflexões apresentadas pelo marxismo serão importantes para a análise do período marcado pelo Antigo Regime na França, pois se trata de um período demarcado pelo processo de transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista. Deste modo, é fundamental pensarmos como se apresentava naquele momento a luta de classes e as relações entre estrutura e superestrutura, já que estamos analisando, através da obra de Rousseau, o debate intelectual travado em torno das questões ligadas ao conceito de soberania.

O marxismo, através de uma herança hegeliana, aponta a importância tanto da dialética quanto da historicidade e da totalidade. Pensar historicamente, pautado numa visão marxista, seria pensar a História como processo no qual não há predestinação. Então, a clássica reflexão sobre as relações entre a estrutura e a superestrutura, se pensada dialeticamente, pode, no universo da história, render bons frutos para aqueles historiadores que se direcionarem a analisar os seus objetos, baseando-se na perspectiva que julga ser necessário considerar as articulações entre o plano material e o ideal para apreender os fenômenos em suas totalidades e complexidades.

Assim, a formação de Rousseau, sua historicidade, a classe social a qual estava inserido, a forma como ele dialogava com as forças produtivas, tudo isso acabou exercendo uma grande influência no modo como o autor viria reproduzir a sua vida material e intelectual.

Desta forma, nos voltaremos à análise do processo de construção do contexto histórico europeu do século XVIII, especificamente à França, pela sua importância no contexto das ideias

iluministas e, também, pela importância que o espaço francês teve na caminhada de Rousseau como intelectual.

1 JEAN-JACQUES ROUSSEAU E O SÉCULO DAS LUZES

Leitores, lembrai-vos sempre de que aquele que vos fala não é um douto, nem um filósofo, mas um homem simples, amigo da verdade, sem partido, sem sistema; um solitário que, vivendo pouco com os homens, tem menos oportunidades de impregnar-se de seus preconceitos, e mais tempo para refletir sobre o que impressiona em seu comércio com eles.

Jean-Jacques Rousseau

1.1 O Antigo Regime francês

Na linha do tempo tradicional da história, a Tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453 é colocada como o fato que demarca a passagem da Idade Média para a Idade Moderna. Entretanto, como demonstra o historiador francês Jacques Le Goff, em seu livro *História e Memória*, estas divisões são convenções e foram construídas pelos historiadores. Contudo, é perceptível que alguns elementos característicos do Medievo ainda poderão ser fortemente encontrados na Europa do século XVIII. Neste sentido, torna-se importante para nossa pesquisa a compreensão de que o território europeu passou por diversas transformações e processos que se inserem num período possível de ser caracterizado como um momento de transição do mundo medieval para o mundo moderno.

Deste modo, poderíamos apontar vários fatos ocorridos no processo histórico do período anterior ao Século das Luzes que são essenciais para o entendimento das rupturas que estavam ocorrendo no velho continente, como, por exemplo, o fortalecimento comercial e urbano, as reformas religiosas, a formação das monarquias nacionais, a revolução científica do século XVII e, de maneira geral, a ascensão do modo de produção capitalista.

Todos estes processos vão alterando as formas do homem agir e pensar sobre o mundo. Com isso, se na Idade Média a forma tal como a sociedade se estruturava possibilitava que o fator religioso fosse o elemento primordial para explicar o mundo, garantir a ordem social e legitimar as práticas existentes naquele contexto, aos poucos isso foi mudando. Não que a religião tenha perdido a sua importância, mas a sociedade e o cristianismo se modificaram ao longo do tempo. Práticas como a usura, que antes era condenada pela Igreja Católica, passaram

a se desenvolver no seio da própria Idade Média.¹⁶ Já no mundo moderno se disseminam com uma velocidade muito maior, sobretudo após as reformas religiosas, pois algumas características das religiões protestantes interessavam aos anseios da camada burguesa.¹⁷

No *Manifesto do Partido Comunista* podemos observar elementos da filosofia da história desenvolvida por Marx e Engels, na qual o processo histórico seria caracterizado pela sucessão dos modos de produção¹⁸ e a força motriz da história seria a luta de classes: “a história de todas as sociedades até os nossos dias é a história de luta de classes” (2006, p. 47). No caso da superação da Idade Média, caracterizada pelo modo de produção feudal, a burguesia exerceu um papel eminentemente revolucionário, colocando em xeque a estrutura feudal e acelerando o processo de transformação da sociedade rumo à efetivação do modo de produção capitalista.

Para Marx e Engels (2006, p. 50),

onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu todas as relações feudais, patriarcais, idílicas. Dilacerou sem piedade todos os complexos e variados laços que uniam o homem feudal a seus superiores naturais para não deixar subsistir, entre homem e homem, outro vínculo senão o frio interesse, as duras exigências do “pagamento em dinheiro.” Afogou os sagrados frêmitos do êxtase religioso, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimento pequeno burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca e, no lugar das inúmeras liberdades tão duramente conquistadas, implantou a única e implacável liberdade de comércio. Numa palavra, em lugar da exploração que as ilusões políticas e religiosas mascaravam, implantou uma exploração aberta, despudorada, direta e brutal. [...] A burguesia rasgou o véu do sentimentalismo que envolvia as relações familiares e as reduziu a simples relações monetárias.

Entretanto, os elementos da sociedade feudal não desapareceram instantaneamente, como veremos ao analisarmos o Antigo Regime¹⁹ e suas características. Através das obras de

¹⁶ Ver o livro *A bolsa e a vida*, de Jacques Le Goff.

¹⁷ Como exemplo, a valorização do trabalho e a cultura do entesouramento. Max Weber demonstra bem em seu livro a ligação entre a *Ética protestante e o espírito do capitalismo*.

¹⁸ Aqui cabe a anotação apontada pelo filósofo brasileiro José Arthur Giannotti: “O ‘modo de produção capitalista’ é um nome que designa o processo de objetivação e individualização de uma entidade muito real, o capital. Pouco importa que essa entidade também se constitua de representações, que a ilusão faça parte do mistério do seu ser. Universal concreto, o capital é uma síntese de determinações. A nós cabe estudar como esse movimento de síntese se perfaz por meio de um círculo de círculos, que instaura e ao mesmo tempo destrói formas não-capitalistas de produção. Uma formação social não existe como uma coisa, sua individualidade, ao contrário, pode brotar do conflito de dois modos de produção antagônicos, como as nações dirigidas pelo Estado mercantilista, ou do próprio movimento do capital que repõe formas não-capitalistas de produção. O que interessa é investigar como, em cada caso, essa síntese chega a ser feita, como a unidade de uma formação social se instaura por um processo objetivo de individualização, que só a investigação empírica pode decidir. O resto é ilusão do sociólogo, que pensa o fenômeno como coisas prontas, para ressaltar as relações causais ou funcionais entre elas” (GIANNOTTI, J. A., 1985, s/p).

¹⁹ No verbete *Ancien Régime*, de autoria de Ettore Rotelli, disponível no *Dicionário de Política*, afirma-se que se entende por Antigo Regime: “um certo modo de ser que caracterizou o Estado e a sociedade francesa num período

Marx e Engels, podemos concluir que em uma determinada época há sempre um modo de produção dominante, mas em um mesmo período pode ocorrer a existência de outros modos de produção. Sendo assim, na Idade Moderna temos a ascensão do capitalismo como o modo de produção dominante, mas as relações provenientes do antigo sistema feudal ainda estariam marcadamente presentes no período moderno.

Neste processo de transição do mundo feudal para o mundo moderno, podemos identificar a presença de classes conservadoras, tais como a nobreza e o clero, que ambicionaram a permanência dos seus privilégios de classe característicos do mundo medieval. Dito isto, encontramos no decorrer da Idade Moderna o aparecimento de um tipo de sociedade que está arraigada nos privilégios de classes derivadas do Medieval, trata-se da sociedade do Antigo Regime. Concordamos, então, com o ponto de vista que ainda se vê no século XVIII, sob o prisma do Antigo Regime, muito mais continuidades do que rupturas com o mundo medieval.

Não pretendemos aqui defender a noção de uma *longa idade média* desenvolvida pelo medievalista Jacques Le Goff, uma vez que ele acaba afirmando que fragmentos da Idade Média teriam sobrevivido até meados do século XIX. Contudo, é interessante notar que o autor reconhece que uma ruptura com a Idade Média tenha ocorrido apenas em fins do século XVIII, pois “a revolução industrial na Inglaterra, depois a Revolução Francesa nos domínios político, social e mental trancam com chave o fim do período medieval” (LE GOFF, 2008, p. 14-15).

Segundo o ponto de vista de Perry Anderson, ficam claras as ideias apontadas acima:

as alterações nas formas de exploração sobrevividas no final da época medieval estavam, naturalmente, longe de serem insignificantes. Na verdade, foram precisamente essas mudanças que modificaram as formas do Estado. Essencialmente, o absolutismo era apenas isto: um aparelho de dominação feudal recolocado e reforçado, destinado a sujeitar as massas camponesas à sua posição social tradicional – não obstante e contra os benefícios que elas tinham conquistado com a comutação generalizada de suas

de tempo, bastante definido em seu termo final, e menos definido em seu termo inicial. Os anos de 1789-1791 marcariam esse período final. Para estabelecimento do começo do ANCIEN RÉGIME, os autores recorrem a diversas interpretações, não excluída uma, muito recente, que adota precisamente a data de 1648 (Behrens, 1969). Todavia, a opinião clássica que, definitivamente, é também a mais útil para compreender o ANCIEN RÉGIME coloca-o no final da Idade Média, entre a Guerra dos Cem Anos e a Guerra das Religiões. O aparecimento da definição do ANCIEN RÉGIME como identificação do modo de ser da sociedade e do Estado na França dentro do período indicado é coisa póstuma. Pelo menos, é coeva do tempo em que aquele modo de ser da sociedade e do Estado, a saber, o ANCIEN RÉGIME, apareceu mesmo. No momento em que o novo regime se afirmou por oposição ao ANCIEN RÉGIME e o superou, este último ficou definido pelo confronto. A verificação de tal fenômeno, que de resto não é singular, por se ter apresentado em outras circunstâncias, sugere que, para definir o ANCIEN RÉGIME, devemos partir da ‘descoberta’ que no seu momento final fizeram os contemporâneos.”

obrigações. Em outras palavras, o Estado absolutista nunca foi um árbitro entre a aristocracia e a burguesia, e menos ainda um instrumento da burguesia nascente contra a aristocracia: ele era a nova carapaça política de uma nobreza atemorizada. O consenso de uma geração de historiadores marxistas, da Inglaterra e da Rússia, foi resumido por Hill [Christopher Hill, um historiador britânico] vinte anos atrás: ‘A monarquia absoluta foi uma forma de monarquia feudal diferente da monarquia dos Estados medievais que a precedera; mas a classe dominante permaneceu a mesma, tal como uma república, uma monarquia constitucional e uma ditadura fascista podem ser todas formas de dominação da burguesia’. A nova forma de poder da nobreza foi, por sua vez, determinada pela difusão da produção e troca de mercadorias, nas formações sociais de transição do início da época moderna (ANDERSON, 1995, p. 18).

Importante lembrar que na historiografia existem outras interpretações além desta desenvolvida por Perry Anderson, como a do historiador Emmanuel Le Roy Ladurie, que renova o conceito de absolutismo na sua obra *O Estado monárquico – França: 1460-1610*, até a tese desenvolvida pelo historiador português Antônio Manuel Hespanha, que chega a desconfiar duramente das concepções cristalizadas na historiografia sobre o absolutismo e uma pretensa centralização presentes nas sociedades do Antigo Regime.

Apesar de seu estudo ser mais voltado ao caso do ordenamento político português na época moderna, Hespanha, com suas obras, sendo *Às vésperas do Leviathan* talvez a mais referenciada, acabou com a sua crítica à noção de centralização promovendo uma revisão nas abordagens historiográficas em relação a ordem política europeia no período Moderno, tendo em vista que se apresentava no contexto historiográfico uma ideia de centralização do poder e organização em torno do estado absolutista como a regra do processo histórico.

Para exemplificar, temos no autor Norbert Elias uma abordagem que apresenta o rei como figura-chave da denominada sociedade de corte. Com isso, observamos que ele apresenta um olhar oposto ao de Perry Anderson,²⁰ pois para Elias o Estado absolutista funcionaria justamente como um árbitro entre a aristocracia e a burguesia, uma vez que a singularidade do processo histórico de configuração da sociedade francesa permitiu que o rei viesse a ocupar uma posição privilegiada perante os grupos sociais que a ele estavam subordinados.

Sendo um “árbitro”, o monarca teria que atuar no objetivo de manter o equilíbrio entre as classes rivais. Essa condição especial, na qual o monarca se encontra no centro das relações

²⁰ No artigo *Sobre a era dos reis: duas interpretações do absolutismo* (2009), de Renato Moscateli, é possível encontrar em resumo a perspectiva, tanto de Perry Anderson quanto de Norbert Elias sobre a constituição do Estado absolutista no Ocidente.

de interdependência da sociedade de corte, é denominada por Elias como mecanismo régio. Em seus termos,

a nobreza, privada de sua base financeira, para fazer face à pressão das camadas burguesas e das suas riquezas tinha necessidade do rei; por seu turno, também as camadas burguesas precisavam dos reis, que as protegiam das ameaças e da arrogância de uma nobreza ainda arreigada à tradição cavaleiresca e que impediam que essa nobreza fosse demasiado privilegiada. Um equilíbrio marcado por tensões, que dava às duas ordens direitos mais ou menos iguais e não permitia que nenhum dos grupos antagônicos tomasse a dianteira, proporcionava a um rei legítimo, situado aparentemente a igual distância dos contendores, ocasião para se apresentar e agir como pacificador e assegurar a calma e paz tão necessárias aos partidos envolvidos (ELIAS, 1993, p. 140).

No Antigo Regime, assim como no Medievo, a sociedade era caracterizada pela distinção de direitos de acordo com a camada social de seus membros. Uma divisão bem simplista consiste na perspectiva que sem considerar a devida complexidade dessas divisões analisa esta sociedade se dividindo em três estados: nobreza, clero e terceiro estado. Apesar de não problematizarmos essa questão referente a estas divisões, cabe a oportunidade de pontuarmos que os impostos provavelmente recaíam mais sobre os membros do terceiro estado, enquanto o clero e a nobreza em muitas das vezes poderiam ficar isentas da prática tributária.

Apesar da distinção entres as camadas sociais, é importante lembrar que havia no interior da sociedade francesa a possibilidade de mobilidade social ²¹ embora estas movimentações estivessem submetidas a regras específicas. Com efeito, essa alternativa de mobilidade acabou resultando no fato dos integrantes da camada burguesa começarem a buscar uma tentativa de enobrecimento, “entre outras estratégias, pela dos gestos. A apropriação da etiqueta pela burguesia é uma forma, dentre várias, que adquire a luta pela ascensão social” (RIBEIRO, 1990, p. 103).

Optamos por contextualizar a situação referente ao espaço francês, porque, como veremos no decorrer desta pesquisa, tal localidade teve uma importância muito grande no desenvolvimento intelectual e pessoal de Rousseau. Ademais, a França foi um expansivo centro

²¹ O Antigo Regime, ao contrário do que já se pensou, conhecia mobilidade social nada desprezível – mas que estava submetida a regras quase estritas. Na França, por exemplo, o negociante endinheirado comprava um título de magistrado, que conferia a nobreza em decênios ou gerações: assim o comércio adquiria a toga, e com esta honra. Essa mobilidade social bem regulada, garantido a cada um a sua posição enquanto renovava o sangue pela moeda, fazia a etiqueta funcionar mais como reconhecimento de diferenças sociais do que como palco de uma real disputa pela precedência. O conflito ficava para as questões periféricas (RIBEIRO, 1990, p. 103).

intelectual do período ao qual os pensamentos e ideias do filósofo tiveram uma forte propagação.

Na França de Luís XIV,²² existiam dentro das três ordens outras subdivisões, conforme demonstra Roland Mousnier (1980, p. 274):

[...] o clero abrange duas ordens, sobretudo a partir das medidas que, por volta de 1695, reforçam a autoridade dos bispos e dos padres. As posições e as dignidades da nobreza são bem conhecidas: príncipes de sangue, duques e pares, nobreza que se beneficia das honras da corte, nobres com títulos, enfim indivíduos sem títulos, denominados “escudeiros”. Essas dignidades têm amiúde mais valor que a distinção entre nobreza de espada e nobreza togada. [...] Na frente do terceiro estado estão os oficiais reais que ainda não passaram à nobreza. Encontram-se em seguida as “pessoas letradas” que não são oficiais: formados em universidades, médicos, advogados, depois de ofícios qualificados como “artes”. Abaixo vem as “pessoas vis” (expressão que significa pessoas do povo): trabalhadores “pessoas mecânicas”, senhores com profissão ou sem ela, “homens de braços”, e por fim os “mendigos válidos”, vagabundos e indigentes.

No campo político, temos com a formação das monarquias nacionais o processo de centralização do poder e, apesar das singularidades de cada localidade, encontra-se neste processo a presença da formação de um sistema político caracterizado pelo absolutismo. Neste sistema, teoricamente, não há divisão de poderes: nele todo o poder está nas mãos dos reis. Porém, o termo absolutismo é uma denominação imprópria, pois se interpretado ao pé da letra pode ocasionar equívocos quanto a força do poder real. Como salienta Perry Anderson (1995, p. 48-49), portanto, “nenhuma monarquia ocidental gozara jamais de poder absoluto sobre seus súditos, no sentido de um despotismo²³ sem entraves. Todas elas eram limitadas”.

Na economia, o mercantilismo foi a doutrina dominante da época e tinha o Estado como o elemento central da política econômica. Havia a intervenção estatal direta nas relações econômicas, o que prejudicava diretamente os negócios da burguesia. Apesar de a camada burguesa vir adquirindo um crescimento do seu poder referente ao elemento econômico, ela não possuía poderes políticos de fato. Nesta questão, temos mais um exemplo de como a sociedade feudal e os interesses de classes presentes nesta se inserem em um campo de disputas

²² Rei da França entre 1643 e 1715, também conhecido como “O Rei-Sol”. Provavelmente considerado na História como o maior expoente do absolutismo seu governo foi marcado pela sua atuação pessoal em termos de política.

²³ Chevalier de Jaucourt, afirma no verbete “despotismo” na Enciclopédia, que “despotismo é o governo tirânico, arbitrário e absoluto de um só homem. Tal é o governo da Turquia, do Mogol, do Japão, da Pérsia e de quase toda Ásia” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2006, p. 67). A relação direta entre os governos tirânicos e os casos asiáticos pode ser considerada uma ideia de certa forma comum entre os intelectuais das Luzes. Contudo, podemos imaginar que ao fazer essa relação direta com Ásia na *Enciclopédia*, e, assim, evitar uma citação direta de um caso de despotismo no Ocidente, os enciclopedistas buscavam uma maneira de fugir da censura.

em que as classes dominantes tentam manter os seus privilégios característicos do Medievo no processo de construção do mundo moderno, pois “o mercantilismo representava as concepções de uma classe dominante feudal que se adaptara a um mercado integrado” (ANDERSON, 1995, p. 35-36).

Os elementos acima citados são de fundamental importância para entendermos a construção dos ideais iluministas, pois o Iluminismo pode ser entendido como um movimento direto contra as características em que se assentava o Antigo Regime.²⁴

Porém, ao se referir ao Iluminismo, cabe sempre uma reflexão quanto sua relação com o conceito Ilustração. Vejamos, por exemplo, o olhar de Rouanet que trata o Iluminismo como um

ensrationis, não uma época ou um movimento. Por isso sempre o distingi da Ilustração, que designa, esta sim, um momento na história cultural do Ocidente. Enquanto construção, o Iluminismo tem uma existência meramente conceitual: é a destilação teórica da corrente de ideias que floresceu no século XVIII em torno de filósofos enciclopedistas como Voltaire e Diderot, e de ‘herdeiros’ dessa corrente, como o liberalismo e o socialismo, que, incorporando de modo seletivo certas categorias da Ilustração, levaram adiante a cruzada ilustrada pela emancipação do homem (ROUANET, 1993, p. 13-14).

Apresentadas algumas das principais características deste regime político, passemos agora para o caso da França, que, como veremos, tem suas singularidades.

O processo de centralização do controle político na França não pode ser compreendido de maneira uniforme. Provavelmente, nas regiões mais distantes de Paris, o domínio administrativo era muito menor se comparado aos grandes centros e às regiões próximas a estes. Um dos obstáculos encontrados no processo de centralização administrativa era o grande volume demográfico da França, que, segundo Perry Anderson (1995), contava com cerca de 20 milhões de habitantes, o que fazia dela um país duas vezes mais populoso que a Espanha ainda no século XVI. Contudo, aos poucos o território francês vai se organizando em direção a um Estado monárquico centralizado, mas não antes de passar por algumas rupturas na ordem política. Vejamos alguns fatos que, na concepção de Perry Anderson, demarcam o caminho da França até o auge do absolutismo real presente na figura de Luís XIV:

As três grandes rupturas da ordem política foram, certamente, a Guerra dos Cem Anos no século XV, as Guerras Religiosas no século XVI e a Fronda no século XVII. A transição da monarquia medieval à absoluta foi, de cada vez, primeiro detida e depois acelerada por tais crises, cujo resultado último seria

²⁴ De forma geral podemos afirmar os autores ligados pelos ideais iluministas convergiam em alguns pontos como serem contrários à censura à falta de liberdade de culto e a perseguição política.

a criação de um culto da autoridade real na época de Luís XIV, que não encontra paralelo em nenhuma outra parte da Europa ocidental (ANDERSON, 1995, p. 85).

Outra singularidade da França, diz respeito à vida palaciana a qual parte da nobreza passou a se submeter. Esse ponto fica explícito em todo o processo que envolveu a construção do suntuoso Palácio de Versalhes,²⁵ empreendido no governo do Rei Sol,²⁶ que culminou na transferência da corte para Versalhes, em 1682, e tornou esta localidade a capital da França até a Revolução Francesa, em 1789.

Neste contexto de vida palaciana, a nobreza cortesã desenvolvia uma vida baseada nos rituais ostensivos de luxo,²⁷ riqueza e mordomias; práticas estas que recaiam diretamente nos ombros do terceiro estado, uma vez que os integrantes deste estado (burgueses, camponeses e trabalhadores citadinos) eram os principais responsáveis pelas arrecadações da Coroa francesa.²⁸ Com isso, o descontentamento vai aumentando por parte do terceiro estado, camada essa que abrange a maior parcela da população francesa.

Apesar de não ser sua exclusividade, o processo de curialização da nobreza de espada ocorreu de forma mais ostensiva no território francês. Este processo é descrito por Norbert Elias no livro *A sociedade de Corte*, no qual o autor demonstra como se deu na França o surgimento das cortes em que a figurado rei passa a ser rodeada por uma nobreza cortesã. Neste contexto, observa-se que são mais difundidos os aspectos ligados à moda, à arte de convivência, aos códigos cavalheirescos e aos manuais de boas maneiras.

Sendo assim, a sociedade francesa, se comparada com outras sociedades, entrou no mundo moderno por uma via muito particular, pois

²⁵ “A 10 de fevereiro de 1671, o rei abandonou a capital e se mudou para seu novo Palácio de Versalhes. Em partir de então, o centro do poder real e a Corte permaneceram a várias dezenas de quilômetros de distância. Mas isso, não impediu que a cidade continuasse a crescer e se embelezar durante o reinado de Luís XIV” (COMBEAU, 2011, p. 49).

²⁶ Luís XIV ficou conhecido como o “Rei Sol”. Segundo Ribeiro (1990, p. 74-75), “com Luís [XIV] tudo, na vida da corte, torna-se espetáculo. Mazarino morre em 1661, e o rei decide, para espanto de todos, ser seu próprio primeiro-ministro; em agosto, o superintendente das finanças Fouquet dá em Vaux a mais brilhante festa barroca. Despeitado e deslumbrado, Luís reage: demite e prende Fouquet, confia as finanças ao econômico e eficaz Colbert; e ao mesmo tempo constrói Versalhes, contrata os artistas e artesãos do ex-ministro, põe a serviço da reforçada autoridade régia o luxo, o desperdício, o prazer. Responde em 1664 à festa de Vaux, organizando nos terrenos de Versalhes (ainda em construção) os Prazeres da Ilha Encantada, festa-exaltação da realeza apaixonada e gloriosa”.

²⁷ Segundo Ribeiro (1990, p. 20), “o luxo, além de constituir a ‘indústria de ponta’ no sistema econômico da França setecentista, responde a uma necessidade de distinção social, em que as classes endinheiradas procuram ascender – copiando – e as camadas aristocráticas se resguardam dos intrusos – inovando. A moda, aliás, não se limita ao vestuário – está presente também no vocabulário e na pronúncia”.

²⁸ Conforme relembra Moscateli (2007, p. 250), “algumas das maiores dificuldades enfrentadas pela monarquia francesa no século XVIII deveram-se à sua incapacidade de equilibrar receita e despesas”.

em vez de abrir seu próprio caminho com um alto grau de independência, a nobreza francesa, ou, mais especificamente, o seu setor mais importante, tornou-se um apêndice decorativo do rei. Embora essa tendência fosse invertida na última parte do século XVIII, as consequências finais foram a destruição da aristocracia. Em vez de uma classe superior proprietária voltada para uma agricultura comercial, a maneira inglesa, encontramos na França da monarquia Bourbon, uma nobreza que vivia do que podia extrair através das obrigações impostas aos camponeses (MOORE, 1967, p. 47).

No livro *A etiqueta no Antigo Regime: do sangue a doce vida*, o autor Renato Janine Ribeiro tenta demonstrar que se existe uma lógica na sociedade de corte ela deve ser procurada no uso e apropriações da etiqueta.²⁹ Apesar das contradições aparentes da sociedade francesa, na qual grande parte dela era analfabeta, o mundo das aparências – aspecto tão criticado por Rousseau³⁰ – apresentava-se como uma estrutura importantíssima para a reprodução do modo de vida cortesão, de modo que o luxo, a moda e os exageros se figuravam como o modelo difundido pelas classes dominantes.

Neste contexto ainda não há uma diferenciação clara entre o público e o privado, tal como se apresentaria posteriormente no desenrolar do processo histórico ocidental. Em relação ao rei, embora possa parecer que as estruturas de funcionamento dos rituais eram rígidas, foi, de fato, na efetivação desses processos que se apresentou a devida complexidade do fenômeno. Quanto a isto, não seria incorreto afirmarmos que a maneira como os historiadores relatam tais acontecimentos parece ser algo que, de certo modo, enrijece o procedimento, vejamos:

Na linguagem e nos trajes, a imagem de uma sociedade hierarquizada exibia-se aos sentidos, tornava-se visível. Na Europa analfabeta, em que até nobres

²⁹ A palavra etiqueta (que nos vem do francês, cf. o *Dicionário Etimológico* de A. Geraldo da Cunha) quer dizer rótulo. *Étiquette* é originalmente um “escrito num saco de processo”, que servia nos tribunais para se identificarem os documentos, portando os nomes das duas partes e do procurador (1549). Em 1580 a palavra já se aplica a qualquer pedaço de papel ou papelão afixado a um objeto para indicar sua natureza, conteúdo, preço, etc. Em 1607, atesta o dicionário *Robert* um segundo sentido: ordem de precedências, cerimonial ou protocolo vigente numa corte. A etiqueta passou da corte judiciária à corte do rei, exemplo entre tantos outros da migração do judicial ou jurídico às demais formas do político. Será a etiqueta, como indica sua etimologia, maneira de afixar em cada um seu rótulo, de tornar visível e estável a hierarquia social (RIBEIRO, 1990, p. 87).

³⁰ Segundo Ribeiro (1990, p. 99), “não foram poucos os autores a criticar a corte, a defender contra ela a vigília virtuosa: La Bruyère em seus *Caracteres*, Molière com *O Misanthropo*, Rousseau quase sempre, mas especialmente nas *Rêveries*. Diz ele, no seu ‘quinto passeio’: ‘Notei, nas vicissitudes de uma longa vida, que as épocas dos gozos mais doces e dos prazeres mais vivos não são, porém, as que me é mais atraente e tocante recordar. Estes curtos momentos de delírio e paixão, por vivos que possam ser, não passam, contudo, por sua própria vivacidade, de pontos bem esparsos na linha de vida. São raros demais e por demais fugazes para constituírem uma condição; a felicidade a que meu coração aspira não se compõe em absoluto de instantes fugidios, mas é um estado simples e permanente, que nada tem de vivo em si mesmo, porém possui um encanto que cresce com a duração, a ponto de nele se encontrar finalmente a suprema felicidade’. Rousseau é anti-ilusionista ou, pelo menos, contra a ilusão dos espetáculos, das artes, da vida na corte ou em sociedade faz valer a crença na intimidade, numa subjetividade rica que seria a do homem de sentimento. Outro sonho, talvez, mas que reivindica foros de verdade”.

não sabiam escrever, ver era experiência das mais importantes: o poder, o prestígio devia saltar aos olhos. E o apogeu desta exibição foi o espetáculo da corte de Luís XIV, ordenado segundo a etiqueta mais minuciosa. O rei se levanta: entram em seus aposentos seis levas de cortesãos, respeitando marcação precisa. O rei toma as refeições: sentado, só, enquanto a corte – calada – o admira. Não se separava, nas cortes, a vida pessoal da pública. Estamos acostumados à intimidade, a termos um espaço privado para os afetos e dores de cada um, mas este recorte foi efetuado pela sociedade burguesa (diz Philippe Ariès), não existia nos costumes nobres ou na sociedade absolutista. Eram públicos os amores do rei, até adúlteros, o seu nascimento, a sua morte. Não há gesto gratuito, do monarca ou dos cortesãos; todos são públicos, todos expressam algo, são signos, conscientes o quanto possível (RIBEIRO, 1990, p. 8).

É nessa conjuntura caracterizada pela presença do regime absolutista que se encontra a França no início do século XVIII. Em meados de 1715 ocorre a morte de Luís XIV, rei que ficou marcado como o maior expoente do absolutismo. Os últimos anos do seu reinado foram caracterizados por problemas para a escolha do sucessor, já que alguns herdeiros do trono faleceram antes do próprio rei. Após sua morte, seu bisneto foi aclamado delfim³¹ da França, reinando posteriormente como Luís XV.³²

Como veremos mais adiante, Rousseau nasce na Suíça em 1712 e grande parte de sua vida coincidirá com o período em que se teve o governo de Luís XV na França. Apesar de termos o auge do absolutismo e sua consolidação atrelada à figura de Luís XIV, as ressonâncias deste regime ainda serão sentidas no decorrer do governo de seus sucessores.

1.2 Os espelhos da razão: as luzes no século XVIII

No Medievo, a grande maioria da população era analfabeta e a vida se baseava na autossuficiência do campo. Em meados do século XVIII a realidade não será muito diferente. No livro *A Era das Revoluções* (1977), Eric Hobsbawm aponta a necessidade de compreendermos que ainda em 1789 o mundo era essencialmente rural e que não podemos entender este período sem assimilarmos este fato. De acordo com Hobsbawm (1977, p. 27), portanto, “não havia jornais, exceto pouquíssimos periódicos das classes médias e alta – ainda em 1814 era de apenas 5 mil exemplares a circulação de um jornal francês –, e de qualquer forma muito pouca gente sabia ler”.

³¹ Título que era utilizado para designar o herdeiro do trono francês.

³² Luís XV tinha apenas cinco anos em 1715, ano da morte do Rei Sol. Sendo assim, o governo ficou nas mãos do regente, seu tio avô Filipe II duque de Orleans. Em 1723, Luís XV alcança a maioridade e assume o poder até sua morte em 1774.

Apesar desta situação, Emmanuel Le Roy Ladurie (2007) aponta que em relação à Idade Média a questão da alfabetização estava em processo de expansão,³³ tanto que isto leva à quebra, a uma movimentação das mentalidades rurais. As revoltas e os episódios de contestação à ordem existente, efetuados principalmente pelos componentes do terceiro estado, passam a ser cada vez mais direcionados à senhoria:

Fim das revoltas, certamente, no século XVIII. Fim das guerras camponesas, que tinham ensanguentado os dois séculos anteriores. Mas não se chega, por isso, a uma supressão total do fenômeno contestatário, que passa principalmente por um deslocamento. No século XVII, o ataque e a contra-ofensiva camponesas eram dirigidas principalmente contra o Estado e suas garras; contra os impostos do Estado diretos e indiretos; contra o aquartelamento de tropas militares; contra a carestia do grão (crises e revoltas por alimentos, no caso da subida dos preços). No século XVIII, a revolta é contra a senhoria pelo menos nas regiões decisivas do Nordeste, e na Borgonha (LADURIE, 2007, p. 348).

Embora Hobsbawm (1977) tenha chamado atenção para o fato de não existir no século XVIII a praticidade dos recenseamentos (e assim as estimativas serem puras especulações), o historiador demonstra que um fato seria evidente: a terra, em meados de 1780, abrigaria apenas uma fração da população mundial existente na segunda metade do século XX, provavelmente pouco mais de 1/3.

Sobre a questão do uso dos dados demográficos no processo histórico do desenvolvimento da cidade de Paris, apresenta-se uma complicação quanto a utilização das fontes, pois além da desconfiança quanto a fidedignidade desses dados, existem, ainda, outros complicadores como a destruição dos arquivos da prefeitura de Paris. Conforme nos demonstra Ivan Combeau:

³³ No livro *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*, Roger Chartier demonstra a complexidade que se encontra ao pesquisar sobre uma história da leitura e do livro no período, já que ocorria a expansão das práticas relacionadas ao uso do livro e se desenvolvia variadas práticas de leituras em voz alta, em público, até a leitura individual. Outros aspectos mostrados pelo historiador francês nesta obra são as estratégias utilizadas pelos editores, o desenvolvimento de variados tipos de bibliotecas, as práticas de leituras camponesas e os mecanismos de censura. Ao falar sobre o aumento das bibliotecas no decorrer do século XVIII e de uma maior facilidade para encontrar as coleções públicas, Chartier alega que certamente esses fatores modificaram o antigo estilo de ler. Em suas palavras: as imagens das leitoras representadas pelos pintores, mesmo se ela indica a eficácia mantida do livro, capaz de perturbar os sentidos, atesta uma leitura que devora novidades, que é o ato de ler íntimo, que se inscreve num conforto totalmente mundano. É contra essa maneira de ler, frívola e gratuita, que tomam partido Rousseau na França ou os pré-românticos na Alemanha. Para eles, a leitura deve ser coisa séria, implicar a participação ativa do leitor, modificar seus pensamentos e sua existência. A emoção, que integra o leitor ao texto e inscreve o texto no leitor, torna-se assim mestra da vida com a condição de que as obras sejam lidas com atenção, tomadas e retomadas, meditadas e discutidas – o que implica, como enuncia L.-S. Mercier, poucas leituras mais racionais, e não a multiplicação de livros lidos mal e apressadamente (CHARTIER, 2004, p. 219).

A determinação dos dados demográficos no século XVI constitui um problema no que se refere ao reino inteiro. As indicações dos embaixadores venezianos são aquelas que os demógrafos empregam com maior frequência. Uma das razões pelas quais essa fonte é importante é o fato de preencher o vácuo deixado pela destruição dos arquivos da prefeitura de Paris em 1871. A partir desses dados, é possível calcular que a população de Paris fosse de 250 mil pessoas no início do século XVI. No final do século, teria subido para 300 mil habitantes. A epidemia da peste negra de 1580, o cerco de Paris e as guerras religiosas explicam essa relativa estagnação. Já no século XVII ocorreu uma fase de progresso, e Paris contava então com aproximadamente 450 mil habitantes (COMBEAU, 2011, p. 39).

Naquele período, o mundo era ainda predominantemente rural. Com efeito, a demografia camponesa na França corresponderia praticamente a quase totalidade demográfica do país: “num mundo tradicional que, durante muito tempo, contava com um efetivo rural que ia de 89% a 91% da população; esses habitantes rurais ‘compunham-se’ de 87,5% de agricultores, percentual que cai para, 82,5% na véspera da Revolução” (LADURIE, 2007, p. 327).

Behrens, além de confirmar tais dados, corrobora ao entendimento do caráter rural da França e a importância do campo para a manutenção da sociedade, vejamos:

No século XVIII, em toda a Europa se vivia principalmente do trabalho da terra. Na França, esta categoria, habitualmente denominada por camponeses – isto é, todo aquele que não é nobre, não pertence ao clero ou não trabalha em qualquer ocupação diferente da agricultura –, deve ter atingido, em 1789, 22 milhões ou mais de indivíduos, num total calculado de 26 milhões (BEHRENS, 1971, p. 25).

Entretanto, é em Paris, cidade esvaziada por Luís XIV com a mudança da Corte para Versalhes, em 1682, que se constituirá o desenvolvimento do movimento das ideias iluministas. Contudo, o Iluminismo não fora um movimento homogêneo, isto fica perceptível ao se adentrar o universo das críticas e dos debates entre Rousseau e os *philosophes*.³⁴ O Iluminismo representa um movimento de crítica ao Antigo Regime, que tentou construir esferas de conhecimento que seriam capazes de “um lado, dar conteúdo às críticas, e, de outro, elaborar

³⁴ Salinas Fortes ao citar o caso de um jogo de cartas datado de 1793 na qual Rousseau aparece como o rei de paus e Voltare como rei de ouros, podemos ter uma noção da amplitude deste conceito, pois, “é verdade que Gayant (editor do jogo de cartas) fez uma certa confusão ao colocar no lugar dos outros reis – o de copas e o de espadas – não dois filósofos propriamente, mas dois ‘homens de letras’ e ambos do século anterior: La Fontaine, o famoso autor das *Fábulas*, e Molière, o pai da dramaturgia francesa. É também verdade que no século XVIII o termo *philosophe* tem uma acepção mais ampla do que tradicionalmente e engloba desde de pensadores como Diderot até um naturalista botânico como Buffon” (FORTES, 1987, p.11-12).

um projeto para um novo tempo, no qual a razão e a liberdade estariam lado a lado do homem, desfazendo a injustiça e o absolutismo” (FALCON; RODRIGUES, 2006, p. 200).

Além do embate contra o absolutismo (figura do rei), o movimento das luzes é compreendido como uma revolta contra a Igreja e a nobreza. Na França do século XVIII, essas instituições eram ainda muito poderosas.

É a cidade, e não o campo, que aparecerá como o cenário onde circulariam as ideias. Nas praças, ruas, salões, cafés e teatros aparecem as novidades, circulam clandestinamente ou não os ideais que atacam certos pontos da ordem social que imperava. Os iluministas buscavam, então, o esclarecimento por meio da razão. Se no Medievo o caráter religioso imperava nas interpretações e formas de agir e pensar do homem, na Idade Moderna o processo de secularização estava se acentuando.

Com os iluministas, a razão passa a ser o caminho mais adequado para interpretar os fenômenos naturais, as relações sociais e, de uma forma geral, o mundo. Nos termos utilizados por Reinhart Koselleck, no livro *Futuro Passado* (2006), houve uma ruptura provocada pela formação de um novo tempo, caracterizado pelo distanciamento cada vez maior entre os espaços de experiências e os horizontes de expectativas. Os prognósticos de base racionais passam a ter forte influência sobre a reflexão do tempo futuro, como é o caso das filosofias da história em contraste com a hegemonia de profecias (muitas ligadas à religião, como o apocalipse), que viam no futuro um fim dos tempos.

Os prognósticos baseados na razão passaram a ver o futuro como um campo aberto de possibilidades. A utilização da razão pode ajudar o homem a pensar a sua trajetória e o tempo futuro, uma vez que com o advento da modernidade este passa a ser o ator de sua própria história. Abre-se, com a ideia de progresso, um novo horizonte de expectativa. Entretanto, apesar de Rousseau, assim como seus contemporâneos, terem visto na história da civilização uma temática importantíssima a ser abordada, o autor genebrino “desenvolveu um entendimento suficientemente complexo desta questão para perceber que se tratava de uma realidade multifacetada que não se podia reduzir a um elogio do progresso tal qual se ouvia em sua época” (MOSCATOLI, 2007, p. 233).

Com o desenvolvimento da imprensa³⁵ foi possível uma rápida divulgação dos ideais e das obras iluministas. Assim, os letrados promoveram, através da escrita, duras críticas à

³⁵ No século XV, o inventor alemão Johannes Gutemberg criou uma das maiores contribuições para o mundo moderno. A tipografia permitiu que os textos, antes manuscritos, fossem impressos a partir da elaboração dos tipos, letras móveis produzidas em cobre e alocadas em uma base de chumbo onde recebiam a tinta e eram prensadas no papel.

sociedade da época. Com efeito, muitas das obras de autores iluministas foram proibidas, ou pelo rei ou pela Igreja. Porém, ainda que algumas obras fossem proibidas e/ou queimadas, elas, por meio da clandestinidade, abriam caminho para a revolução no campo das ideias. O descontentamento não estava presente apenas no Terceiro Estado, já que “os panfletos e livros produzidos pelo movimento dos intelectuais das Luzes [que] emergem do interior da sociedade do Antigo Regime” demonstram “como a insatisfação poderia estar tanto na nobreza e no clero quanto nos burgueses” (FALCON; RODRIGUES, 2006, p. 210).

A *Enciclopédia*,³⁶ obra de 130 colaboradores, sendo estes advogados, médicos, professores, sacerdotes, acadêmicos, industriais e fabricantes, que, em sua maioria, viviam em situações confortáveis, com títulos oficiais, provavelmente dirigiram a produção de tal obra à grande burguesia esclarecida. Acerca disto, Mousnier e Labrousse (1968, p. 84) consideram que

os principais “filósofos”, escritores universais como Voltaire ou Diderot, juristas como Montesquieu, matemáticos como d’Alembert, são, geralmente, homens que provêm dos diferentes graus da burguesia, ou magistrados nobres, menos afastados desta do que os nobres de espada.

Com efeito, a *Enciclopédia* pode ser considerada, se levarmos em consideração estes elementos, uma obra burguesa. Contudo, há de se reconhecer, é claro, que havia divergências sociais entre os autores enciclopedistas. Porém, podemos concluir que a *Enciclopédia* conseguiu reunir em torno de si homens das letras que tinham como objetivo em comum transformar as circunstâncias daquele mundo.

A *Enciclopédia* é uma obra fruto do seu tempo, tempo este marcado por transformações significativas nas esferas da sociedade. Esta obra foi o maior veículo de divulgação das ideias iluministas na França, uma vez que pretendia abranger uma totalidade de conhecimentos, percorrendo, assim, as mais diversas áreas do saber. Hobsbawm chama a atenção ao fato de que,

a grande *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert não era simplesmente um compêndio do pensamento político e social progressista, mas do progresso científico e tecnológico. Pois, de fato, o “iluminismo”, a convicção no progresso do conhecimento humano, na racionalidade, na riqueza e no controle sobre a natureza – de que estava profundamente imbuído o século XVIII – derivou sua força primordialmente do evidente progresso da produção, do comércio e da racionalidade econômica e científica que se acreditava estar associada a ambos (HOBSBAWM, 1977, p. 40-41).

³⁶ Como se pôde perceber na nota 24, utilizaremos no decorrer do texto algumas passagens da *Enciclopédia* como nota de rodapé para tentar demonstrar qual o significado de determinados conceitos no período histórico estudado.

Entretanto, Hobsbawm explica que, apesar da cautela política de muitos de seus expoentes e de alguns deles depositarem sua fé no despotismo esclarecido, é mais adequado chamarmos o Iluminismo de ideologia revolucionária do que de uma ideologia da classe média, pois o Iluminismo objetivava a abolição da ordem política e social presente na maior parte da Europa naquele momento. “Era demais esperar que os *anciens régimes* se abolissem voluntariamente. Ao contrário, como vimos, em alguns aspectos eles estavam se fortalecendo contra o avanço das novas forças econômicas e sociais” (HOBSBAWM, 1977, p. 42-43).

Assim, não seria correto chamar o “Iluminismo” de uma ideologia da classe média, pois

embora houvesse muitos iluministas – e foram eles politicamente decisivos – que assumiram como verdadeira a proposição de que a sociedade livre seria uma sociedade capitalista. Em sua teoria seu objetivo era libertar todos os seres humanos. Todas as ideologias humanistas, racionalistas e progressistas estão implícitas nele, e de fato surgiram dele. Embora na prática os líderes da emancipação exigida pelo Iluminismo fossem provavelmente membros dos escalões médios da sociedade, embora os novos homens racionais o fossem por habilidade e mérito e não por nascimento, e embora a ordem social que surgiria de suas atividades tenha sido uma ordem capitalista e “burguesa” (HOBSBAWM, 1977, p. 42).

Após a explanação de alguns dos principais pontos do movimento iluminista, compreendemos que este não pode ser entendido sem ser relacionado ao Antigo Regime, tendo em vista que os iluministas, de forma geral, criticaram os alicerces da ordem até então existente, que eram pautados no absolutismo, em uma sociedade estamental e nos privilégios de sangue, nas práticas intervencionistas por parte do Estado no plano econômico, na falta de liberdade de expressão e igualdade dos homens perante a lei.³⁷

No entanto, como já salientado, o Iluminismo não foi um movimento homogêneo, tanto que alguns iluministas contribuíram para o desenvolvimento do despotismo esclarecido, um regime que nitidamente tentava promover um diálogo entre alguns ideais iluministas com o absolutismo, desenvolvendo, desse modo, algumas reformas pautadas nos ideais das luzes. Porém, de outro lado, tentando prolongar a vida dos regimes absolutistas.

³⁷ Conforme enfatiza Ulhôa (1996), Lucien Goldmann, no livro *Origem da dialética*, chama atenção para o fato de a ideia de igualdade jurídica florescer plenamente no século XVII, a partir do instante em que as teorias do direito natural e civis, tais como Grotius e Hobbes, entre outros autores, a elaboram.

O historiador Jonathan Israel, no seu livro *Iluminismo Radical: a filosofia e a construção da modernidade 1650-1750*, chama atenção para o fato de que há várias maneiras de se interpretar o iluminismo europeu, sendo algumas vertentes mais cultivadas pela tradição historiográfica, como o caso da perspectiva “francesa”, que vê no Iluminismo uma projeção direta das ideias e preocupações intelectuais francesas, especialmente a de autores como Montesquieu, Voltaire, Diderot, D’Alembert, d’Holbach e Rousseau.³⁸ Nessa obra, o autor apresenta uma tese na qual julga existir duas alas rivais no Iluminismo europeu, a corrente do Iluminismo moderado e a corrente do Iluminismo radical.

Embora não seja o cerne da nossa pesquisa, a grande problematização sobre o que se entende por Iluminismo, torna-se salutar entendermos como o historiador Jonathan Israel define cada uma dessas correntes, pois no último capítulo desta dissertação, ao nos questionarmos sobre as possíveis intenções de Rousseau com a publicação *do Contrato Social*, temos como objetivo refletir como e até que ponto este filósofo pode ser considerado um autor revolucionário. Mediante isto, poderemos, então, na esteira de Jonathan Israel, inferir como Rousseau viria a se enquadrar perante essas duas alas, a moderada e a radical.

A corrente principal moderada, que detinha uma relevante influência com relação às principais Igrejas, pareceu ser a tendência mais poderosa. Segundo Jonathan Israel,

entre seus primeiros porta-vozes, estavam Newton e Locke, na Inglaterra; Thomasius e Wolff, na Alemanha; os newtonianos Nieuwentijt e Gravesand, nos Países Baixos; e Feijóo e Piquer, na Espanha. Esse era o iluminismo que aspirava conquistar a ignorância e a superstição, estabelecer a tolerância e revolucionar as ideias, educação e atitudes por meio da Filosofia, mas de forma a preservar e salvaguardar o que se julgava serem os elementos essenciais das velhas estruturas, efetuando uma síntese viável do velho e do novo, da razão e da fé. Apesar de que até 1750, na Europa como um todo, a luta entre as vertentes continuou inconclusiva, grande parte da corrente intelectual e cultural vigente na Europa tinha, por volta das décadas de 1730 e 1740, adotado as ideias de Locke e de Newton, as quais pareciam estar de acordo e ser adequadas ao propósito do Iluminismo moderado (ISRAEL, 2009, p. 39).

Em contrapartida,

³⁸ “Outra abordagem, a qual tem apoio não apenas dos anglófilos, mas também e alguns estudiosos continentais, vê o Iluminismo como uma nova orientação intelectual inspirada em especial pelas ideias e pela ciência inglesa, com destaque para Locke e Newton. Nos últimos anos, também se tornou comum afirmar que não há apenas um Iluminismo, mas, em vez disso, toda uma constelação ou família de ‘iluministas’ relacionados, porém, distintos, agrupando-se em diversos contextos nacionais. Por fim, também há uma tendência incipiente tardia de distinguir entre uma corrente principal ‘moderada’ e um Iluminismo subterrâneo mais radical, apesar de quase sempre o último ser visto como marginal ao fenômeno maior” (ISRAEL, 2009, p. 07).

o iluminismo Radical, fosse ele ateu ou deísta, rejeitava todo e qualquer compromisso com o passado e buscava destruir na íntegra as estruturas existentes, rejeitando a Criação como era tradicionalmente entendida na civilização judaico-cristã e a intervenção de um Deus providencial na vida humana, negando as possibilidades de milagres, da recompensa e da punição na existência após morte, troçando das autoridades eclesiásticas e recusando aceitar que há uma hierarquia social ordenada por Deus, ou concentração de privilégio, ou de posse de terra pelos nobres, ou da sanção religiosa para a monarquia. Desde as suas origens nas décadas de 1650 e 1660, o radicalismo filosófico do Iluminismo Primitivo europeu combinou caracteristicamente uma imensa reverência pela ciência e pela lógica matemática com alguma forma de deísmo não providencial, ou então o materialismo direto e o ateísmo com ideias republicanas e até mesmo democráticas (ISRAEL, 2009, p. 39).

Após estes apontamentos, depreendemos que são nessas circunstâncias que se encontravam os homens do século XVIII, de modo que os intelectuais estavam imersos nos debates que se pautam nas perspectivas de mudanças rumo a uma sociedade melhor. Assim, homem de seu tempo, Rousseau, travou fervorosos debates com os próprios intelectuais iluministas, e, é claro, com as camadas sociais que detinham os privilégios naquela ordem.

Passemos agora a delinear os caminhos percorridos por Rousseau durante a sua vida, retratando, neste ponto, um pouco sobre seu nascimento até o momento da publicação de *O Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, obra central para a evolução deste estudo.

1.3 Os caminhos de Rousseau: de Genebra a Paris

A principal atividade do homem em sua vida é dar à luz a si mesmo, é tornar-se aquilo que ele é potencialmente.

Erich Fromm

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, na Suíça, em 28 de junho de 1712. Sua mãe, Suzanne Bernard, filha de um pastor de uma igreja protestante, faleceu logo após o seu nascimento, devido a complicações no parto. Seu pai, Isaac Rousseau, seguiu a tradição familiar no ofício de relojoeiro. Os parentes do lado paterno de sua família provinham da região de Paris e de Sabóia, e acabaram emigrando para a Suíça devido às guerras religiosas que ocorriam na França do século XVI. Posteriormente, conseguiram a cidadania genebrina. Essa locomoção foi facilitada pela geografia da região, uma vez que a Suíça faz fronteira com a França e a cidade de Genebra está localizada justamente em uma região próxima a essa fronteira.

Genebra, uma região com a geografia repleta de montanhas, era um “foco da religião evangélica reformada [calvinismo], cuja própria existência era um paradoxo entre os grandes estados monárquicos e católicos que a envolviam e penetravam” (ROLLAND, 1975, p. 03). Este fato é essencial para percebermos as singularidades da terra natal de Rousseau e, assim, compreendermos que sua origem lhe deixou marcas durante toda a sua vida. Sem dúvidas, a cultura política dos cidadãos³⁹ de Genebra e o fato de esta ser uma república no meio de ducados e monarquias,⁴⁰ foi um fator preponderante que contribuiu para as análises de Rousseau, como, por exemplo, para suas críticas às monarquias absolutistas.

Rousseau, de certo modo, tinha orgulho de sua origem e isto é perceptível em alguns de seus textos,⁴¹ de modo que ele parecia fazer questão de demonstrar tal orgulho na maneira como assinava algumas de suas obras. Enquanto a censura⁴² e as listas de livros proibidos

³⁹ No verbete intitulado “cidadão” na *Enciclopédia*, podemos perceber como se dava a definição deste conceito. Observando o caso daqueles que não poderiam ser considerados cidadãos e relacionando a obra de Rousseau bem como ao pensamento político dominante de sua época pode-se perceber que esse título cabia apenas aos homens, excluindo assim as mulheres. Diderot afirma nesse verbete que “cidadão é o membro de uma sociedade livre de várias famílias, que compartilha os direitos desta sociedade e goza de seus privilégios. Aquele que reside numa tal sociedade por causa de algum negócio e que, uma vez terminado o que tem a fazer aí, deve ir embora não é um cidadão dessa sociedade. É somente um súdito momentâneo. Aquele que faz dela sua moradia habitual, mas não compartilha os direitos e privilégios também não é cidadão. Aquele que foi despojado destes direitos e privilégios cessou de ser cidadão. Este título é atribuído às mulheres, às crianças e aos servidores apenas enquanto membros da família de um cidadão propriamente ditos; eles não são verdadeiramente cidadãos” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2006, p. 51).

⁴⁰ No verbete “monarquia” na *Enciclopédia*, Chevalier de Jaucourt afirma que o conceito se trata de uma “forma de governo político na qual um só governa segundo leis fixas e estabelecidas. A monarquia é este estado no qual o poder soberano, e todos os direitos que são essenciais, reside indivisivelmente num único homem chamado rei, monarca ou imperador. Estabelecamos, segundo Montesquieu, o principio deste governo, sua utilidade, sua manutenção e sua degeneração. A natureza da monarquia consiste no fato de o monarca ser a fonte de todo o poder político e civil e reger sozinho o Estado por meio de leis fundamentais” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2006, p. 209). Como veremos no decorrer do texto é justamente pela forma como se assegura a fonte do poder numa monarquia absoluta, que Rousseau tentará demonstrar sua ilegitimidade, já que, para o autor genebrino a fonte do poder é povo e a soberania não pode deixar de estar fundamentada neste aspecto, já que, para o filósofo o poder, de fato, legítimo se encontra em uma soberania de caráter popular, na qual a vontade geral guia as ações. Apesar de que em Hobbes o poder também emana do povo, a forma como é construído o seu pensamento será duramente criticada por Rousseau devido a forma como o modelo hobbesiano, entre outros pontos, defende a alienação da soberania do povo em favor do Monarca.

⁴¹ “Ele iria dedicar pelo menos duas de suas principais obras, *Carta a D’Alembert sobre o teatro* de 1758 e *Cartas da montanha* de 1764, à cultura ou ao sistema político da cidade natal, e observaria que o próprio *Contrato social* fora concebido como uma descrição dos nobres princípios vigentes naquele Estado” (WOKLER, 2012, p. 15).

⁴² “Um fator crucial que molda o surgimento do pensamento radical na Europa – bem como, de forma diferente, do Iluminismo Moderado – foi o impacto da censura, tanto a secular como a eclesiástica. Ao mesmo tempo em que é verdade que a censura intelectual na Europa no começo da Era Moderna não era sistemática e com frequência ineficiente, dando um escopo mínimo para a coordenação mediante as fronteiras políticas e jurisdicionais e exibindo todas as variadas, caóticas, desorganizadas, características institucionais e procedimentais do *ancien régime*, não se deve subestimar seu impacto ou o grau de convergência na luta ideológica que as variadas formas de censura institucionalizada manifestaram na luta contra as ideias radicais. Por todo o continente, apesar de os graus de intensidade variarem de um lugar para o outro, visões de mundo inaceitáveis foram suprimidas e editores, impressores, livreiros, bem como autores de livros que incorporavam ideias ilícitas, punidos” (ISRAEL, 2009, p. 133).

traziam sérios problemas aos autores, provocando, certamente, o medo, o que levava autores como Diderot e Voltaire a publicarem seus textos como anônimos, “Rousseau não perdia a oportunidade de assinar suas obras como “Cidadão de Genebra”, e só abandonou esse hábito após se convencer de que seus conterrâneos haviam se desviado irremediavelmente” (WOKLER, 2012, p. 14).

No fim de sua vida, Rousseau se dedicou à construção de uma obra autobiográfica intitulada *As Confissões* (2008). Vejamos como o próprio autor inicia a descrição de suas origens:

Nasci em Genebra, em 1712, filho de Isaac Rousseau, cidadão, e de Suzanne Bernard, cidadã. Quinze filhos repartindo entre si medíocres haveres reduziram a quase nada o quinhão de meu pai, que não teve para viver senão o seu ofício de relojoeiro, no qual era realmente muito hábil (ROUSSEAU, 2008, p. 29-30).

Apesar de uma relativa condição financeira proveniente do ofício de relojoeiro, Isaac Rousseau e a sua família provavelmente nunca chegariam a ter uma vida comparada à dos membros pertencentes à aristocracia. Talvez, poderíamos encontrá-los inseridos no interior de uma burguesia média.

Desde os primeiros passos, Rousseau entrou em contato com o universo da leitura e isto, em certa medida, foi facilitado pelo fato de seu pai ser um amante dos livros, assim como sua mãe, que deixou como herança uma grande coleção de romances. Após completar sete anos e ter terminado, juntamente com o pai, as leituras dos livros que eram de sua mãe, os dois passaram a se debruçar sobre os livros da biblioteca do pastor e pai de Suzanne. Nesta biblioteca tiveram contato com obras como: *Metamorfoses*, de Ovídio; *Os mundos*, de Fontenelle; *Discurso sobre a História Universal*, de Bossuet; *Homens Ilustres*, de Plutarco, e algumas peças de Molière. Conforme os próprios termos de nosso autor,

não sei como aprendi a ler, lembro-me somente das minhas primeiras leituras e do efeito que me produziram: é o tempo em que começo a contar sem interrupção a consciência de mim mesmo. Minha mãe tinha deixado romances; pusemo-nos a lê-los depois da ceia, meu pai e eu. A princípio não se tratava senão de me exercitar na leitura por meio de livros que divertissem; em breve, porém, o interesse tornou-se tão vivo que líamos alternadamente, sem interrupção, e passávamos noite assim ocupados. Não podíamos abandonar a leitura senão no fim do volume. Algumas vezes meu pai, ouvindo as madrugadoras andorinhas, dizia muito envergonhado: “Vamos nos deitar, sou mais criança do que tu” (ROUSSEAU, 2011, p. 24).

Aos dez anos de idade, Rousseau também perdeu a companhia do pai, devido a um desentendimento com um capitão. Neste episódio, Isaac Rousseau foi acusado de ter supostamente desembainhado a espada para o capitão dentro da cidade. Assim, estando em uma situação delicada, optou por se expatriar pelo resto da vida, abrindo mão do convívio com o seu filho. Sendo assim, o pequeno Jean-Jacques ficou sob os cuidados de seu tio Bernard, que o enviou a Bossey para desenvolver estudos com o Ministro Lamercier. Nesta cidade teve contato direto com os prazeres da natureza e sua estadia se estendeu até 1724, quando completou doze anos e acabou voltando para Genebra.

Neste período, Rousseau aprende a desenhar; sonha em ser ministro evangélico; abandona os estudos por falta de condições financeiras; apaixonou-se por duas mulheres; para sobreviver, tenta aprender o ofício de moço de recados, mas, diante do fracasso, busca aprender o ofício de gravador em uma oficina, onde passa a ser acusado de ladrão. Diante disso, volta a se dedicar à leitura de livros:

De volta a Genebra, passa dois ou três anos na casa de um tio, aprendendo desenho em companhia de um primo. Sonha com ser ministro evangélico, achando bela a tarefa de pregar, mas os recursos econômicos deixados pela mãe não permitiam a continuação dos estudos nesse sentido, e o sentimento da inferioridade social começa a se fazer sentir como um dos fatores determinantes de seu caráter. Enamora-se da Srta. de Vulson, que tem o dobro de sua idade. Apaixona-se também pela Srta. Goton, que brincava de professora com ele. É enviado à casa do notário Masseron para aprender o ofício de moço de recados, mas não mostra qualquer vocação para esse tipo de trabalho. O tabelião considera-o preguiçoso e idiota, e acaba dispersando seus serviços. Outra tentativa profissional não tem melhores resultados, quando vai aprender o ofício de gravador com um certo Sr. Docommun. Passa a maior parte do tempo a cunhar medalhas para os amigos, é acusado de fabricar dinheiro falso e degenera moralmente, tornando-se medroso, dissimulador e ladrão, roubando de tudo, menos dinheiro. Desanimado com a situação na oficina, volta aos prazeres da leitura, alugando livros de uma senhora chamada La Tribu (CHAUI, 1978, p. VIII-IX).

Rousseau encontraria consolo no universo da leitura e no contato com a natureza proporcionado pelos passeios que fazia aos domingos nos campos que se encontravam para além dos muros da cidade. Porém, estes passeios acabaram ocasionando alguns problemas, pois havia um determinado horário para o fechamento dos portões da cidade. Empolgado com os passeios, o jovem Jean-Jacques e seus amigos acabavam perdendo a hora. Assim, os jovens foram advertidos nos dois primeiros atrasos, porém, após o terceiro atraso, Rousseau e seus companheiros tiveram que dormir na explanada externa das portas da cidade. Diante disto e inconformado com tal situação, jurou partir para sempre quando raiasse o dia. Dava-se início

aqui a uma nova fase na sua vida. Observemos como ele narra em suas *Confissões* este importante episódio:

Nos domingos, depois da prédica, meus camaradas me vinham procurar para folgar com eles. [...] nos passeios fora da cidade ia sempre à frente sem pensar na volta, a menos que outros não pensassem nela por mim. E fui surpreendido duas vezes: fecharam-se as portas antes que eu pudesse voltar. Imagine-se como eu fui recebido pela primeira vez. E, na segunda, prometeram-se uma tal recepção para a terceira, que resolvi não me arriscar mais. E, entretanto, aconteceu essa terceira vez tão temida. Minha vigilância falhou por culpa de um maldito capitão, chamado SrMinutoli, que fechava a porta da qual era guarda meia hora antes das outras. [...] Ali mesmo jurei não voltar nunca mais à casa do mestre; e, no dia seguinte, quando à hora da descoberta, eles entraram na cidade, disse-lhes adeus para sempre. (ROUSSEAU, 2008, p. 59-61)

Partindo de sua cidade natal sem destino a seguir, muito provavelmente logo foi acometido pelas necessidades físicas, como a fome e a sede. É neste contexto que Rousseau teve o contato com o Senhor de Pontverre, homem que tinha o objetivo de conduzir jovens calvinistas para os braços da Igreja Romana. O senhor de Pontverre sugeriu que Rousseau se dirigisse a Annecy e se encontrasse com uma senhora muito caridosa.

Com apenas quinze anos de idade Rousseau é apresentado a esta senhora (ele seria seu amante e pupilo por muitos anos), tratava-se da Sra. de Warens. Rousseau provavelmente devia ter imaginado encontrar uma devota muito diferente daquela que conhecera, já que a Sra. de Warens era uma mulher de vinte e oito anos de idade com uma boa aparência física. O jovem genebrino não demorou a se tornar católico, e isso se explica por motivos óbvios, tendo em vista que neste momento esta decisão seria de fundamental importância para a sua subsistência.

Lima (2013) afirma que Rousseau sempre foi um calvinista, acreditava na imortalidade da alma e na salvação pessoal. No entanto, “em 1728, mais por necessidade do que por convicção, converte-se ao catolicismo. O que se explica por sua dependência de sua benfeitora, depois amante, Madame de Warens. Sua conversão, em suas próprias palavras, foi ‘pouco sólida’” (LIMA, 2013, p. 28).

Sobre este olhar, devemos deixar claro que Rousseau foi interpretado de vários modos e muitos pontos relativos à sua vida e obra foram compreendidos de maneiras distintas, como afirma Ernst Cassirer: “as opiniões sobre as crenças e a orientação religiosa de Rousseau divergem tanto quanto àquelas relativas às suas crenças éticas e políticas” (1980, p. 382). Apesar disto, com a leitura de seus comentadores teremos que dialogar com classificações e

vários olhares lançados sobre o genebrino. Deste modo, cabe a nós desconfiarmos destas classificações e problematizá-las.

Sobre as diversas opiniões a respeito do genebrino, vejamos o entendimento de Cassirer:

Depois de realizadas as mais completas pesquisas sobre os pormenores biográficos, depois das inúmeras investigações acerca da base histórica e das fontes da doutrina de Rousseau, depois das análises penetrantes de seus escritos, que se estenderam a todos os detalhes, deveríamos esperar que se tivesse alcançado alguma clareza pelo menos no que diz respeito às características básicas de sua natureza, ou que prevalecesse algum consenso quanto à intenção básica de sua obra. Mas mesmo um olhar superficial lançado sobre a literatura rousseuniana desaponta esta expectativa (CASSIRER, 1980, p. 381).

É devido a estas problemáticas que Cassirer (1980) tenta se despir de todos os prejuízos e preconceitos provenientes dos julgamentos que tentam medir as ideias de Rousseau pela antítese tradicional entre “racionalismo” e “irracionalismo”, pois partindo dessa divisão chegar-se-á a julgamentos ambíguos e incertos. Na tentativa de melhor entender a obra rousseuniana, apesar do grande desafio que pode ser a tentativa de promover o diálogo entre teoria e prática, Cassirer busca como ponto de partida uma análise da vida e da personalidade do genebrino, pois, “com um pensador desta espécie, o conteúdo e o sentido da obra não podem ser separados do seu fundamento na vida pessoal; cada um deles só pode ser compreendido com o outro e no outro, num processo repetitivo de reflexão e esclarecimento” (CASSIRER, 1980, p. 383).

Continuando o percurso do nosso andarilho, a Sra. de Warens enviou o genebrino a Turim para ajudar nos serviços do Asilo do Espírito Santo, destinado a catecúmenos. Rousseau não teve como escapar e acabou servindo como catecúmeno. Após este período, foi declarado converso e depois de uma pequena coleta obteve uma renda de cerca de vinte francos. Com o término desta quantia, teve que procurar trabalho. Assim,

ofereceu seus conhecimentos como gravador à Sra. Basile, com a qual ficou pouco tempo, e depois trabalhou como secretário da condessa de Vercellis, da qual roubou uma fita cor de rosa pondo culpa na camareira. Com o falecimento da condessa, três meses depois, passou a ser empregado do conde de Gouivon. Enamorou-se da jovem nora do conde, e estudou latim com o filho do dono da casa, que era padre e o fez ler obras de Virgílio (CHAUI, 1978, p. IX-X).

Após encontrar Bâcle, um velho conhecido de Genebra, Rousseau passou um tempo na sua companhia em busca de aventuras, até que resolveu voltar a Annecy, à companhia de

Sra. de Warens, uma vez que esta era, de certo modo, uma maneira segura de obter e garantir a sua subsistência.

No período em que retorna aos aposentos da Sra. de Warens, Rousseau a ajuda em seus trabalhos de medicina e alquimia, bem como aproveita este momento para se debruçar a leituras diversas, tais como os escritos de Pufendorf, Saint Evremond, Voltaire, Bayle, La Bruyère e La Rochefoucauld. Ademais, dedica-se ao estudo da música, sendo, por oportuno, enviado pela Sra. de Warens a um seminário para aprimorar os seus conhecimentos sobre latim.

A Sra. de Warens se muda de Annecy para Chambéry. Nesta nova localidade, Rousseau continua sua rotina de leituras e começa a desenvolver seus escritos. No período que esteve diretamente ligado à Madame de Warens, especificamente entre os anos de 1727 a 1737, o genebrino conseguiu, com ajuda dela e “a assistência de seus patronos e confessores religiosos, completar seus estudos, especialmente em filosofia e literatura moderna, que pouco conhecia antes, e começou a pensar na carreira de escritor” (WOKLER, 2012, p.16).

No inverno de 1729/1730 desenvolve estudos de música na casa do Sr. Le Maître. Mediante isto, passa a se apresentar como professor de música, o que lhe garantiu algum sustento e permitiu que fizesse algumas viagens. Em 1740, tornou-se preceptor de dois filhos do Sr. De Mably e aproveitou a experiência para escrever um *Projeto de Educação de M. de Sainte Marie*.

Em 1742, Rousseau chega a Paris com um novo sistema de notação musical, alguns poemas, uma ópera (*Musas Galantes*) e uma comédia (*Narciso*). Contudo, não obteve o sucesso que esperava, haja vista que o seu sistema de notação musical foi recebido friamente por Rameau⁴³ e pela Academia de Ciências. De modo semelhante, a sua ópera, *Musas Galantes*, embora tivesse sido apresentada na ópera de Paris, também pareceu não agradar a muitos. Após sua chegada a Paris, quando já tinha trinta anos de idade, inaugura-se uma nova fase de sua vida. Segundo Cassirer (1980, p. 383), neste momento, “pela primeira vez, ele experimentou um verdadeiro despertar de sua autoconsciência intelectual”.

Imerso no grande centro urbano de Paris, cenário que contrastava com a realidade a qual até então o nosso autor genebrino estava imerso e levava sua vida, Rousseau sofreu com as novas circunstâncias decorrentes da vida parisiense. Acostumado a encarar o tempo de maneira subjetiva, Rousseau passou a ter contato com um mundo de trabalho baseado na

⁴³ “Principal compositor e teórico musical da França naquela época” (WOKLER, 2012, p. 19).

coerção e na objetividade do tempo, caracterizado pela ditadura do relógio.⁴⁴ “Esta fixidez da regulação do tempo, da medida objetiva do tempo, foi a primeira coisa à qual Rousseau teve que se habituar. Desde então, viu-se constantemente em luta com esta exigência, tão estranha à sua natureza” (CASSIRER, 1980, p. 384).

Nas suas próprias palavras, em seus diálogos intitulados *Rousseau juge Jean-Jacques*, Rousseau (apud CASIRER, 1980, p. 384) discorre sobre este traço: “[Jean-Jacques] ama a atividade, mas detesta a coerção. O trabalho não representa esforço para ele, desde que possa fazê-lo no seu próprio tempo e não no dos outros”.

A questão da solidão, várias vezes constatada na vida de Rousseau, influenciada provavelmente pelo seu estilo de vida repleto de aventuras, pelas constantes viagens e algumas delas influenciadas pelas perseguições oriundas da proibição de suas obras, ou mesmo por desentendimentos com os *philosophes*, pode ser perceptível em suas próprias *Confissões*, ou mesmo como o autor chega a se definir no próprio título da obra *Os devaneios de um caminhante solitário*.

No que tange à questão da sociabilidade, a chegada a Paris e suas consequências parecem deixar grandes marcas em Rousseau, fazendo com que se fechasse cada vez mais em si mesmo. Em um primeiro momento, Rousseau provavelmente procurara o contato e a construção de laços mais fortes com as pessoas. Neste intercuro, encontra Diderot e constrói uma relação de amizade, fato este que, segundo Cassirer (1980), teve muita importância para a inserção do genebrino na vida social e literária da França daquele período.

Contudo, a rotina cortesã característica da cultura francesa daquele tempo, encontrada principalmente no meio erudito, causou em Rousseau um grande estranhamento. Ao se inserir neste novo mundo, Rousseau aos poucos foi se isolando cada vez mais no seu próprio universo. Os efeitos de sua primeira impressão do cenário parisiense podem ser encontrados, de certa

⁴⁴ “Como Starobinski salienta, Rousseau, antes de escrever sobre a desigualdade, sofreu-a na carne. Homem das ‘situações subalternas’, Rousseau não esconde ao longo de sua vida, sua revolta e amargura: ‘é duro para um homem de sentimentos, e que pensa como o faço, ser obrigado, por falta de outro meio, a implorar assistências e socorros’. No seu estudo, Starobinski nos lembra que desigualdade não é algo cuja experiência se possa sofrer sozinho: ‘A desigualdade não é uma experiência que se faz sozinho e não se reduz ao sentimento de inferioridade: a desigualdade é uma sorte comum, e se prova solidariamente’. Assim, a pobreza de Rousseau tanto se lamenta, mas que faz questão de manter para preservar sua independência – ‘prefiro antes uma obscura liberdade que uma escravidão brilhante’ –, fê-lo participe da miséria e das desigualdades de seu povo e tornou-o capaz de ver ‘o que muitos franceses, na mesma época, não sabiam ver’: os contrastes gritantes entre as soberbas mansões e as cabanas miseráveis, entre os muito ricos e os muito pobres, mas todos igualmente envilecidos por um igual modo ignóbil de viver” (ULHÔA, 1996, p. 72).

forma,⁴⁵ no seu romance *Júlia ou a Nova Heloísa*, quando o personagem Saint-Preux relata a sua experiência imediata ao chegar a Paris da seguinte forma:

Fui recebido muito calorosamente. As pessoas me encontram, cheias de amizade; mostram-me milhares de civilidades; prestam-me favores de todo tipo. Mas é precisamente disso que reclamo. Como alguém pode tornar-se imediatamente amigo de um homem que nunca tinha visto antes? O verdadeiro interesse humano, a efusão simples e nobre de uma alma honesta – estes falam uma língua muito diferente das demonstrações insinceras de delicadeza (e as falsas aparências) exigidas pelos costumes do grande mundo. Receio muito que o homem que me trata, num primeiro encontro, como se fosse seu amigo há vinte anos pudesse me tratar, daqui a vinte anos, como um estranho, se tivesse que lhe pedir algum favor importante; e quando descubro nessa gente [dissipada] tal interesse terno por tantas pessoas, acreditaria facilmente que não se interessam por ninguém (ROUSSEAU apud CASSIRER 1980, p. 386-387).

Sua amizade com Diderot, iniciada com sua chegada a Paris, estendeu-se por cerca de quinze anos. Ambos tinham origens parecidas, praticamente a mesma idade e compartilhavam de interesses e ambições em comum: “os dois não tinham o mesmo temperamento, sendo Diderot mais polido e afável, e Rousseau mais sensível e franco, mas ambos tinham os mesmos interesses pelo teatro, pelas ciências e em especial pela música” (WOKLER, 2012, p.18).

Era comum que os intelectuais inseridos no mundo das letras tivessem variados interesses, o próprio Rousseau, em seus escritos, tratou de assuntos dos mais diversos. Além dos textos que abordam questões da política e do direito, como o *Contrato Social*, que fizeram com que Rousseau ficasse provavelmente mais conhecido como um moralista e pensador político, o filósofo também contribuiu em outras áreas do saber. Segundo Wokler (2012), a música talvez possa ter sido o assunto em que Rousseau dedicou maior parte do seu tempo ao longo da vida. Neste campo, foi compositor e autor de um extenso dicionário musical de grande

⁴⁵ Acreditamos que Rousseau utilizou a construção do romance para que em algumas oportunidades desta obra pudesse externalizar suas opiniões e posicionamentos. Logo, possivelmente, a fala do personagem Saint-Preux pode ser atribuída a própria experiência e opinião de Rousseau quando da sua chegada a Paris, já que esse movimento rumo a uma grande cidade também fora feito pelo filósofo. “Na sua romântica novela *A nova Heloísa*, o jovem herói, Saint-Preux, realiza um movimento exploratório – um movimento arquetípico para milhões de jovens nas épocas seguintes – do campo para a cidade. Saint-Preux escreve para a sua amada, Julie, das profundezas do *letourbillon social*, tentando transmitir-lhe suas fantasias e apreensões. Ele experimenta a vida metropolitana como ‘uma permanente colisão de grupos e conluios, um contínuo fluxo e refluxo de opiniões conflitivas. [...] Todos se colocam frequentemente em contradição consigo mesmos’, e ‘tudo é absurdo, mas nada é chocante, porque todos se acostumam a tudo’. Este é um mundo em que ‘o bom, o mau, o belo, o feio, a verdade, a virtude, têm uma existência apenas local e limitada’. Uma infinidade de novas experiências se oferecem, mas quem quer que pretenda desfrutá-las ‘precisa ser mais flexível que Alcibiades, pronto a mudar seus princípios diante da plateia, a fim de reajustar seu espírito a cada passo’” (BERMAN, 2007, p. 27).

erudição. Seus primeiros textos mais importantes tratavam sobre questões ligadas à filosofia da história e às ciências e as artes; nos anos finais de sua vida, entusiasmou-se com o mundo da botânica e um conjunto de cartas suas sobre o assunto passou a ser utilizado como um manual de botânica na Inglaterra.

Os devaneios de um caminhante solitário desencadeariam, na segunda metade do século XVIII, uma erupção de naturalismo romântico em toda a Europa. *Júlia ou a Nova Heloísa*⁴⁶ foi o romance mais lido da época. Suas *Confissões* constituem, talvez, a autobiografia mais importante desde a de Santo Agostinho. Por fim, e não menos importante, não podemos deixar de mencionar que, neste vasto campo de interesses de Rousseau, o filósofo, também, direcionou seus esforços a assuntos ligados à educação na obra intitulada *Emílio ou da Educação*.⁴⁷

Através do contato com Diderot, Rousseau foi convidado para contribuir com a construção da grandiosa *Enciclopédia*, e, assim, veio a escrever alguns verbetes, como o *Economia Política* e outros ligados a temas musicais.

Nomeado como secretário do embaixador francês em Veneza de 1743 a 1744, sua temporada na França sofreu uma breve interrupção. Neste período tem contato mais aprofundado com o universo musical italiano e passa a desenvolver uma grande admiração pela ópera italiana. Em sua volta a Paris, entra em discussão com Rameau, pois afirma que “a língua francesa não se prestava tanto à expressão musical e que geralmente o estilo francês da música cantada não tinha uma linha melódica clara, sendo sobrecarregado de enfeites e ornamentos

⁴⁶ “Em seu texto literário mais importante, o romance epistolar *Júlia ou a Nova Heloísa*, Rousseau interpretou o contexto histórico de sua época usando a ficção para compor um rico quadro formado por representações da sociedade de Paris. Nessa imagem literária, a linguagem cheia de sutilezas dos parisienses foi o aspecto mais ressaltado pelo autor. À medida que seus personagens tomavam contato com os habitantes da capital, iam percebendo que as palavras que usavam para se expressar nem sempre correspondiam à realidade de suas intenções. A cortesia moldava as relações humanas a fim de enquadrá-las nas regras de um comportamento refinado e bem pouco natural. Como se fizessem parte de um grande espetáculo teatral, os parisienses colocavam as máscaras da civilização sobre suas faces e desempenhavam papéis uns para os outros. Rousseau conseguiu enxergar através desse jogo de representações, revelando que a manutenção das aparências era essencial para o tipo de existência civilizada que caracterizava a vida dos franceses. Ele empenhou-se em denunciar que, para além das ilusões criadas pelo refinamento da capital, persistiam desigualdades sociais que a linguagem polida de seus moradores não somente encobria, mas também reforçava” (MOSCATTELI, 2007, p. 240-241).

⁴⁷ Sobre esta obra vejamos o comentário do historiador Jonathan Israel (2009, p. 787-788): “Como com Diderot – e Espinosa, cuja obra ele certamente conhecia –, o ponto inicial de Rousseau é que o homem deve viver de acordo com a Natureza. A criação e a formação do indivíduo, ao seu ver, espelham a evolução maior da humanidade, com as habilidades e faculdades mais primitivas de desenvolvendo primeiro e o uso da razão, que ele via como um composto de todas as outras faculdades, emergia por último e com grande dificuldade. Émile cresce e se transforma em um jovem que representa o ideal social de Rousseau do ‘homem natural’, cuja vida se baseia nas necessidades e aspirações autênticas de homens que não tem vícios, cortesia vazia, vício à moda e desejo de bajulação comum na sociedade. Ele é um modelo de honestidade, abertura e autoconfiança. A fase culminante da educação de Émile, isto é, seu aprender a viver de acordo com a Natureza, rejeição das ideias e cultura convencionais e confiança nas próprias ideias e sua indução às ideias do *vicaire* Savoyard” (ISRAEL, 2009, p. 787-788).

harmônicos superficiais” (WOKLER, 2012, p. 19). Mais tarde, em 1753, publicaria sua *Carta sobre a música francesa*, obra que incendiaria o debate sobre questões ligadas à música. Curiosamente, esta obra, segundo Wokler (2012, p. 21), seria o “seu único texto a conquistar a aprovação quase unânime dos *philoshopes*, que abraçaram a causa da música italiana praticamente com o mesmo fervor”.

Em 1745, Rousseau conheceu Thérèse Levasseur, que foi sua companheira até sua morte. Casaram-se no ano de 1767, tiveram cinco filhos, todos eles entregues ao orfanato. Nas suas *Confissões*, percebe-se que Rousseau carregou o peso deste abandono pelo resto de sua vida, sentindo remorso e vergonha pela sua própria conduta. Porém, buscou explicar e encontrar justificativas, deixando claro que estes abandonos se deviam à sua difícil condição financeira e seu estado de saúde constantemente fragilizado, o que não permitiria os cuidados adequados aos filhos.

No ano de 1749, Denis Diderot expressa claramente posições ateístas em sua *Carta Sobre os Cegos*, e acaba sendo preso durante alguns meses na Torre de Vincennes. Durante este período, Rousseau visita constantemente seu amigo e é justamente em uma dessas visitas que o genebrino, ao levar um número do *Mercure de France*,⁴⁸ depara-se com uma questão estabelecida pela Academia de Dijon: o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes? Ao se deparar com esta questão, Rousseau se sentiu provocado por uma infinidade de ideias e pensamentos. Este episódio teve uma grande importância no seu destino pessoal como escritor. Em uma carta a Malesherbes, datada em 1762, cerca de treze anos após o ocorrido, Rousseau descreve seu estado no momento em que se defrontou com a questão:

Se alguma coisa jamais se pareceu com uma súbita inspiração, foi a emoção que despertou em mim ao ler aquilo. De repente senti meu espírito ofuscado por milhares de luzes; enxames de ideias [vivas] se apresentaram imediatamente diante de mim, com uma força [e confusão] que me lançaram num tumulto inexprimível; senti minha cabeça tomada por uma tontura como a da embriaguez. Uma palpitação violenta me oprimia e fazia arfar meu peito. Como não mais podia respirar [enquanto caminhava], deixei-me cair debaixo de uma das árvores [ao lado da estrada], e ali passei meia hora numa tal excitação que, ao me levantar, percebi que [toda a frente do] meu casaco estava molhada com minhas lágrimas, que derramara sem perceber. Oh [meu senhor], se jamais tivesse podido escrever um quarto do que tinha visto e sentido debaixo daquela árvore, com que clareza teria revelado todas as

⁴⁸ “Na França do século XVII surgiu, sob o comando de Donneau de Visé, o *Mercure de France*, publicação hebdomadária de caráter semi oficial. Primeiramente nomeado *Mercure Galant*, caracterizava-se pela publicação de obras originais, resenhas, além de informações mundanas” (AMARAL, 2010, p. 212).

contradições do sistema social! Com que força teria denunciado todos os abusos das nossas instituições! Com que facilidade teria mostrado que o homem é naturalmente bom, e que é somente através dessas instituições que os homens se tornam maus. Tudo o que pude reter desses enxames de grandes ideias que me iluminaram [num quarto de hora] debaixo daquela árvore foi disseminado bastante debilmente em minhas [três] principais obras, [isto é, naquele primeiro *Discurso*, no outro sobre *Desigualdade* e no *Tratado sobre Educação*] (ROUSSEAU apud CASSIRER, 1980, p. 388-389).

Através desta oportunidade, escreve *O discurso sobre as ciências e as artes* e com esta obra é premiado no concurso da academia. Com isto, conquista, também, certa fama e reconhecimento que lhe permitiu ser ouvido por círculos mais amplos da intelectualidade europeia. A obra dá uma resposta negativa à questão.⁴⁹ Imaginemos a quantidade de críticas que Rousseau pôde ter recebido após ter negado que a restauração das ciências e das artes teriam ajudado a aprimorar os costumes. Após o alvoroço causado pelo seu texto, Rousseau passou certo tempo se concentrando nas respostas a alguns críticos dessa obra.

Em 1755, é publicado o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, obra a qual apresenta uma tese pautada em uma história hipotética⁵⁰ da espécie humana, que pretende explicar os progressos⁵¹ ocorridos no processo de transição do estado de natureza para o estado civil, descrevendo as origens dos variados tipos de governo de acordo com a distribuição desigual da propriedade privada que lhe dava sustentação.

Dito isto, no seguinte tópico faremos alguns apontamentos sobre o conceito de soberania para, posteriormente, adentrarmos no debate encontrado no *Discurso sobre a origem e os*

⁴⁹ Quando Rousseau afirma que as ciências e as artes não ajudaram a depurar a moral, o filósofo não está criticando as ciências e as artes em si mesmas, mas o que fizeram das ciências e das artes (um certo modelo delas). Isto fica claro no fato de Rousseau, apesar do seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, produzir peças teatrais, óperas e estar diretamente inserido no mundo das letras e das artes. É um dos paradoxos tantas vezes atacado por alguns de seus leitores que se questionam, por exemplo, como um homem inserido no mundo das letras e da ciência pôde defender que as ciências e as artes não ajudaram a depurar a moral? Como um homem que abandonou seus filhos à sorte do destino pôde e ousou escrever uma extensa obra como o *Emílio*? Estas são umas das inquietações com as quais até hoje se deparam os leitores de Rousseau, e não poderíamos deixar de mencioná-las.

⁵⁰ Ao tentar construir uma história hipotética da humanidade, Rousseau afirma existir a “condição de liberdade [do homem] no estado de natureza, até o surgimento da propriedade, com todos os inconvenientes que daí surgiram” (NASCIMENTO, 2001, p. 194). Partindo então do reconhecimento da perda da liberdade e da igualdade do estado de natureza após o surgimento da propriedade, compreendemos porque Rousseau inicia o *Contrato Social* afirmando que “o homem nasce livre e a toda parte se encontra a ferros” (ROUSSEAU, 1978, p. 22).

⁵¹ Para Bertand de Jouvenel (1980), Rousseau foi o primeiro grande expoente da evolução social. Encontra-se nele a primeira tentativa de desenvolver uma explicação sistemática para o progresso histórico da sociedade humana. No século das luzes, todos estavam falando sobre progresso, porém de maneira vaga, e o genebrino tentou pensar o progresso como um processo a ser compreendido. “Assim, o primeiro autor que ofereceu uma compreensão sobre o que todos falavam, deveria ter sido elevado aos céus por seus contemporâneos. Isto, contudo, foi o que trouxe a Rousseau as inimizades que tornaram a última parte de sua vida uma miséria” (JOUVENEL, 1980, p. 420).

fundamentos da desigualdade entre os homens, obra também conhecida como o *Segundo Discurso*.⁵²

1.4 Sobre a história conceitual: observações acerca da soberania

Na obra *Futuro Passado* (2006), o historiador alemão Reinhart Koselleck nos aponta a importância da história dos conceitos para a escrita de uma história social, bem como sua fundamental relação com o trabalho do historiador independentemente da área de estudo, uma vez que o historiador para escrever a história tem que, necessariamente, trabalhar com conceitos e categorias, pois eles estão tanto nas fontes como no texto produzido por ele. Para se interpretar, conceitualizar e descrever o passado existe a necessidade dos conceitos. Desta forma, a história dos conceitos nos possibilita um método de crítica às fontes, já que se busca o entendimento das significações e ressignificações de um determinado conceito, como também a análise de neologismos ou mesmo o abandono de um conceito.

Como exemplo do exercício da história dos conceitos, Koselleck cita o conceito de revolução, que na Antiguidade era entendido como um movimento cíclico, circular. Tal percepção se dava principalmente quando se tratava da mudança das formas de governo, na qual o futuro conduziria a situações (formas de governo) anteriores, voltando assim ciclicamente ao mesmo ponto. Segundo Koselleck (2006), este conceito é ressignificado após a Revolução Francesa, pois o conceito moderno de revolução inaugura um novo horizonte de expectativa, tendo em vista que o termo não mais significa algo cíclico, que tende a voltar a um mesmo ponto.

No conceito moderno de revolução o futuro é algo novo, é o extrapolar de uma linha cíclica, destruindo-a e formando algo desconhecido. Este conceito, por exemplo, permite refletir bastante a respeito das expectativas futuras do homem iluminista, bem como pensar que esses olhares para o futuro são, também, fruto dos novos espaços de experiência que continuaram afetando o valor do conceito. A exemplo disto, tem-se a experimentação das revoluções Americana e Francesa, e, um pouco mais distante temporalmente, a Revolução Russa. Assim, a ideia do conceito vai se transformando de uma revolução de caráter político para uma revolução social, uma revolução de caráter universal, uma revolução permanente.

⁵² O *Discurso sobre as ciências e as artes* é conhecido como o primeiro *Discurso* e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, trata-se do segundo *Discurso*.

Diante do turbilhão de experiências de transformações em que se encontra o Século das Luzes, que foi diretamente influenciado pelo Iluminismo, temos as Reformas Religiosas, Revoluções Inglesas, Revolução Industrial, Revolução Americana e Revolução Francesa, que nos possibilita entender a razão pela qual o século XVIII tem um lugar de destaque na historiografia. Relacionando com o nosso trabalho, podemos refletir como Rousseau, imerso nesse contexto, ajudou a renovar a perspectiva ligada à concepção de soberania. Assim, não seria incorreto pressupor que talvez o filósofo tenha ajudado com sua abordagem sobre a questão soberana no processo de transformação dos horizontes de expectativa relacionado ao campo da política.

Sobre o conceito de soberania, a obra *O conceito polêmico de soberania* (1958), de Paupério, apresenta uma perspectiva a qual se afirma que tal conceito teve sua origem na França,

no momento preciso em que se evidenciou o robustecimento do poder do Estado. Pelo fato de só ter podido evidenciar-se quando começaram a coexistir diversos Estados com potência semelhante, foi desconhecido da Antiguidade e da Idade Média (PAUPERIO, 1958, p. 37).

Sendo assim, segundo tal ponto de vista o conceito seria fruto do período moderno e não poderia existir na Antiguidade, pois faltava ao mundo antigo algo que seria necessário para se criar o conceito de soberania, qual seja: a oposição do poder do Estado a outros poderes. Do mesmo modo, tal construção conceitual não poderia se fazer existir no Medievo,⁵³ pois não havia possibilidade dos territórios medievais serem soberanos como na concepção moderna do Estado francês, pois havia poderes maiores que impossibilitavam isso, a exemplo do Imperador e o Papado. Entretanto, “embora a soberania seja um conceito moderno, muitos historiadores têm investigado o seu desenvolvimento no decorrer do período medieval” (BARROS, 2013, p.17).

Sobre este debate, Baumer (1977) afirma que na era moderna o absolutismo iria se identificar com a ideia de soberania dentro de um processo de centralização do poder que estaria em direta oposição à teoria política da Idade Média, que se caracterizava pela divisão do poder entre: a Igreja, o Imperador e os senhores feudais. Esta nova ideia de soberania, ligada a uma concepção absoluta, foi importante para o desenvolvimento do pensamento político do século

⁵³ Cabe ressaltar que essa perspectiva é apenas uma das que abordam a questão referente à construção do conceito de soberania. Existe um profundo debate sobre a etimologia, semântica, origens do conceito e suas transformações. Dito isto, acreditamos que seria bastante complexo aprofundarmos aqui o debate sobre as origens. Contudo, essa discussão pode ser encontrada na obra *Formação do Conceito de Soberania: história de um paradoxo*, de autoria de Julia Neuenschwander Magalhães.

XVIII, de modo que esteve presente nos ideários tanto dos defensores de um regime absolutista monárquico quanto nos de outras formas de governo.

Contudo, qual seria a concepção anterior a esta? Maria Izabel Oliveira (2013) nos ajuda a responder esta questão. Segundo a autora, na Idade Média a soberania tivera outras formulações que se dividiam entre as concepções dos defensores do Papado e dos defensores do Império. Sendo assim, seria inevitável que logo se manifestasse uma rivalidade entre estas duas visões, pois ambos chegariam a conclusão de que “a unidade da república cristã somente se daria com toda a autoridade concentrada em um dos dois poderes” (ou na figura do papa ou do imperador) (FIGGIS apud OLIVEIRA, 2013, p. 298-299). Então, “restava saber qual deles tinha mais direito a supremacia universal” (FIGGIS apud OLIVEIRA, 2013, p. 298-299). Diante disto, depreendemos que esta polêmica teria motivado as disputas entre o Papado e o Império no século XIV.

Os teólogos políticos que estavam em defesa do Papado argumentavam que o poder do Papa viria diretamente de Deus, portanto ele não estaria sujeito a nada. Em contrapartida, escritores imperiais, como Marcílio de Pádua (1275-1342), Guilherme de Occam (1285-1347) e Dante Alighieri (1265-1321), combateriam as intenções do Papado sustentando que

a unidade do Estado somente é assegurada com toda a autoridade nas mãos de uma só pessoa, o imperador. Os defensores do Império defendem que é o papa quem está abaixo do imperador; o poder do imperador é dado diretamente por Deus; é ao imperador, e não ao papa, a quem os súditos devem obediência. Dante e Occam defendem ainda que a soberania é indivisível e inalienável (OLIVEIRA, 2013, p. 299).

No século XVI, Jean Bodin (1530-1596) formulou melhor o conceito de soberania no seu livro *Os seis Livros da República* (1576), escrito no contexto das Guerras de Religião na França (1562-1598). Em tal obra, o autor tomou partido da monarquia absoluta em processo de unificação nacional, definindo, portanto, a soberania como “poder absoluto de fazer a lei sem o consentimento dos cidadãos” (TOUCHARD, 1970, p. 60), atribuindo-lhe as características de ser indivisível e absoluta. Contudo, para Pauperio (1958), apesar de Bodin ter sido o primeiro a usar o termo soberania, atribuindo-lhe o conceito, que se tornaria clássico, de “poder absoluto e perpétuo de uma República”, acabou não precisando muito a questão da alienabilidade ou inalienabilidade da soberania.

Houve, então, uma transformação na significação do conceito, uma vez que

pouco a pouco, o Rei conquistou o primeiro lugar entre os barões e a soberania tornou-se, de fato e de direito, apanágio real exclusivo. E o conceito de soberania, antes comparativo, passou a ter caráter iminentemente superlativo. De relativo, passa a absoluto. De superior a supremo (PAUPERIO, 1958, p. 44).

O conceito será então retomado pelos autores defensores da monarquia absolutista, como Bossuet, Hobbes e Antônio Vieira, e, também, por críticos deste regime, tais como John Locke e Rousseau. Acerca disto, convém ressaltar que os escritos de Hobbes não podem ser compreendidos sem a devida relação com o panorama revolucionário da Inglaterra do século XVII. Se Bodin escreve em um contexto de guerras religiosas, Hobbes, por sua vez, estava inserido no período das Revoluções Inglesas (1640-1688). Dito isto, compreenderemos melhor porque “Hobbes traz para o Estado inglês, o que Bodin traz para o francês: o princípio absoluto”⁵⁴ (PAUPERIO, 1958, p. 78).

Poderíamos, então, fazer uma distinção acerca das teorias que abordam a questão da soberania em dois grupos: o grupo dos que admitem que Deus seria a fonte de todo poder, e, neste ponto, de acordo com as concepções teocráticas, Deus teria tornado o monarca depositário da soberania; e o grupo dos que afirmam tão somente que toda soberania emanaria do povo. Em face disto, veremos adiante como Rousseau desenvolveu o seu pensamento e como ele viria a se enquadrar no grupo dos autores que admitem que é do povo que se origina a soberania. Entretanto, é importante citar que Hobbes não se encaixa em nenhum desses grupos, pois, ele não admite que o poder venha de Deus ao soberano, assim como, também não admite que o poder venha do povo, mas sim dos indivíduos, já que estes fazem entre si um pacto interindividual transferindo todos os direitos ao soberano.

⁵⁴Rousseau viria a responder a um outro tipo de necessidade histórica, a qual provavelmente a questão fundamental seria a de saber a quem deveria pertencer a soberania, ou seja, indicar de fato as estruturas de uma soberania legítima. Conforme Barros (2013, p. 110-111), “Rousseau não se interroga tanto sobre o que é a soberania, como Bodin, nem sobre o que faz dela o poder do Estado, como Hobbes, mas principalmente o que a torna legítima, válida e segura. A sua legitimidade reside no fato dela ser o poder coletivo dirigido pela vontade geral”.

2 AS REGRAS DO JOGO: Jean-Jacques Rousseau e o legado do direito natural

Apliquei todas as forças de minha alma em romper os grilhões da opinião, e em fazer com coragem tudo aquilo que me parecia bem, sem me embaraçar de maneira nenhuma com o julgamento dos homens.

Jean-Jacques Rousseau

Acreditamos que para uma melhor compreensão acerca da obra *O Contrato Social*, faz-se necessário debruçar sobre a base teórica construída pelo autor no *Segundo Discurso*. Ademais, convém ressaltar que seguimos a linha de raciocínio traçada por alguns de seus comentadores, tais como Salinas Fortes (1976) e Carlos Nelson Coutinho (2011). Tais estudiosos defendem que a leitura das obras de Rousseau deve levar em consideração a unidade de pensamento do filósofo.⁵⁵ Em face disto, surge-se como necessidade fazer a relação entre os textos de Rousseau, sobretudo entre essas duas obras citadas, uma vez que

as referidas obras nos apresentam dois diferentes tipos de contrato: no *Discurso*, temos um contrato iníquo, expressão da desigualdade e origem de um Estado posto a serviço dos ricos. No *Contrato*, aparece a figura de um pacto legítimo, gerador de uma sociedade igualitária e base de uma ordem política fundada na predominância de interesse comum (COUTINHO, 2011, p. 16).

Destarte, veremos como se dá para Rousseau o processo de saída do homem do estado de natureza, focalizando no diálogo travado com outros autores e na análise de alguns conceitos importantes dentro da construção teórica de Rousseau – como as concepções rousseauianas sobre o amor de si, a piedade e a perfectibilidade.

Importante lembrar que não faremos aqui uma análise profundamente detalhista dos aspectos conceituais do autor. Contudo, concordamos que ter em mãos o conhecimento destes

⁵⁵ “Entre os muitos pontos polêmicos presentes na vastíssima literatura que busca interpretar a obra de Jean-Jacques Rousseau, destaca-se aquele sobre a unidade de seu pensamento. Parecem-me estar no caminho certo os que afirmam a existência dessa unidade”, tanto que Carlos Nelson Coutinho objetiva “argumentar em favor dessa unidade num plano específico do pensamento de Rousseau, o de sua filosofia política. Para isso, sugiro uma leitura conjunta dos dois mais importantes textos rousseauianos nesse terreno, ou seja, *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755) e *O Contrato Social* (1762)” (COUTINHO, 2011, p. 15).

elementos conceituais apresentados durante seus escritos se torna imprescindível para uma melhor compreensão da totalidade do projeto rousseauiano,⁵⁶ e, assim, do conceito de soberania dentro deste universo.⁵⁷

2.1 O segundo *Discurso*: o estado de natureza em perspectiva

Tanto o *Primeiro Discurso*⁵⁸ quanto o *Segundo*, tratam-se de obras circunstanciais que tiveram sua origem devido a questões desenvolvidas nos concursos promovidos pela Academia de Dijon. No caso da obra que apareceu impressa com o título de *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Rousseau buscava responder a seguinte questão proposta pela academia em 1753 – que daria o prêmio do ano seguinte –: Qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural?

Embora não tenha ganhado o prêmio,⁵⁹ como aconteceu com o *Primeiro Discurso*, Rousseau, com a sua resposta dada à questão, promoveu um fervoroso debate no grupo dos intelectuais da época. Contudo, foi, por diversas vezes, acusado de compreender a razão como uma inimiga ou mesmo de querer fazer o “homem voltar a andar de quatro patas”, como se pronunciaria Voltaire.

Com a publicação tanto do *Primeiro* quanto do *Segundo Discurso*, os *philosophes* devem ter sentido um grande desconforto com uma visão tão crítica e, de certa forma,

⁵⁶ Adentremos mais especificamente nesta questão durante a análise do *Contrato Social*, contudo a título de definição vejamos uma passagem do *Contrato Social* que descreve o projeto rousseuiano, que se trata de: “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1978, p. 32).

⁵⁷ Apesar de nossa pesquisa tratar da concepção de soberania desenvolvida por Rousseau, temos como objetivo analisar o seu desenvolvimento em relação ao debate político de sua época. Sendo assim, por ter uma abordagem mais histórica, não adentraremos de maneira profunda no debate filosófico acerca das leituras dos aspectos conceituais rousseauianos. Esse tipo de pesquisa pode ser encontrado com maior facilidade no campo da filosofia como na dissertação *O conceito de Soberania em Jean-Jacques Rousseau*, de autoria de Vanderlei Lemos Antunes, que visa ressaltar a importância do conceito de soberania na filosofia de Rousseau, destacando a relação desse conceito com o sistema rousseauiano em sua totalidade.

⁵⁸ Conhecido como o primeiro *Discurso*, o *Discurso sobre as ciências e as artes* foi inicialmente apresentado em um concurso da Academia de Dijon, em 1750. A premiação no evento fez com que a obra se tornasse o primeiro livro publicado de Rousseau, até então um pensador desconhecido, tornando-o célebre em todo o mundo. Em seu discurso, Rousseau responde à questão: “O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”

⁵⁹ O discurso premiado foi o texto de autoria do Padre Talbert “notável autor de sermões, de inúmeros elogios, de peças e de poesias, e frequentemente laureado pelas academias de província. O padre Talbert e suas obras há muito tempo caíram no esquecimento. [...] Ao contrário do primeiro discurso, o segundo encontrou, não somente entre os literatos, mas no grande público, um êxito imediato e triunfal. Mornet, que passou em revista quinhentas bibliotecas particulares do século XVIII, nelas encontrou somente quinze vezes o primeiro discurso, enquanto o segundo aparece setenta e seis vezes, e a *Nova Heloísa*, cento e sessenta e cinco vezes. (ARBOUSSE-BASTIDE, 1978, p. 212).

pessimista em relação ao progresso,⁶⁰ sobretudo porque se tratava de um ponto de vista oriundo de um homem das letras como Rousseau. O autor genebrino era acusado de tentar jogar a humanidade à luz da barbárie, uma vez que demonstra uma situação na qual a humanidade é “mais sábia e feliz na sua constituição primitiva; cega, miserável e maldosa à medida que ela se afasta desse estado”, entretanto, “seu objetivo é corrigir o erro de nossos julgamentos para verificarmos o progresso de nossos vícios” (JOUVENEL, 1980, p. 421) e não pregar uma volta ao estado de natureza.⁶¹

Assim,

Rousseau, enquanto traçava a evolução com um lápis afiado, também a pintava com cores escuras, os *Philosophes* atacavam a Igreja, pois a consideravam uma força impedindo o progresso, apesar deste impedimento vir se debilitando. Imagine se eles, agora, encontrassem nas suas próprias trilhas, vindo de suas próprias fileiras, um novo inimigo, uma voz alertando para os perigos do progresso? (JOUVENEL, 1980, p. 420).

Rousseau não pretendia propor uma volta ao estado de natureza, até mesmo porque isso seria impossível. Porém, os ataques dos *philosophes* foram duros. Voltaire, por exemplo, chegou a classificar Rousseau como um “detrator do gênero humano”. Em uma carta destinada a Rousseau, Voltaire declarou à época que: “dá vontade de andar de quatro patas quando se lê vossa obra. Como, todavia, perdi este hábito há mais de sessenta anos, sinto, infelizmente, que me é impossível retomá-lo, e deixo essa postura natural àqueles que dela são mais dignos do que vós, ou do que eu mesmo” (1971, p. 268).

Contudo, para diferenciar o homem antes e depois do estado de natureza – nos termos de Rousseau o “*homem natural*” do “*homem artificial*” – não seria preciso uma volta ao primeiro estágio (até porque isto não seria possível) e nem mesmo fazer uma volta ao mundo, pois cada homem “carrega o verdadeiro arquétipo dentro de si próprio; contudo, quase ninguém

⁶⁰ Rousseau certamente não compartilhava da crença na inexorabilidade do progresso. Conforme evidência Moscateli (2007, p. 243): “Olhando para as condições de vida da humanidade nos séculos passados, e comparando-as com as de eu próprio tempo, muitos contemporâneos de Rousseau acreditaram que o processo histórico era um sinônimo de progresso, uma vez que o século XVIII lhes parecia um momento em que as realizações humanas haviam permitido à civilização superar em muito tudo o que já se conseguiria alcançar antes. Além disso, a sua concepção secularizada da história levava-os a ver no futuro a continuidade de seus esforços em prol da civilização, de modo que a emancipação do homem dos males que ainda o afligiam seria certamente efetivada, mais cedo ou mais tarde.”

⁶¹ “Rousseau não foi nem o único nem o primeiro homem no século XVIII a forjar o adágio “de volta a natureza!” Ao contrário, podia-se ouvir por toda parte ressoar essas palavras, com inexauríveis variações” (CASSIRER, 1980, p. 390).

foi afortunado o suficiente para descobri-lo e arrancar dele seus invólucros artificiais, seus enfeites arbitrários e convencionais”⁶² (CASSIRER, 1980, p. 391).

Fazer esta volta analítica seria importante para ter uma ideia correta do estado de natureza, para com isso poder julgar corretamente o estado atual. Segundo Cassirer, “é desta descoberta que Rousseau se orgulhava, proclamando-a diante de seus contemporâneos como sua verdadeira realização” (1980, p. 92).

Sobre a questão da teodiceia,⁶³ veremos que Rousseau deu uma resposta bem original a essa problemática. Mas, antes disto, vejamos o entendimento de Starobinski, que, de certo modo, nos leva a refletir sobre a relação entre teoria e prática dos escritos rousseauianos:

Rousseau pensou historicamente o problema das origens desigualdade, mas não se preocupou em resolver o problema ‘escatológico’ do fim da desigualdade na história humana. O *Contrato Social* é um postulado sem ponto de referência histórico: coloca a necessidade de uma liberdade civil que resultaria da alienação, consentida por todos os homens, da independência natural. Conduzida rigorosamente, a reflexão filosófica teria obrigado Rousseau a interrogar-se sobre as condições de uma síntese que interessaria o conjunto da sociedade. Para isso, seria preciso não apenas sonhar o momento perfeito em que a sociedade desabrocha na liberdade, mas formular os meios de ação concreta que permitiriam ter acesso a isso (STAROBINSKI, 1991, p. 45).

A leitura de Rousseau nos demonstra um descontentamento deste para com a sociedade de sua época.⁶⁴ Refletindo sobre seus escritos, provavelmente poderíamos pressupor que o

⁶² “No século XVIII, as metáforas da nudez como verdade e do despir-se como autodescoberta ganham nova ressonância política. Nas *Lettres persanes*, de Montesquieu, o véu que as mulheres persas são obrigadas a usar simboliza toda a repressão que a sociedade tradicional inflige às pessoas. Por contraste, a ausência de véus nas ruas de Paris simboliza um novo tipo de sociedade ‘onde reina a liberdade’ e onde, conseqüentemente, ‘tudo se manifesta, tudo é visível, tudo é audível. O coração se expõe tão abertamente como o rosto’. Rousseau, no *Discours sur les arts et les sciences*, denuncia ‘o uniforme e ilusório véu da polidez’ que cobre sua geração e diz que o ‘verdadeiro homem é um atleta que ama exercitar-se inteiramente nu, despreza todos esses vis ornamentos que tolhem a livre utilização de suas forças’. Com isso, o homem nu será não apenas o homem mais livre e mais feliz, mas um homem melhor” (BERMAN, 2007, p. 133).

⁶³ O vocábulo *teodicéia* foi utilizado pela primeira vez no século XVII, por W. Leibniz [1646-1716], servindo para dar título à sua obra *Ensaio de Teodicéia, sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal* de 1710. Disponível em: <<http://www.aquinate.net/portal/Tomismo/Filosofia/a-teodiceia-tomista.php>> Acesso em: 14/01/2017.

⁶⁴ “Se existe uma voz moderna, arquetípica, na primeira fase da modernidade, antes das revoluções francesa e americana, essa voz é Jean-Jacques Rousseau. Rousseau é o primeiro a usar a palavra *moderniste* no sentido em que os séculos XIX e XX a usarão; ele é a matriz de algumas das mais vitais tradições modernas, do devaneio nostálgico à autoespeculação psicanalítica e à democracia participativa. Rousseau era, como se sabe, um homem profundamente perturbado. Muito de sua angústia decorre das condições peculiares de uma vida difícil; mas parte dela deriva de sua aguda sensibilidade às condições sociais que começavam a moldar a vida de milhões de pessoas. Rousseau aturdiu seus contemporâneos proclamando que a sociedade europeia estava ‘à beira do abismo’, no limite das mais explosivas conturbações revolucionárias. Ele experimentou a vida cotidiana nessa sociedade – especialmente em Paris, sua capital – como um redemoinho, *le tourbillon social*. Como era, para o indivíduo, mover-se e viver em meio ao redemoinho?” (BERMAN, 2007, p.26-27).

genebrino estava tomado por um sentimento de inquietação e de uma necessária mudança. Porém, concordamos que talvez não seja possível identificar em sua obra os mecanismos e os caminhos a serem seguidos para fazer estas mudanças. Entretanto, seus textos podem nos levar ao seguinte questionamento: como é a sociedade? E mais ainda: como ela poderia ou deveria ser? Além disto, vê-se que a mesma questão pode ser feita aos homens: o que é o homem? E o que ele deveria ou poderia ser?

Ao afirmar que o homem nasce livre e negar a herança do pecado original, Rousseau desloca a questão do problema da teodiceia para a humanidade, colocando tal problema em um campo totalmente diferente, presente no universo da ética e da política:

A solução de Rousseau a este dilema está na sua colocação da responsabilidade num ponto onde ninguém antes dele o havia procurado. Ele criou, por assim dizer, um novo sujeito de responsabilidade, de 'imputabilidade'. Este sujeito não é o homem individual, mas a sociedade humana (CASSIRER, 1980, p. 411).

Desta forma, sobre a questão da teodiceia, Rousseau retira a responsabilidade dos ombros de Deus e a coloca sobre a sociedade humana.

Esta concepção promove um papel de dinamicidade ao homem, contribuindo para a concepção a qual vê no homem o ator de sua própria história – não um homem individual, mas enraizado na responsabilidade da sociedade como um todo. Então, segundo Cassirer (1980), estaria em poder do próprio homem e seria sua tarefa transformar em uma benção a maldição que, até então, pesava sobre todos os desenvolvimentos sociais e políticos. No entanto, o homem poderia realizar esta tarefa somente depois de ter encontrado e compreendido a si próprio. Para tanto, seria necessária uma transformação radical na esfera do Estado.

Com sua teoria, Rousseau coloca em xeque os fundamentos da monarquia absolutista, na mesma proporção em que coloca em questão um dos princípios da religião cristã, qual seja: aquele que se trata da herança do pecado original. Imaginemos, então, quanto alvoroço as obras de Rousseau devem ter causado à sua época. Não raro, muitas delas foram proibidas, o que, de certo modo, dificultava a vida do genebrino.

Mas, o senso crítico de Rousseau e sua liberdade de pensamento fizeram com que ele não temesse direcionar seu julgamento seja para quem fosse. Desta forma, por muitas vezes, condenou no seu olhar as contradições das circunstâncias que o cercavam. Fez isso sem se embaraçar com as consequências que poderiam se manifestar a partir de suas análises. Dessa maneira, não poupou críticas à monarquia absolutista, às instituições cristãs e nem mesmo aos

iluministas e homens das letras, atacou a corrupção nas instituições políticas e religiosas, a falta de liberdade de expressão e o mundo dos interesses e aparências encontrados no universo dos letrados.

Retornando ao caso da escrita do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Rousseau, em suas *Confissões*, conta-nos que para responder a questão proposta pela academia resolveu deixar Paris, afastando-se da vida cidadina. Neste período, abrigou-se no campo, perto de uma floresta em Saint-Germain. Encontrava-se, então,

todo o resto do dia, metido pela floresta, procurava e encontrava as imagens dos primeiros tempos, cuja história traçava altivamente. Exagerava sobre as pequenas mentiras dos homens; ousava desnudar a natureza deles, seguir o progresso do tempo e das coisas que o desfiguraram e, comparando o homem ao homem natural, mostrar-lhe, com pretensa perfeição, a verdadeira fonte de nossas misérias (ROUSSEAU, 2008, p. 354-355).

É nesta obra que aparece a dedicatória à República de Genebra, que data de 12 de junho de 1754. Esta dedicatória foi (e ainda é) fruto de um longo debate entre os comentadores das obras do autor genebrino. A influência de Genebra sobre seus escritos ainda hoje pode ocasionar longas reflexões entre os comentadores, sendo assim, abordaremos essa questão mais à frente.

Norberto Bobbio, no livro *Direito e Estado no pensamento de Kant*, assegura que o problema central que preocupava os constitucionalistas seria a possibilidade de na situação de o príncipe ter um poder absoluto ele poderia abusar deste poder. Como se poderia impedir tal abuso de poder? Surge a necessidade de encontrar formas para limitar o poder do príncipe, pois somente limitando-o este poder se poderia impedir tal abuso. Ainda segundo Bobbio, podemos classificar em três grandes grupos os autores que estariam engajados em encontrar formas que limitassem o poder do príncipe e, assim, combatessem o abuso de poder. Seriam elas: a teoria dos direitos naturais ou jusnaturalismo, a teoria da separação dos poderes e a teoria da soberania popular ou democracia.

Quando se fala em escola ou doutrina do direito natural ou quando se usa o termo “jusnaturalismo”, há uma probabilidade de se fazer uma relação quase que imediata com a Idade Moderna, especificamente com o período localizado entre os séculos XVII e XVIII. Embora houvesse uma grande efervescência no debate sobre o direito natural durante estes séculos, percebe-se que já havia no Mundo Antigo autores que se debruçavam sobre esta temática. Autores modernos, como Hugo Grócio, Samuel Puferndorf, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-

Jacques Rousseau e Kant, resgataram o debate sobre o direito natural já iniciado na Antiguidade e o aprofundaram, além, é claro, de promoverem a difusão destas questões.

Curioso pontuar ainda que talvez pela amplitude que este debate alcançou no mundo moderno, haja essa relação quase que imediata entre uma escola do direito natural e os autores modernos,⁶⁵ como os mencionados anteriormente, por defenderem, à sua época, a ideia da existência de direitos naturais dos homens.

No *Dicionário de Política*, organizado por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, Guido Fassó apresentam-nos uma definição do que seria o jusnaturalismo e nos lembra que a doutrina do direito natural não é uma criação da modernidade. Assim, o jusnaturalismo consistia em

uma doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um “direito natural” (*jus naturale*), ou seja, um sistema de normas de conduta intersubjetiva diverso do sistema constituído pelas normas fixadas pelo Estado (direito positivo). Este direito natural tem validade em si, é anterior e superior ao direito positivo e, em caso de conflito, é ele que deve prevalecer. O Jusnaturalismo é, por isso, uma doutrina antiética à do “positivismo jurídico”, segundo a qual só há um direito, o estabelecido pelo Estado, cuja validade independe de qualquer referência a valores éticos. Às vezes o termo é reservado, por autonomasia, a doutrinas que possuem algumas características específicas comuns [...] e que defenderam as mesmas teses nos séculos XVII e XVIII: tanto que gerou a opinião errônea de que a doutrina do direito natural teve sua origem apenas neste período (BOBBIO; et al, 1998, p. 655-656).

Dentre os defensores da doutrina do direito natural existem as divergências quanto às explicações das origens e fundamentos desses direitos. Porém, há um consenso entre seus adeptos: os direitos naturais são anteriores e superiores ao Estado, e assim às leis positivas. Com isso, os direitos naturais atuam na direção de limitação do poder do Estado, no sentido de impedir que as leis positivas impostas com a criação do Estado entrem em conflito e abalem as leis naturais. No decorrer do texto, veremos como Rousseau se portou perante essa questão dos direitos naturais, uma vez que, para o genebrino, os autores que haviam escrito sobre o estado de natureza haviam cometido alguns erros em suas análises.

⁶⁵ “O jusnaturalismo ou direito natural moderno constitui-se na escola de pensamento que exerce supremacia no quadro da especulação filosófica desenvolvida na Europa dos séculos XVII e XVIII. Essa condição é alcançada por uma tendência reflexiva que protagoniza o debate em torno, especialmente das questões de ordem jurídica e política. Uma tríade de filósofos forma, como se sabe, seu núcleo fundamental em sentido teórico, fazendo-se suas personalidades mais expressivas. Tal elenco conta com os seguintes nomes: os ingleses Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704) no século XVII, e o genebrino, de descendência francesa, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), no século XVIII” (ESPINDOLA, 2012, p. 25).

Sobre as divergências quanto aos argumentos de sustentação desses direitos, Guido Fassó nos explica ainda que dentro desta doutrina existem três modelos de explicação para a existência dos direitos naturais: a primeira defende que os direitos naturais foram estabelecidos e revelados aos homens por Deus, através da Graça; a segunda, afirma que esses direitos são físicos, sendo assim, cabíveis de identificação ao se proceder a uma análise minuciosa sobre os extintos humanos; a terceira, por sua vez, é aquela que tem maior adesão no meio dos autores modernos – acredita existir uma lei natural ditada pela razão, cabendo assim ao homem, o único ente dotado de razão, descobri-la.

Desta forma, a obra *O Discurso sobre a Origem e os Fundamentos a Desigualdade entre os Homens* viria se dividir em duas partes. Na primeira, o autor aborda a condição do homem no estado de natureza a-histórico ou primitivo. A segunda parte, por sua vez, viria a tratar do segundo estado de natureza, o denominado estado de natureza histórico. Essa divisão feita por Rousseau é importante para entendermos as diferenças, bem como suas críticas, as concepções do estado de natureza desenvolvido por outros autores como John Locke e Thomas Hobbes.⁶⁶

Rousseau afirma que: “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá” (1978, p. 235-236). E conclui que “enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade, falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 1978, p. 235-236).

Esta passagem demonstra que Rousseau acreditava terem os autores que haviam abordado a temática até então cometido um erro crucial quanto ao uso do método, já que em suas análises do homem no estado de natureza os autores acabavam inserindo elementos que só estariam presentes no homem localizado no estado civil. Sendo assim, Rousseau escolheria um caminho no qual acreditava ser possível “retornar à natureza”. Em suas palavras:

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínio hipotético e condicional, mais apropriado a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem [...] (ROUSSEAU, 1978, p. 236).

⁶⁶ Segundo Derathé (2009 p.193) “desde a segunda metade do século XVII, a hipótese do estado de natureza tornou-se um lugar-comum da filosofia política. Não a encontramos somente em Hobbes e Locke, mas também em Pufendorf, Burlamaqui, Wolff e em todos os juristas da escola do direito natural.”

Na tentativa de se debruçar sobre o estado de natureza de forma adequada, Rousseau se utiliza de um método que pretendia isolar no homem tudo que existe de social. Acreditava que se este caminho não fosse seguido, corria-se o risco de incorrer no erro daqueles autores que o próprio Rousseau criticava, pois estes ao refletirem sobre o estado de natureza acabavam inserindo nele ideias tomadas da sociedade.

Importante lembrarmos que Rousseau se esforça para refletir e problematizar de forma mais minuciosa sobre o estado de natureza, diferentemente de outros autores, como Locke e Hobbes, que, apesar de estarem inseridos no debate sobre o direito natural, não tinham em suas obras o objetivo, e nem se preocuparam demasiadamente como Rousseau, em explicar os pormenores desse dito estado de natureza. Logo, Hobbes e Locke quando falam do estado de natureza se referiam muito mais diretamente ao que Rousseau chama de estado de natureza histórico,⁶⁷ neste já há certo tipo de racionalidade. Entretanto, vê-se que Rousseau se esforça para pensar um estado de natureza primitivo puro, pré-moral.

Robert Derathé (2009, p. 195) explica o que seria o estado de natureza, afirmando que este se trata do estado “no qual os homens se encontram antes da instituição do estado civil”. Logo, não há ainda algum tipo de submissão a nenhuma autoridade política, pois como Locke já havia explicado, não seria toda e qualquer convenção que colocaria fim ao estado de natureza, uma vez que isso se daria apenas com uma convenção na qual os homens mutuamente consentissem entrar em comunidade e formar um corpo político.

Uma relação importante para entendermos toda a construção do pensamento rousseauiano é a distinção que ele faz entre aquilo que é natural e aquilo que é artificial. O raciocínio sobre a natureza humana e a reflexão sobre aquilo que seria de natural no homem é um caminho escolhido por Rousseau para criticar as circunstâncias do seu tempo. Em outras palavras, um caminho para se pensar aquilo em que a sociedade havia se tornado, pois, como veremos mais adiante, a reflexão sobre o que é natural ou artificial levaria o autor a concluir que elementos importantes como a propriedade e os direitos positivos são frutos de convenções, logo não são algo dado “naturalmente.”⁶⁸

⁶⁷ Hobbes, Locke e os outros autores ligados às reflexões da temática do direito natural não fazem a distinção entre estado de natureza primitivo e estado de natureza histórico. Rousseau provavelmente foi aquele que mais destinou seus esforços para pensar um estado de natureza puro.

⁶⁸“Verdadeiramente, o que Rousseau realiza é a denúncia do ‘discurso mentiroso’ por meio do qual a desigualdade de fato transforma-se em desigualdade de direito, uma vez que a linguagem ardilosa dos ricos constrói uma imagem distorcida em que os aparentes benefícios mútuos da constituição de um pacto entre eles e o restante dos indivíduos ocultam uma realidade na qual o único grupo que ganha com o estabelecimento da ordem pública é a minoria formada pelos proprietários” (MOSCATTELLI, 2007, p. 246-247).

Para pensar e escrever sobre um estado que talvez nunca tenha existido (estado de natureza), Rousseau utiliza um método hipotético-dedutivo. Na citação abaixo ficam claras algumas ideias apontadas até aqui, pois, no prefácio do *Segundo Discurso*, Rousseau adverte:

não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre a qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar o nosso estado presente (ROUSSEAU, 1978, p. 228-229).

Nesta obra, o filósofo genebrino tenta reconstruir a história do gênero humano, a partir daquilo que entende sendo o homem em um estado pré-social, pensando suas características neste contexto e suas transformações ao longo do tempo, tomando, neste ponto, o devido cuidado com o elemento dialético presente na relação entre o homem e seu meio. Tal preocupação se deu porque as transformações ocorreriam conjuntamente nas duas esferas, ou seja, o homem ao transformar o seu meio, ele próprio se transforma.

Veremos que inicialmente o homem é rodeado de poucas necessidades, contudo com o desenrolar do tempo e o desenvolvimento das paixões as necessidades vão se tornando cada vez maiores e, assim, o homem irá se tornando cada vez mais refém dessas necessidades.

Sendo assim, o estado de natureza em Rousseau aparece como um ponto chave para a construção do seu discurso genealógico, tendo em vista que, ao não ser “mentirosa”, a natureza é o ponto a ser perseguido para a construção da História. Logo antes de iniciar a primeira parte do livro, Rousseau afirma:

Oh! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis a tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu (ROUSSEAU, 1978, p. 237).

Segundo Rousseau, no quadro referente ao estado de natureza puro, os homens vivem isolados, sendo iguais e desfrutando de sua liberdade⁶⁹ e livre vontade, não havendo nenhum tipo de associação, pois cada homem seria, neste momento, independente já que não havia a

⁶⁹ Rousseau segue a linha traçada por Locke e os teóricos do Direito Natural na qual é apresentada a igualdade e a liberdade no estado de natureza. Para Derathé (2009, p. 197): “admitir essa ideia é então afirmar que ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é partir do princípio de que os homens nascem livres e iguais. Esse princípio, que a maior parte dos partidários da teoria do direito divino nega, é contudo comum a todos os filósofos da escola do direito natural. Rousseau tem perfeita consciência de que ele enuncia um lugar-comum quando afirma, por sua vez, que os homens são naturalmente iguais.”

carência da relação ao outro para saciar as suas necessidades. Contudo, sendo oposto ao estado civil, “o estado de natureza não é, portanto, um estado de *isolamento* ou de *solidão*, mas somente um estado de *independência*” (DERATHE, 2009, p. 194). Neste estado o homem é feliz, não se preocupa com o futuro, uma vez que tendo apenas a impressão de sua existência imediata, preocupa-se apenas com o presente e com a satisfação de suas poucas necessidades:

O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos (ROUSSEAU, 1978, p. 243-244)

Neste momento as únicas necessidades que os homens apresentariam seriam as ligadas à alimentação, ao repouso, ao sexo e à busca por evitar a fome e a dor.⁷⁰ O homem viveria isolado,⁷¹ pois não estaria inclinado a se unir, mas viveria em plena liberdade como qualquer outro homem desse estado. Esse instinto individualista natural do homem o tornaria autossuficiente e não o atrairia a uma vida social. Entretanto, se o instinto seria o mecanismo de adaptação humana à natureza, a razão seria então o mecanismo de adaptação humana a um contexto sócio-jurídico.

Com o aprofundamento da análise do homem no estado de natureza, podemos entender porque o homem seria pensado como a figura do bom selvagem,⁷² pois, apesar da condição de “selvagem”, este viveria feliz na sua simplicidade. Porém, é sempre oportuno lembrar que, para o filósofo genebrino, no estado de natureza o homem não possuía ainda

⁷⁰ “Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome. Digo dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das principais aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal” (ROUSSEAU, 1978, p. 244).

⁷¹ “Essa ideia do caráter solitário do homem no estado de natureza, ou seja, da não sociabilidade, contrária a mais sólida tradição [...] é um dos aspectos em que Rousseau inova e a respeito encontramos uma exposição sistemática no *Manuscrito de Genebra*” (ULHÔA, 1996, p. 87).

⁷² Sobre a bondade natural proclamada por Rousseau é necessário levantar uma objeção, pois de acordo com Chevallier (1999, p. 148): “onde encontrá-la, no quadro que ele pinta? Ele próprio trata de esclarecer uma posição indefinida: no fundo, a ideia de bem e de mal ainda está ausente; o homem natural não é bom nem mau; vive em estado de inocência (que se qualificará de ‘pré-moral’). Contudo, seria abusivo querer, como Hobbes – sempre ele –, que esse homem, pelo fato de não possuir qualquer ideia de bondade, seja ‘naturalmente mau’. Tanto mais que ele possui uma virtude natural que, sob pena de se cometer uma injustiça, deve ser levada em conta: a piedade. Rousseau tem a certeza de que ela constitui um sentimento ‘natural’, o qual, suavizando em cada indivíduo a atividade do seu amor-próprio, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Graças a essa piedade que, no estado de natureza, ocupa o lugar ‘das leis, dos costumes e da virtude’, é que a própria conservação de cada um deixa de ser a sua única preocupação.”

noções morais como a de bem ou mal, pois somente com o processo de socialização é que estas noções seriam adquiridas.

Considerando esta situação inicial do homem no estado de natureza, surge um questionamento: no pensamento de Rousseau o que diferenciariam os homens dos animais? Rousseau coloca a liberdade como um elemento de diferenciação entre os homens e os animais e, também, a perfectibilidade – elemento que, segundo ele, seus antecessores não souberam reconhecer –, uma vez que se trata da capacidade que os homens têm de se aperfeiçoarem e desenvolverem aquilo que possuem apenas potencialmente. Assim,

analisando-se as ideias apresentadas por Rousseau, percebe-se que há, em seu pensamento histórico, uma verdadeira argumentação dialética que liga o processo de aprimoramento da razão humana à demonstração da corrupção que o acompanha passo a passo. Enquanto os animais atingem em pouco tempo o limite de suas possibilidades de desenvolvimento como indivíduos e como espécie, a perfectibilidade inerente ao homem permite-lhe um desenvolvimento potencialmente infinito, podendo sempre aprimorar suas qualidades ao longo de sua vida, inclusive aprendendo com as experiências de seus semelhantes. Entretanto, esse atributo não é apresentado por Rousseau apenas como gerador de benefícios. Ao contrário, a origem da superioridade humana é também a mesma de sua degeneração, pois esta faculdade, pretende o filósofo, é também a fonte de todos dos males do homem, uma vez que é ela que o retira de sua condição original e que faz com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes (MOSCATELI, 2007, p.237-238).

Através da perfectibilidade, que pode ser reorientada, explica-se a processualidade do desenvolvimento histórico. Os progressos alcançados pelo desenvolvimento da história humana se explicam muito devido a esta capacidade. Contudo, os avanços ocasionam, também, o surgimento de novas necessidades. Logo, o homem acaba se tornando prisioneiro das várias necessidades geradas com o progresso.

Esta é uma crítica presente no pensamento de Rousseau, mas é importante pontuar que não é que o genebrino fosse um inimigo da razão e dos progressos alcançados pelo homem, ao contrário disto, a situação a qual o autor chamava atenção seria o fato que os pensadores deveriam notar as consequências ocasionadas pelos progressos. Considerava ainda que, apesar da história ser processual e do homem não ter como mudar o seu passado, a perfectibilidade poderia ser reorientada, direcionada, e, com isso, o homem poderia tentar construir um contexto do qual pudesse se libertar de maior parte possível dos problemas e grilhões presentes na vida em sociedade.

Esta ideia de que o homem tem a faculdade de se aperfeiçoar é outro ponto central do pensamento de Rousseau. Neste sentido, é importante lembrarmos que

No *Discurso sobre a Desigualdade* essa característica peculiar levou o homem à miséria: no *Contrato Social* pode levá-lo à glória. O que realmente importa é que o homem vive sempre neste processo, que pode ser mudado apenas em sua direção (SILVA, 2011, p. 277).

Estando a teoria contratualista diretamente ligada ao debate sobre o estado de natureza, é imprescindível observamos que cada autor viria a desenvolver suas concepções a respeito da condição natural do homem de forma diferente. Com isso, as divergências quanto a essa condição são essenciais para compreender o modo como cada autor formula os termos do contrato. Dito de outra forma, o entendimento de como ocorre a passagem do estado de natureza para o estado civil, está intimamente ligado ao modo como cada autor viria traçar as linhas da situação do homem no estado de natureza. Logo, para entendermos como se dá o pacto e o modelo de sociedade desenvolvido por cada autor, não podemos perder de vista a forma como cada um definiu o estado de natureza.

Derahté (2009 p. 200) afirma que “é evidente, como sublinha Vaughan, que os termos do contrato social em Hobbes são ditados pela condição miserável em que se encontram os homens no estado de natureza.” O mesmo acontece com Locke, uma vez que sua concepção liberal se explica pela forma como se desenvolve a sua ideia do estado de natureza e, sendo assim, “se rejeitarmos a descrição que Locke faz do estado de natureza, todo seu sistema desaba”. Concordamos com a perspectiva de Robert Derathé ao considerar, portanto, que a teoria de Estado desenvolvida pelo genebrino seja dependente da sua concepção de estado de natureza. Assim, assegurava ser a descrição do estado de natureza apresentada por Rousseau um elemento primordial para entendermos o desenvolvimento de sua teoria e sua concepção de Estado. Não raro, o primeiro livro do *Contrato Social* seria, segundo este comentador, indecifrável para todo o leitor que não tivesse em seu conhecimento o modo como Rousseau descreveu o estado de natureza na primeira parte do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens*.

Rousseau ao desenvolver suas considerações acerca da lei natural viria a divergir de seus antecessores, pois o filósofo defende que existem dois princípios anteriores a razão – o *amor de si* e a *piedade* –, dos quais lhe parecem decorrer todas as regras do direito natural. Assim, tem-se que no prefácio do *Segundo Discurso*, Rousseau disse à sua época:

Deixando de lado, pois, todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação [amor de si], e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes [piedade]. Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parece-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza (ROUSSEAU, 1978, p. 230-231).

No fragmento acima, podemos observar que Rousseau também nega o argumento da existência de sociabilidade natural presente no homem. A temática da sociabilidade natural é um debate que possuía uma longa tradição que remonta ao mundo antigo. Diante disto, Rousseau se coloca contrário à ideia desenvolvida por Aristóteles, a qual o homem seria um ser social, um animal político por natureza.

Entretanto, ao iniciar a leitura de Rousseau fica perceptível sua diferença em relação ao modelo aristotélico que julgava ser a associação dos homens algo natural e não fruto de convenções. Contudo, travando o debate direto com os autores mais próximos historicamente, principalmente aqueles que estavam inseridos dentro da escola do direito natural, Rousseau passa a criticá-los com o mesmo argumento (no estado de natureza só existem dois princípios: o amor de si e a piedade)⁷³ dois modelos opostos: a teoria da guerra natural de todos contra todos, largamente exposta e defendida por Thomas Hobbes, e a teoria oposta da sociabilidade natural, que pode ser encontrada com destaque nos escritos de Pufendorf. Como já pontuando em parágrafos anteriores, na percepção de Rousseau os equívocos tanto de Hobbes quanto de Pufendorf, e dos autores que trataram do estado de natureza, explicam-se pelo fato deles terem atribuído características e necessidades adquiridas apenas na vida em sociedade ao homem localizado no estado de natureza.

Logo, conclui-se que em Rousseau a piedade aparece como aquilo que fundamenta a sociabilidade (que inicialmente existe apenas potencialmente), pois é a qualidade de ser sensível,

⁷³ Como está expressa na citação exposta anteriormente, Rousseau defende que não há a necessidade tentar inserir o argumento da sociabilidade para explicar a condição do homem no estado de natureza, pois é da combinação do amor de si e da piedade que derivam todas as regras do direito natural. A sociabilidade e a razão só existiriam potencialmente, já que para Rousseau a sociabilidade “é um sentimento inato, assim como a razão é uma faculdade inata. Mas uma e outra só existem em ‘potência’ no homem natural, pois seu desenvolvimento está ligado a condições que só se encontram reunidas no meio social. É preciso que o homem tenha conhecimento para ‘se tornar’ sociável, e ele só pode adquiri-los por um comércio constante com seus semelhantes” (DERATHE, 2009, p. 225).

aquela que deriva da piedade, que seria capaz de originar a consciência da identidade da natureza comum entre os homens. “Vê-se então que, por sua vez, Rousseau acaba fazendo da identidade de natureza o verdadeiro fundamento da sociabilidade” (DERATHE, 2009, p. 227).

Rousseau, ao tecer críticas ao modelo hobbesiano de estado de natureza⁷⁴, tenta demonstrar que a ideia de amor-próprio, tal como Hobbes havia apresentado, trata-se de uma regra individual, a qual só poderia existir com o exercício da razão.⁷⁵ No modelo rousseauiano existe inicialmente a piedade e o amor de si (que pode ser entendido como o instinto de conservação), porém é apenas com o desenvolvimento da reflexão, das paixões e com a possibilidade do homem começar a se comparar com o outro é que viria a se desenvolver o denominado amor-próprio.

No fim da primeira parte do *Segundo Discurso*, Rousseau inicia a reflexão sobre o processo de transição para o estado de natureza histórico, no qual, conforme assegura Arbousse-Bastide (1978), é difícil descrever como se originou tal processo, pois, esta mudança poderia não ter ocorrido e ter o homem permanecido no estado de natureza⁷⁶. Entretanto, a leitura do texto rousseauiano não nos dá respostas diretas ao problema, pois as mudanças se dariam devido a uma série de acasos. Destarte, com o desenvolvimento da perfectibilidade e as virtudes sociais, o homem vai se distanciando da condição do estado de natureza primitivo, tornando-se cada vez mais sociável e refém das paixões.

Na segunda parte da obra, Rousseau descreve os cinco estágios⁷⁷ pelos quais passou a humanidade, sendo que, com a evolução dos estágios, é caracterizado o processo de aumento da desigualdade entre os homens.⁷⁸ O autor retoma resumidamente a condição do homem no

⁷⁴ Se para Hobbes o contrato social seria necessário justamente para acabar com o estado de guerra de todos contra todos presente no estado de natureza, para Rousseau o contrato seria necessário para fundar um pacto legítimo “através do qual os homens, depois de terem perdido sua liberdade natural, ganhem, em troca, a liberdade civil” (NASCIMENTO, 2001, p. 195-196).

⁷⁵ “é a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo” (ROUSSEAU, 1978, p. 254).

⁷⁶ Utilizamos como base para apresentar resumidamente o conteúdo da segunda parte do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da desigualdade entre os Homens* a introdução desenvolvida por Paul Arbousse-Bastide encontrada na série *Os Pensadores* da editora Abril Cultural, pois se trata de um texto introdutório bem didático que consegue abordar de forma sintética e clara o conteúdo da obra

⁷⁷ “Enquanto nos demais contratualistas temos uma sequência lógica (não necessariamente cronológica) que leva do estado de natureza à sociedade civil através de um único tipo de contrato, aparece em Rousseau uma dinâmica bem mais complexa: depois do estado natural e antes do contrato, ocorre um longo processo *histórico* de socialização, através do qual o desenvolvimento das forças produtivas gera várias formações sociais, preparando assim as condições de possibilidade para dois diferentes tipos alternativos de contrato, um que perpetua a sociedade injusta, outro que gera uma sociedade livre e igualitária” (COUTINHO, 2011, p. 20).

⁷⁸ “Para Rousseau, a desigualdade entre os homens não foi produzida pela natureza, mas por uma convenção que sancionou a propriedade provada e introduziu a dependência nas relações sociais. Essa desigualdade tem sido desde então mascarada pela lei que instaura uma falsa ordem, fundada na opressão, escondendo o antagonismo e

estado de natureza primitivo para assegurar que não existia ainda neste momento nenhum tipo de relação contínua entre os homens.

O primeiro estágio é caracterizado pelos primeiros progressos que tiveram origem devido às dificuldades apresentadas à vida no ambiente natural, como riscos ocasionados por alguns animais e a disputa para manutenção da subsistência. Neste contexto, os homens descobrem que poderiam utilizar como armas alguns materiais encontrados na natureza. Passam, então, a se adaptar às diversas regiões do planeta, as suas estações e, assim, começam a avançar na organização de atividades importantes para a subsistência, como a caça, a pesca e o uso de vestimentas. Com o aumento da população e a maior organização das atividades, o contato entre os homens vai se tornando mais comum. É nesta etapa que começam a surgir os primeiros tipos de compromissos mútuos, limitados a resoluções das necessidades do presente.

O segundo estágio, conhecido como a Idade de Ouro, será caracterizado pelo avanço dessas relações entre os homens. Nesta etapa, os progressos possibilitariam a perspectiva da habitação, que ocasionaria inclusive uma condição de maior segurança. Esse avanço seria a primeira forma de propriedade e traria como consequência a constituição da família. Neste contexto, passa-se a ter uma maior possibilidade de aperfeiçoamento da linguagem, bem como do sentimento de vizinhança. Nas palavras de Rousseau (1978, p. 264), “esse estado é a verdadeira juventude do mundo”, estando entre a adolescência primitiva e o estado atual de perversão. É nesta etapa que se introduz a moralidade, fazendo com que haja a necessidade de se controlar os costumes e tentar punir os atos contrários à norma.

O terceiro estágio é caracterizado pelo surgimento do primeiro grande progresso da desigualdade que se trata da invenção da propriedade. Este foi, em certa medida, um passo primordial para a separação entre ricos e pobres. O avanço ocasionou a necessidade de formação das primeiras sociedades civis baseadas em leis. Neste período, a igualdade desaparece, o trabalho surge como algo indispensável para manutenção da vida e em relação à mente do homem, as paixões começam a fazer com que este passe a diferenciar o *ser* do *parecer*, dando mais valor, devido a imposições sociais, à tentativa de se parecer algo diferente do que de fato se é. Sentimentos como a ambição, a concorrência e a rivalidade são difundidos nesse contexto de desigualdade.

a dependência. É preciso, portanto, construir uma nova forma de associação que assegure o interesse comum e mantenha a liberdade e a igualdade entre os homens” (BARROS, 2013, p. 105).

O quarto estágio definido por Rousseau é caracterizado pela criação dos magistrados, que seria, segundo o filósofo, a segunda grande desigualdade produzida pela sociedade, uma vez que, conseqüentemente, essa criação viria a suscitar a divisão entre fortes e fracos. Neste trecho da obra o autor demonstra que o pacto inicial pelo qual se constituiu a sociedade foi falho. Em face disto, surgiu-se a necessidade de um segundo pacto caracterizado pelo fato da sociedade se entregar a um governo. Rousseau ao desenvolver sua reflexão aponta vários erros dos teóricos ligados à política e, adentrando o debate sobre as variadas formas de governo, defende que elas se encontram relacionadas diretamente em função do grau de desigualdade.

No quinto estágio ocorre o despotismo, o terceiro e último grande progresso da desigualdade. Com a mudança do poder legítimo em poder arbitrário, desenvolve-se a relação oposta entre senhor e escravo. Com isto, o despotismo fecharia o circuito da evolução, fazendo com que o homem venha, de certa forma, a se encontrar com as características presentes no estado de natureza, haja vista que eles estariam novamente em um estado de igualdade por não terem mais valor. Assim, o direito do mais forte seria imposto, não haveria mais a virtude referente aos costumes e a moralidade tornar-se-ia uma obediência cega sem haver a clara noção de bem ou mal.

Para Arbousse-Bastide (1978), nesse último estágio, a humanidade é a representação do quadro do Antigo Regime, pois, apesar de Rousseau não afirmar explicitamente que se trata de uma crítica direta às circunstâncias de sua época, o filósofo descreve um contexto rodeado de opressão, guerras, luxo, exploração, enfim, de profundas desigualdades.⁷⁹ Esta condição, como tentou demonstrar Rousseau, é fruto dos progressos e da forma como se deu a história do homem. Com efeito, se relembramos o questionamento que deu origem ao livro, o filósofo é taxativo ao defender que as desigualdades não são naturais e muito menos permitidas pela lei natural.

⁷⁹ Contudo, é importante ressaltar que “é um equívoco ver nas reflexões de Rousseau – como fazem muitos marxistas – somente uma crítica ao *Ancien Régime* feudal-absolutista feita em nome da nascente ‘democracia burguesa’, ainda que se admita que essa crítica parta de um ponto de vista ‘plebeu’ ou pequeno-burguês. Rousseau, na verdade, é um implacável crítico da própria sociedade burguesa, talvez o primeiro grande crítico dessa sociedade a apoiar sua oposição não numa tentativa de retorno (ou conserva) da ordem feudal historicamente ultrapassada, mas na utopia de uma sociedade democrática e igualitária, que ele identifica, no *Contrato*, com uma república autogovernada fundada na vontade geral” (COUTINHO, 2011, p.26-27)

2.2 Do segundo *Discurso* ao *Contrato Social*: Rousseau e a política de seu tempo

Após publicar o *Segundo Discurso*, Jean-Jacques Rousseau passa a escrever o romance epistolar *A Nova Heloísa* em 1756 e, em 1758, publica *Cartas a D'Alembert sobre os espetáculos*, em que tece críticas a um artigo de D'Alembert sobre a cidade de Genebra.

Finaliza a *Nova Heloísa* em 1760 e, dois anos depois, publica duas obras que marcam sua contribuição no campo da educação e da teoria política, respectivamente: o *Emílio* e o *Contrato Social*.⁸⁰ O próprio Rousseau afirma terem sido essas duas obras escritas para serem lidas conjuntamente,⁸¹ de modo que o *livro V* do *Emílio* pode ser considerado um resumo da obra o *Contrato Social*.

Esse debate sobre as relações entre o *Emílio* e o *Contrato Social* pode ser bem compreendido se observarmos a importância que Rousseau dá à educação e como a filosofia política de Rousseau pode ser encarada como um projeto pedagógico. Isto se dá porque, para o autor, a educação se apresenta como um fator importante para o desenvolvimento de uma nação, haja vista que a forma como se dá a educação de um povo deixará consequências diretas em relação as possibilidades presentes no campo da política deste povo.

Sobre a produção do *Contrato Social*, é necessário lembrar que este se originou de um projeto inicial no qual o autor pretendia escrever um livro intitulado *Instituições Políticas*. Ao abandonar este projeto, Rousseau extraiu das *Instituições Políticas* a base que deu origem ao *Contrato Social*, publicado em 1762. Apesar da data de sua publicação, ao nos reportarmos

⁸⁰ “O período altamente criativo que Rousseau gozou no seu retiro rural longe de Paris nos anos entre 1756 e 1762, durante os quais ele escreveu suas obras-primas – a *Nouvelle Héloïse* (1761), o *Contrat social* (1762) e *Émile* (1762) – começou logo depois do seu rompimento com seu ex-aliado inseparável, Diderot, e terminou com o furor público provocado por *Émile* e sua impetuosa *profession de foi*. Era uma obra amplamente denunciada como irreligiosa e sediciosa, de modo formal proibida. Uma ordem de prisão foi expedida contra Rousseau e ele foi obrigado a fugir, exilando-se temporariamente perto de Berna. Escrito na mesma época que o *Contrat social*, *Émile* forma, junto com aquela obra, o testemunho mais inteiro e maduro do pensamento de Rousseau, constituindo a pedra de toque de um potente novo radicalismo que é ao mesmo tempo filosófico, político e moral” (ISRAEL, 2009, p. 787).

⁸¹ Ulhôa chama atenção para as claras relações existentes entre o *Contrato Social* e o *Emílio* concluindo que na leitura do *Contrato* não se deve deixar de lado o seu sentido pedagógico. Questionando-se do que se poderia esperar de uma obra (*O Contrato Social*) que tem o subtítulo *princípios do direito político*, Ulhôa (1996, p. 29) afirma: “Pode-se esperar que ele nos instrua a respeito das origens da sociedade (o contrato social), e sob um ângulo específico, ou seja, sob o ângulo dos princípios que regulam, na sociedade contratual, as relações entre o poder e os cidadãos. No entanto, o que interessa particularmente a Rousseau é o aspecto da *legitimidade* do poder, ou seja, se pode haver, no corpo político, algum poder legítimo [...]. É possível o poder legítimo na organização social? É esta a pergunta fundamental do direito político, para Rousseau, a questão ‘pedagógica’ por excelência quando se trata de compreender a natureza do poder político: quais os princípios que conferem estatuto de legitimidade ao poder político?.” Desta forma, será nesta obra que Rousseau viria a se preocupar diretamente em fornecer as respostas sobre os princípios que fundamentam a legitimidade do poder.

a este texto, devemos compreender que Rousseau passou vários anos se dedicando a esta obra. Ademais, é válido pontuar que o *Contrato Social*, a princípio, tratava-se apenas do fragmento de uma obra que seria bem mais extensa, mas acabou sendo abandonada.

Um trecho de suas *Confissões* referente ao ano de 1756 deixa claro a ambição do genebrino:

entre os diversos trabalhos que tinha iniciado, o que eu meditava havia muito tempo, do qual me ocupava com mais gosto, e no qual desejaria trabalhar minha vida toda, e que, na minha opinião, seria o selo da minha reputação, eram as minhas *Instituições Políticas* (ROUSSEAU, 2008 p. 370).

Em outra passagem de suas *Confissões*, referente ao ano de 1759, Rousseau informa-nos que, após o sucesso de *A nova Heloísa*,

tinha ainda duas obras começadas. A primeira eram as minhas *Instituições Políticas*. Examinei o estado desse livro e vi que ele pedia ainda vários anos de trabalho. E não tive a coragem de prosseguir e esperar que ficasse terminado para executar minha solução. De modo que, renunciando a esse trabalho, resolvi aproveitar dele o que se pudesse destacar e queimar o resto; e, trabalhando com ardor, sem interromper o *Emílio*, dei, em menos de dois anos, a última demão ao *Contrato Social* (ROUSSEAU, 2008, p. 465).

Devido ao longo processo de elaboração desta obra, pode ser demasiadamente complexo tentar definir de forma clara suas fontes de inspiração. Contudo, podemos identificar, direta ou indiretamente, o diálogo com alguns autores e suas obras, questões estas que serão melhor delineadas quando tratarmos da análise mais minuciosa da obra.

Importante citar, como lembra Rober Derathé (2009, p. 91), que “passaram-se aproximadamente vinte anos entre o momento em que o pensamento de Rousseau volta-se para as questões políticas e a publicação do *Contrato Social* (abril de 1762).” Logo, há um distanciamento entre a ideia da construção da obra e, de fato, o início da escrita. A ideia de construir suas *Instituições políticas* surgiu durante a época em que Rousseau esteve em Veneza, que se deu entre setembro de 1743 a agosto de 1744. Sendo assim, não seria incorreto imaginarmos que a experiência desta viagem teve um papel fundamental para iniciar o projeto. Ao se referir a este fato, Rousseau (2011, p. 384) afirmou à época: “havia treze ou quatorze anos que eu concebera a sua primeira ideia quando, em Veneza, tive alguma ocasião para notar os defeitos desse governo tão vangloriado”.

Entretanto, ao retornar a Paris, podemos imaginar através de seus escritos autobiográficos que Rousseau provavelmente investiu grande parte do seu tempo no estudo da música e do teatro. Isto fica ainda mais provável se lembramos que ele viria a se dedicar, após o convite de Diderot, ao projeto da *Enciclopédia*, tornando-se um colaborador escrevendo os artigos referentes à música. Assim, “a realização do projeto concebido em Veneza foi adiado, e somente em 1750 ou 1751 Rousseau começou a preparar seriamente suas *Instituições políticas*” (DERAHE, 2009, p. 92).

Entretanto, apenas no final do ano de 1755 que Rousseau escreve o *Manuscrito de Genebra*, que seria o primeiro esboço do *Contrato Social*, deixando a obra assim inacabada. Estes escritos seriam retomados somente no ano de 1760, após o autor ter finalizado o seu romance *Júlia ou a Nova Heloísa*. Mas, ao mesmo tempo em que se dedicava ao desenvolvimento da obra *O Emílio ou Da educação*, Rousseau se dedicou aos moldes finais do que já havia escrito do seu projeto, vindo, então, a publicá-lo em 1762 com o nome de *Contrato Social*.

Esta obra surgiria como fruto de uma longa e amadurecida meditação de Rousseau, que seria continuada durante o restante de sua vida intelectual. Neste sentido, conforme afirma Lourival Gomes Machado, o *Contrato Social*

nada tem de obra de circunstância, como sucede com a maioria dos textos rousseauianos, tendendo a desenvolver-se, graças à longa e profunda meditação, num plano de verdadeira universalidade. Nela Beaulavon encontrou “a expressão amadurecida, sistemática e definitiva do pensamento de Rousseau” (MACHADO, 1978, p. 6).

Em relação ao denominado *Manuscrito de Genebra*, é necessário tecer alguns comentários. Como já citamos, o conteúdo deste texto foi aperfeiçoado e acabou sendo publicado posteriormente, dando origem a obra o *Contrato Social*. Desta forma, tudo que se encontra nesta obra tem seu germe no *Manuscrito de Genebra*, com exceção de uma parte que foi suprimida, qual seja: o capítulo II do livro inicial do *Manuscrito*, intitulada da *Sociedade Geral do Gênero Humano*. Segundo Lourival Gomes Machado (1962), esse capítulo se tratava de uma refutação direta ao artigo Direito Natural, publicado na *Enciclopédia* e assinado por Diderot.

Dito isso, podemos considerar que, apesar de não ter sido mantido na publicação final, este capítulo tem uma grande importância em relação àquilo que se propunha. Rousseau ao tentar refutar noções sobre o direito natural, que eram dominantes em sua época – como a defesa

da ideia de sociabilidade natural do homem –, demonstra o seu distanciamento e ao mesmo tempo uma ruptura com os padrões intelectuais dos autores enciclopedistas.

No que diz respeito ao *Manuscrito*, Lourival Gomes Machado afirma que

se o texto não é de molde a favorecer uma sùmula analítica pela sua leitura poderá o leitor fixar-se, pelo menos, em alguns temas fundamentais: a refutação da noção de uma sociabilidade natural, inata em todas as criaturas humanas; o repúdio à ideia de estado natural como uma fase inicial do desenvolvimento histórico do homem; a definição do homem natural como um aspecto básico e individual da realidade humana, que se desenvolve e se completa na vida grupal; a conceituação da moral e, também, do desenvolvimento da razão como produtos da vida social; a afirmação duma especificidade do social, conceituado como síntese e não como soma das unidades que o compõem (MACHADO, 1962, p.170).

Dito isso, antes de fazermos uma análise mais minuciosa do *Contrato Social*, e, conseqüentemente, na reflexão acerca do conceito de soberania desenvolvido por Rousseau, abordaremos alguns pontos importantes como: a relação de influência que Genebra pode ter tido no processo de desenvolvimento do pensamento do autor; o diálogo de Rousseau com a tradição dos autores ligados a escola do direito natural; e, de maneira geral, as leituras políticas de Rousseau e o vocabulário normativo da tradição que ele se insere.

No artigo *Rousseau e Genebra*, Chistopher Bertran apresenta o embate existente entre os comentadores de Rousseau, que se dividem acirradamente naquilo no que diz respeito a relevância da política e da história de Genebra na construção da filosofia de Rousseau. Buscando chegar a um olhar que fuja dos extremos – tanto o que um lado acreditar ser Genebra irrelevante na construção do pensamento do filósofo quanto a perspectiva que crê que os textos rousseauianos sejam pura e simplesmente tentativas de intervenção na política genebrina –, Bertran tenta problematizar a discussão considerando dois textos chaves: a *Dedicatória*⁸² e o *Contrato Social*.

Sendo assim, podemos elencar três escolas de pensamento principais sobre a relação entre Genebra e o conteúdo da *Dedicatória* e do *Contrato Social*. A primeira delas, na qual se encontram comentadores como John Stepheson Spink e Robert Derahté, defende a tese que pode ser denominada de “ingênua e ignorante.” Nesta, sustenta-se que “na época de composição dessas obras Rousseau era basicamente ignorante da real constituição de Genebra e, por isso, qualquer ideia de que as obras refletem ou são inspiradas pelo exemplo genebrino deve ser

⁸² Trata-se da dedicatória à Genebra presente no *Segundo Discurso*.

rejeitada” (BERTRAM, 2015, p. 99). Com isso, como assegura Robert Derahté (2009), a inspiração e as fontes para a construção do pensamento de Rousseau devem ser buscadas no diálogo com a tradição do pensamento político ocidental, especificamente no interior da teoria do direito natural.⁸³

A segunda tese, denomina-se “tese da polêmica oculta”, pode ser expressa de forma diferente e engloba autores como: Michael Launay, Helena Rosenblatt e Blaise Bachoffen. Segundo essa leitura, “Rousseau conhecia perfeitamente bem a verdadeira natureza oligárquica da constituição de Genebra, desaprovava-a e realmente endossava a política do partido popular em grande medida” (BERTRAM, 2015, p. 100). Logo, a *Dedicatória* deveria ser lida como “um tipo de polêmica sofisticada que seria entendida pelos que “estavam por dentro” como uma crítica direta à oligarquia” (BERTRAM, 2015, p. 100).

A terceira perspectiva, na qual se coloca a visão apresentada por Richard Franklin, pode ser denominada de “conservadora tácita”. Segundo essa última tese deveríamos nos questionar sobre a relação de Rousseau com os ideais democráticos, repensando as tensões entre a Genebra real e um governo de fato democrático. Sendo assim, se deveria desconfiar das atitudes do autor genebrino, pois se considerarmos os questionamentos das últimas duas teses apresentadas (visão da “polêmica oculta” e a tese “conservadora tácita”), chegaríamos ao ponto de pensar: “ou ele não é o entusiasta de Genebra como pretende ser, ou seu compromisso com a soberania popular em obras como o *Contrato Social* é mais questionável do que parece, na superfície” (BERTRAM, 2015, p.100).

Não nos debruçaremos muito sobre essas reflexões, apesar de acharmos bastante oportuno apresentá-las. Contudo, convém ressaltar que retomaremos alguns pontos de tais questões quando estivermos refletindo sobre uma possível intenção de Rousseau com a publicação de o *Contrato Social*. Entretanto, concordamos que essas perspectivas apresentadas, que refletem sobre relação entre a possível influência de Genebra nos escritos de Rousseau, têm seus pontos positivos e negativos.

Em seu aspecto positivo, consideramos o fato delas possuírem questionamentos com grande validade e que não poderiam deixar de serem feitos. Entretanto, é preciso salientar que

⁸³ No decorrer da pesquisa foi possível perceber a importância do debate com o direito natural para construção do pensamento teórico do filósofo genebrino, visto que através do diálogo com os autores inseridos nessa tradição Rousseau vai incorporando deles aquilo que julgava oportuno para construção do seu pensamento conforme ratifica Robert Derahté (2009) e outros comentadores como Espindola (2012, p. 26) ao afirmar que: “Na Época das Luzes, Rousseau aproveita-se dos longos estudos dos jusnaturalistas modernos que lhe precederam. Isso ele faz ora incorporando algumas de suas ideias, ora selecionando-as com o propósito de fundi-las com seu pensamento, ou simplesmente descartando-as quando de fato não lhe interessam.”

existem algumas distinções que devem ser feitas no processo de análise do pensamento de Rousseau, quais sejam: a primeira consiste em repensar a relação entre teoria ideal e a não ideal. Estes planos que muitas vezes se confundem são extremamente importantes na reflexão filosófica, já que, como ocorre com o nosso autor, estando ele historicamente localizado não poderia deixar de pensar e relacionar sobre o ponto no qual de fato a sociedade chegou e naquilo que ela poderia ser. Mediante isto, vê-se que esta tem sido uma área muito explorada na construção do raciocínio filosófico que adentra a relação entre ser e dever ser.

O segundo desafio seria observar as diferenças entre a forma de escrita de um filósofo e a de um influenciador na política do seu tempo, pois se os textos como atos discursivos operam como tentativas de dizerem (e levarem os indivíduos a fazerem) algo, surge a necessidade de pensarmos o que Rousseau tencionava fazer com sua obra, uma vez que, mesmo que ela possa ser inserida no campo da utopia, do dever ser, de um modelo ideal, não parece incorreto pressupor que nosso autor objetivava interferir em algo, promovendo o debate e reflexão, e provavelmente uma ação dos homens.

Sobre essa relação de influência que Genebra pode ter tido na construção do pensamento de Rousseau e na confecção do *Contrato Social*, Derathé (2009, p. 49) conclui que “se o *Contrato Social* teve na política e nas polêmicas genebrinas um papel de primeiro plano, ele não é contudo um livro de inspiração genebrina. Rousseau o compôs sem conhecer seriamente as disposições da constituição de Genebra”.

Apenas tempos depois Rousseau teria tido a oportunidade de conhecer melhor a constituição genebrina, e, assim, pôde perceber quanto seus princípios se distanciavam do caso genebrino. Pensando nisso, retomaremos o raciocínio de Robert Derathé não para continuarmos nessa temática, mas porque acreditamos que o caminho seguido por este comentador nos é de grande valia, haja vista que pretendemos manter uma abordagem diretamente relacionada ao ambiente histórico do autor estudado.

Derathé tenta nos demonstrar que, apesar de toda influência que Genebra pode ter tido na vida e obra de Rousseau, as fontes do seu pensamento político devem ser procuradas em um outro lugar. No caso, na relação que o filósofo viria a desenvolver com toda a tradição ligada à escola do direito natural.⁸⁴

⁸⁴ No livro *Rousseau e a ciência política do seu tempo*, Robert Derathé se propõe a mostrar que “a doutrina política de Rousseau provém de uma reflexão a respeito das teorias defendidas pelos pensadores vinculados à chamada Escola do direito da natureza e dos povos” (DERATHE, 2009 p.21). Sobre esse objetivo, em nota de rodapé o autor comenta que “a maior parte dos axiomas políticos que os filósofos do século XVIII fizeram com que seus contemporâneos aceitassem, escreve A. Esmein, já se encontrava formulada e estabelecida. Esses filósofos

Partindo desta perspectiva, devemos dar bastante atenção a como Rousseau viria a se vincular ao rol daqueles autores que refletiam sobre as origens e os fundamentos da sociedade civil. Pensando sobre quais seriam os possíveis mestres de Rousseau, os estudiosos, muitas vezes, acabam em profundas divergências. Não se trata de uma tarefa fácil demonstrar quais as suas leituras políticas, porque, assim como os seus contemporâneos, Rousseau muitas vezes não fazia uma alusão direta citando a quem estava rebatendo ou mantendo um diálogo em seu texto. Por exemplo, muitas vezes em seus escritos Rousseau se refere aos denominados “modernos” e isto, sem dúvidas, estabelece uma dificuldade em saber com precisão quais autores o filósofo estaria se referindo. Contudo, a leitura interdisciplinar e o conhecimento do pensamento dos autores que se inserem no mesmo debate permitem que o historiador, através dos indícios, possa tentar reconstruir essa teia discursiva.

Dito isso, sabe-se que Rousseau manteve um diálogo direto com os autores que tinham certa notoriedade na época, o que já era de se esperar, pois como o filósofo buscava se inserir no tabuleiro das ideias em que os pensadores travavam as disputas discursivas, ele teria que, necessariamente, buscar o diálogo com os mais célebres de sua época. Entretanto, cabe ressaltar que não estamos afirmando que o genebrino não se dedicou sobre textos e autores considerados menores em seu período, mas o que aqui queremos deixar em evidência é que Rousseau voltou suas energias àqueles que possuíam uma maior notoriedade.

Podemos elencar como suas leituras, além de Montesquieu e Platão, autores aos quais Rousseau demonstrava uma grande admiração, pensadores do século XVII que tinham uma boa circulação de suas ideias na Europa do século XVIII, como, por exemplo, Hobbes, Locke, Grotius e Pufendorf.

Segundo Derathé (2009, p. 57), “foi nos “livros científicos”, isto é, nos tratados de direito natural, que Rousseau extraiu o essencial de sua erudição política”. Nos livros dessa tradição encontramos uma teoria do Estado que bateria de frente e ajudaria derrubar a teoria do direito divino dos reis. Cabe ressaltar que quando iniciamos nosso estudo imaginávamos que Rousseau viria a se dedicar muito mais ao combate à teoria do direito divino dos reis. Tal pensamento seu deu porque o genebrino residiu na França em um período não muito distante em relação àquele no qual viveu Bossuet, um dos grandes defensores da mencionada teoria, e o rei Luís XIV, grande expoente do absolutismo francês.

emprestaram tais axiomas dos juristas que formavam, nos séculos XVII e XVIII, uma verdadeira escola, com representantes nos diversos países da Europa: a Escola do direito de natureza e do direito dos povos.”

Porém, com o desenvolvimento da pesquisa, pudemos observar que Rousseau provavelmente não se preocupou demasiadamente com a teoria do direito divino dos reis, pois os autores ligados à linha do direito natural ao assentarem as bases da origem do poder não na vontade de Deus, mas em princípios baseados no direito natural, já haviam desestruturado essa forma de entender e explicar a origem do poder.

Logo, ao se inserir dentro da linha do direito natural, Rousseau já se coloca no lado oposto ao pensamento dos teóricos do direito divino. Com isto, Rousseau provavelmente julgava muito mais oportuno tecer a crítica aos defensores da monarquia absoluta que se amoldavam dentro da tradição do direito natural. Assim, tais defensores, ao defenderem uma perspectiva absolutista pautada em bases do direito natural, acabaram acelerando o processo de derrocada da teoria do direito divino dos reis.

No livro *O príncipe pacífico: Bossuet, Luís XIV e Antônio Vieira* (2013), de autoria da historiadora Maria Izabel Oliveira, podemos encontrar o embate travado por Bossuet. Nesta obra, vê-se que Bossuet argumenta sobre os fundamentos do poder, defendendo a concepção da teoria do direito divino dos reis. Segundo esse teórico, seria preciso buscar em Deus toda fonte de autoridade. Logo, se os povos procedem à nomeação de um rei, isso se deve não porque seria o povo a fonte da soberania. Ao invés disto, o povo seria apenas o seu canal, pois esse fato decorreria somente porque Deus lhes fornece potencialmente este poder, cabendo ao povo apenas aceitar.

Pierre Jurieu, que fez frente às concepções de Bossuet, viria a defender justamente o contrário, pois entendia que o povo não seria apenas o canal por onde seria transmitido o poder por vontade de Deus, mas seria a fonte do poder. Outro ponto bastante criticado não só por Jurieu, mas por todos os autores do direito natural, seria a submissão sem reservas pregada pelos teóricos do direito divino, pois se um poder estabelecido tem sua fonte na vontade de Deus, ao resistir contra esse poder estariam os indivíduos insurgindo contra o próprio Deus. Logo, essa submissão sem reservas será bastante atacada, embora de formas diversas entre cada crítico, mas todos aqueles que atacaram a teoria do direito divino dos reis estavam de acordo neste ponto: defender o direito de resistência.

Destarte, percebemos que estamos diante de duas teorias opostas, “de duas teorias rivais, de duas concepções inconciliáveis da soberania: uma lhe outorga a origem divina, enquanto a outra introduz no domínio das coisas profanas” (DERATHE, 2009, p.73-74). Com isso, fica claro que para todos os autores ligados à teoria do direito natural o poder civil se trata de um estabelecimento do homem, e, sendo assim, para encontrar as fontes desse poder não

seria necessário remontar a Deus, pois sua origem e seus princípios estariam pautados em convenções.⁸⁵ Restaria, portanto, aos autores saber quais seriam estas convenções, problema⁸⁶ esse exaustivamente tratado pelos autores contratualistas.

Cabe aqui a oportunidade de lembramos que – apesar de contemporaneamente se falar da teoria do contrato social de forma a relacioná-la à perspectiva do liberalismo e ao sentimento democrático –, os autores que trataram de formular essas ideias no século XVII se encontravam distantes da defesa de um governo popular ou representativo, como demonstra Robert Derathé ao exemplificar o caso dos absolutistas Hobbes, Grotius e Pufendorf. É certo que a teoria contratualista poderia ser utilizada para pensar a construção de várias formas de governo, porém para os autores citados acima esta teoria dava uma fundamentação importante à monarquia absoluta.

Porém, no decorrer do processo histórico,

ocorrera com a teoria do contrato social o mesmo que com outras teorias filosóficas ou políticas. Sem dúvidas, seus fundadores não perceberam, e certamente não teriam aceitado, as conclusões radicais que se tirou um século mais tarde de suas doutrinas. Mas desde de a primeira metade do século XVIII, os juristas que foram os discípulos imediatos de Grotius e Pufendorf e que fizeram tanto para difundir seus princípios junto ao povo francês, Barbeyrac e Burlamaqui, não partilham mais das tendências absolutista de seus mestres (DERATHE, 2009, p.84).

Apesar de na França o direito natural ter adentrado mais tardiamente nas universidades, que tradicionalmente davam uma forte atenção a disciplinas clássicas como o direito romano e o direito canônico, Derathé (2009) afirma que seria fácil comprovar que esta teoria havia se tornado clássica já no século XVIII, tanto que neste recorte é possível encontrar cadeiras ligadas a esse campo em universidades alemãs, na Suécia, na Suíça e na Holanda.

⁸⁵ “A tese da origem convencional da autoridade liga Rousseau à tradição de pensadores que, nos séculos XVII e XVIII, trataram também, do problema político: de um lado, particularmente os filósofos Hobbes e Locke; de outro, os juristas da escola do direito natural, especialmente Grotius e Pufendorf. Esses dois grupos se identificam sob muitos aspectos. Em geral, discorrem sobre assuntos semelhantes, desenvolvendo seu raciocínio com o mesmo método abstrato e filosófico, de tal forma que é frequente colocarem-se Hobbes e Locke entre os pensadores da escola do direito natural. Do ponto de vista da questão relacionada com os fundamentos do poder político, todos eles defendem a ideia de que o poder político só é legítimo quando consentido pelo povo, ou seja, de que o poder deve ter origem numa *convenção*, o pacto” (ULHÔA, 1996, p. 38-39).

⁸⁶ No debate sobre os direitos naturais os autores ao refletirem sobre a existência de um estado inicial livre de qualquer instituição humana, um estado de natureza hipotético, se deparam com um problema, que trataria de tentar “saber como passamos desse estado de independência à sociedade civil, em que os homens estão submetidos a uma autoridade comum. É a teoria do contrato social que traz essa solução desse problema” (DERATHE, 2009, p.78).

Neste sentido, embora não tenha adentrado rapidamente o ambiente acadêmico francês, “sabe-se que havia na França outros focos intelectuais além da universidade, a qual não teve um grande papel no movimento das ideias do século XVIII. Se o ensino oficial ignora ou finge ignorar o direito natural, o mesmo não ocorre com o público” (DERATHE, 2009, p. 61). Contudo, se lembramos que Rousseau tem uma formação autodidata, pouco influencia em relação à formação deste filósofo o fato do diálogo do direito natural ter demorado a adentrar nas universidades francesas.

Após estes apontamentos e a tentativa de tentar demonstrar o peso que a tradição do direito natural teve na formação do nosso autor, passaremos para a análise do pensamento de alguns autores que julgamos terem tido uma maior influência e importância na confecção da obra o *Contrato Social*. Feito isso, adentraremos, de fato, na interpretação intertextual de nossa fonte, a referida obra.

2.3 As leituras políticas: um diálogo com a tradição do direito natural

Podemos encontrar em Rousseau o debate com dois grupos de escritores políticos, alguns ele chega a citar para, na maioria das vezes, refutar suas ideias. Outros, no entanto, não podemos afirmar com precisão que Rousseau chegou a ter contato com suas obras, como ocorre no caso específico de Jurrieu. Em um primeiro grupo podemos elencar, apesar da extensão das leituras de Rousseau, principalmente três nomes: Thomas Hobbes, Montesquieu e John Locke.

No segundo grupo estariam os “jurisconsultos”, mais especificamente Grotius e Pufendorf, dois autores bem conhecidos da cultura jurídica do contexto histórico do século XVIII. Acerca destes, Rousseau expressou em seu espírito crítico: “em Grotius repele método e doutrina e, se Pufendorf fornece-lhe preciosas informações, nem por isso concorda com seus princípios e suas conclusões” (MACHADO, 1978, p. 7). Ademais, também, é necessário apontarmos uma provável leitura e influência direta de Johannes Althusius, um tratadista que estava disposto a negar os direitos superiores dos reis, autor da *Política Methodice Digesta* (1603).

Sobre o diálogo com estes autores, não seria incorreto pressupormos que Rousseau tentou identificar os limites e as contribuições da teoria de cada um, para, desta forma, apontar, segundo o seu olhar, os pontos falhos e os problemas teórico-práticos de cada autor. Destarte, de certa maneira, o genebrino tentou conservar aquilo de produtivo que cada teórico poderia

lhe fornecer, e tendo neles um ponto de apoio passa a desenvolver uma reflexão que o ajudaria a construir o seu próprio sistema.

Tentaremos explicar um pouco sobre alguns autores citados até o momento. Para tanto, nos reportando primeiramente aos grupos dos juristas, Derahté (2009, p. 111) nos relembra que “no século XVIII, com efeito, os longos tratados de Grotius e Pufendorf não serviam somente como manuais na maior parte das Universidades onde se ensinava o direito natural”, eles eram bastante utilizados como complemento na educação dos filhos de família nobre. Isto se deve muito a Barbeyrac, que com suas traduções das obras destes dois autores acabou tornando suas obras mais acessíveis ao público.⁸⁷

Tratando primeiramente de Barbeyrac, este ficou mais conhecido devido a estas citadas traduções. Embora, não tenha desenvolvido uma obra de caráter original na qual pudéssemos encontrar alguma inovação no debate do direito natural, podemos afirmar que, em matéria política, este autor foi discípulo de John Locke, atuando em defesa do direito à resistência e contrário à obediência passiva. Porém, temendo as possibilidades radicais, este autor acabou tentando encontrar um caminho entre o absolutismo de seu mestre Pufendorf e o liberalismo de Locke. Logo, como demonstra Derahté, “Barbeyrac, assim como Burlamaqui, sempre se declarou partidário do meio termo, e ele está persuadido de que seus princípios não favorecem nem o espírito da rebelião nem o despotismo.” (2009, p. 146).

Burlamaqui é outro autor que merece destaque, ficou mais conhecido em seu tempo pelo seu mérito em expor de forma clara os princípios dos juristas e de outros autores da esfera política. “Os dois livros de Burlamaqui são, portanto, essencialmente, manuais para o uso de estudantes. Para escrevê-los Burlamaqui amparou-se inteiramente em Barbeyrac do qual ele reproduz notas inteiras” (DERAHTÉ, 2009, p. 141). Sendo assim, este autor não se trata de um inovador no campo do debate político, mas sim de um importante comentador da doutrina do direito natural.⁸⁸

⁸⁷ Cabe ressaltar que como já apontamos no primeiro capítulo que grande parte da população não somente francesa, mas do velho continente era ainda analfabeta, logo a cultura ligada aos interesses da leitura estava centrada nas famílias mais abastardas como os integrantes da nobreza e daqueles que se encontravam no seio da burguesia ascendente. Isso não quer dizer que as ideias desses autores não chegavam ao grande público, mas o que estamos querendo reafirmar é a necessidade de termos claro que o privilégio da leitura ainda encontrava-se restrito a uma pequena parcela da população.

⁸⁸ “Nos *Princípios do direito político*, como mostrou Bernard Gagnebin, Burlamaqui só manifesta certa originalidade quando anuncia o princípio da balança de poderes e quando precisa os direitos do soberano em matéria de religião. Ora, a balança de poderes, tal como a concebe Burlamaqui, equivale a uma partilha ou divisão da soberania, e sabemos que Rousseau fora o campeão da soberania indivisível” (DERATHE, 2009, p. 141-142).

Diferentemente de seus tradutores, Hugo Grotius teve como marca em suas obras a originalidade e obteve uma grande importância na história das ideias políticas, tanto que sua obra *O direito da guerra e da paz* (1625) foi colocada no *Index* das obras proibidas e o autor viria a ser conhecido como o pai do Direito Internacional. No *Contrato Social* Rousseau mantém um debate direto com Grotius, refutando muitas de suas ideias e atacando principalmente o seu método.⁸⁹ Seguindo a via utilizada pelos juristas ao tratarem do direito positivo, Hugo Grotius viria a se utilizar bastante da História para defender a sua argumentação. Fato este que Rousseau reprova com o seu método, como pudemos observar na análise do *Segundo Discurso*.

Essa divergência pode ser melhor entendida se nos atentarmos para o entendimento de Rousseau sobre a utilização da História e do trabalho dos historiadores. Para tanto, podemos apontar no *Emílio* algumas passagens nas quais Rousseau se dedica a pensar sobre a História. Essas citações nos fazem perceber que o filósofo genebrino tenta demonstrar que não se pode confiar nos fatos nem nos juízos apresentados pelos historiadores, pois seria difícil um historiador apresentar considerações que beirassem a exatidão, e, não sendo assim, os historiadores acabavam não reproduzindo uma qualidade que Rousseau considerava essencial, qual seja: a capacidade de privar-se de fazer julgamentos. Logo, percebemos que para Rousseau o historiador deveria agir no intuito de apresentar os fatos da maneira mais objetiva possível evitando fazer julgamentos.

As ideias explanadas acima ficam evidentes no trecho abaixo da obra *Emílio*, vejamos:

muito falta para que os fatos descritos na história sejam a pintura exata dos mesmos fatos como ocorreram: mudam de forma na cabeça do historiador, amoldam-se a seus interesses, tomam a cor de seus preconceitos. Quem sabe por o leitor exatamente no local da cena para que ver um acontecimento tal qual se verificou? A ignorância, ou a parcialidade, fantasia tudo (ROUSSEAU, 1995, p. 269).

Mostramos que, no *Segundo Discurso*, Rousseau defende a ideia que para se estudar a natureza humana com o devido sucesso ele deveria se utilizar do raciocínio em lugar de recorrer “aos testemunhos incertos da História”, por isso ele tenta se “afastar de todos os fatos.”⁹⁰ Segundo Derahté (2009, p.122), “Rousseau continuará fiel a esse método no *Contrato*

⁸⁹ Encontramos o seguinte comentário de Rousseau sobre Hugo Grotius no *Contrato Social*: “sua maneira mais constante de raciocinar é estabelecer sempre o direito pelo fato. Poder-se-ia empregar um método mais consequente, mas não mais favorável aos tiranos” (ROUSSEAU, 1978, p.24).

⁹⁰ Para Ulhôa (1996, p. 62) “As regras políticas de Rousseau são sempre ideais, no sentido de que não buscam origem nos fatos: não é do que se faz que se tira a norma, mas do que deve ser feito; se os homens são maus, não

Social: o caráter voluntariamente abstrato de seu raciocínio será ainda mais acentuado nessa obra do que no Segundo *Discurso*". Contudo, Rousseau ataca Grotius não somente por uma pura questão de método, mas, também, por suas defesas do direito de conquista e do direito de escravidão, e ainda mais por ele ter sido, assim como Hobbes, um defensor da monarquia.

No *Contrato Social*, Rousseau afirma que "Grotius, refugiado na França, descontente com sua pátria e desejando agradar a Luís XIII, a quem seu livro é dedicado, nada poupa para despojar os povos de todos os seus direitos e para deles revestir os reis com toda arte possível" (1978, p.46). Robert Derathé relembra esse trecho da obra de Rousseau e afirma que Grotius

tem consciência que não se pode mais sustentar, em sua época, que os reis recebem seu poder de Deus mesmo, mas nem por isso ele deixa de ser um partidário zeloso da monarquia absoluta: todos os seus esforços tendem a encontrar um fundamento sólido no direito natural sem recorrer à doutrina do direito divino que lhe parece obsoleta (DERATHE, 2009, p.125).

Quanto a Pufendorf, podemos colocá-lo ao lado de Grotius, como um autor que teve bastante influência em sua época. Apesar de muitos comentadores concordarem que ele não foi um filósofo da envergadura e originalidade de Grotius, teve ele o mérito de oferecer ao público um bom tratado de direito natural, que, inclusive, foi bastante utilizado, principalmente nas universidades alemãs que possuíam cadeiras de direito natural.⁹¹ Com as suas obras sendo traduzidas para diversas línguas Pufendorf conseguiu certo prestígio em sua época.

Em algumas passagens do *Contrato Social* podemos especular que Rousseau, mesmo sem citar, estaria promovendo o embate às concepções de Pufendorf. As principais críticas feitas a este autor se centravam na defesa que ele fazia da tese das partes da soberania, bem como às suas ideias de sociabilidade, lei natural, o direito de escravidão e a forma como traçava um pacto pautado na submissão. Contudo, apesar dos ataques de Rousseau à forma tal como se estruturava o pensamento de Pufendorf surge um ponto curioso nessa relação, pois o autor genebrino mesmo combatendo a todo instante a teoria de Pufendorf acaba não acusando a própria figura do autor, mesmo que durante boa parte de sua vida ele tenha sido beneficiado por favores dos príncipes. Desta forma, convém assinalar que esta atitude não era típica do autor

o são por natureza e as normas do direito não devem ser inspiradas no que o homem é – vivendo em sociedade como a experiência o mostra – mas no que deveria ser se, embora vivendo em sociedade, pudesse manter, nela, sua bondade natural."

⁹¹ "Em 1672, surgiu o *Direito de natureza e dos povos*. Por meio dessa obra, Pufendorf tornou-se para os alemães o pai do direito natural, como afirma uma velha tradição inutilmente combatida. Esse livro era um manual bem proveitoso, que resumia toda a ciência política da época, fornecendo-nos dela uma visão de conjunto. Ele foi traduzido em quase todas as línguas, mesmo em russo sob as ordens de Pierre, o Grande" (TREITSCHKE apud DERATHE, 2009, p. 130).

genebrino, pois ele não costumava poupar as teorias dos autores e muito menos suas ações. Sobre este ponto não teríamos como dar uma resposta pronta que explique o porquê dessa exceção do caso de Pufendorf em relação ao tratamento de Rousseau perante os outros jurisconsultos.

O último autor inserido no grupo dos jurisconsultos que pode ter tido uma leitura mais cuidadosa por parte de Rousseau, diz respeito à figura de Johannes Althusius. Devido à existência de alguns pontos em comum entre as teorias desses dois autores, alguns comentadores não só defendem a tese de que Rousseau leu a *Politica methodice digesta* (1603), manual de direito político escrito por Althusius, como veio a utilizá-lo durante o processo de construção do *Contrato Social*. O certo é que não temos como assegurar que Rousseau tenha tido essa influência, pois no *Contrato* não encontramos nenhuma citação ao nome de Johannes Althusius. Entretanto, este foi dentro do grupo dos jurisconsultos o único que atuou em defesa da soberania do povo.

Robert Derathé (2009) apresenta algumas semelhanças entre as concepções de Rousseau e Althusius, lembrando que este foi adversário de Jean Bodin e daqueles que defendiam a legitimidade dos reis como soberanos. Sendo assim, ao atuar contra os “defensores do rei”, Althusius viria afirmar que a soberania se tratava de um direito indivisível, inalienável e incomunicável, cujo exercício só poderia estar em poder do povo.

Dito isto, segundo as ideias de Althusius,

o exercício da soberania pertence, portanto, ao povo. Não somente não podemos dele subtrair-lo sem seu consentimento, como também, mesmo se o quisesse, o povo não teria o direito de dele se despojar em benefício de quem quer que seja. Essa é a própria tese que Rousseau sustentará no *Contrato Social* (DERATHE, 2009, p. 151).

Destarte, não resta dúvida que Althusius já havia formulado algumas ideias que Rousseau viria a utilizar.⁹² Contudo, tendo desenvolvido essas teses em um contexto totalmente diferente do nosso autor, presumimos que Althusius, provavelmente, tinha como preocupação maior o embate contra os defensores da teoria do direito divino dos reis, diferentemente – como já demonstramos – do contexto histórico do qual estava inserido Rousseau, que estaria

⁹² Para Derathé (2009, p. 153): “resulta que Althusius formulou cerca de um século e meio antes de Rousseau a ideia mestra do Contrato Social. Ele fez da soberania um direito inalienável que não poderia ser transferido do povo a um monarca por nenhum pacto de submissão, mesmo que fosse livremente consentido. Rousseau se apropriará desse princípio que Althusius não cessou de opor a Bodin; é difícil acreditar que ele não tenha tomado de empréstimo esse princípio para opô-lo a Pufendorf e aos absolutistas de seu tempo.”

localizado em um momento caracterizado pelo declínio da teoria do direito divino dos reis e por ter o direito natural alcançado um desenvolvimento bem maior do que na época do referido jurisconsulto.

Entretanto, apesar das semelhanças entre algumas concepções dos dois autores, Rousseau não viria a utilizar algumas categorias da mesma forma como Althusius utilizou, a exemplo destas, cita-se a noção de povo. Logo, uma análise mais detalhada viria demonstrar que se trata de duas formas de contratos diferentes, pois, como demonstra Vaughan,

O contrato de Rousseau é essencialmente um contrato entre os indivíduos para a formação do Estado. O de Althusius – é somente nisso que ele pode pretender certa originalidade – é, antes de tudo, um contrato do qual resulta a formação de comunidades muito restritas: o clã, a tribo, o vilarejo ou a cidade. [...]. Na formação da comunidade soberana, o indivíduo enquanto tal não tem nenhuma parte. Não se trata de um contrato entre indivíduos, mas de um contrato entre corporações (VAUGHAN apud DERAHTE, 2009, p. 155-156).

Logo, se há entre os dois autores diferentes concepções de povo,⁹³ o princípio da soberania popular não está enquadrado na mesma equação para ambos os autores. Veremos no *Contrato Social* que Rousseau julgava de extrema importância definir claramente o seu conceito de povo. Apesar de considerarmos bastante significativo a reflexão sobre uma possível influência deste autor na formação de Rousseau, o tema merece um estudo muito mais aprofundado. Porém, acreditamos que ao citar essas possíveis relações, estamos conseguindo demonstrar que Rousseau, apesar de toda originalidade e grandeza que veio a ter como pensador, não poderia ter desenvolvido suas ideias sem a existência do debate no campo das ideias da qual ele é herdeiro.

Assim como todo embate discursivo, ao apresentar e defender suas teses, Rousseau estaria se contrapondo ou concordando, em partes ou não, a uma outra forma de ver a questão. Com isso, mesmo que seja apenas para refutá-los, todo autor seria, de certa forma, devedor de seus adversários, já que sem a influência daqueles a que viria a se contrapor ou concordar ele não teria como ter se inserido no interior da trama discursiva.

Após os apontamentos sobre os autores inseridos no grupo dos jurisconsultos, passemos para os autores que se encontram no grupo dos escritores políticos, no qual se destacam Thomas Hobbes e John Locke.⁹⁴ Ao apresentarmos o debate promovido por Rousseau

⁹³ Em Althusius “nós estamos, portanto, lidando com um Estado corporativo e, de modo algum, com o Estado popular que foi o ideal político de Rousseau” (DERATHE, 2009, p.156).

⁹⁴ Segundo John Rawls (2012, p. 232) “Rousseau tinha preocupações mais amplas que as de Hobbes e Locke: Hobbes estava preocupado em superar o problema da guerra civil semeadora da discórdia, e Locke, em justificar

no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, percebemos a existência do diálogo constante de Rousseau com estes dois autores. Sendo assim, compreendemos que nesta obra já se pode perceber a amplitude da leitura e o contato que Rousseau já tinha com tais autores. No *Contrato Social*, obra que inicialmente foi planejada para ser algo bem mais extenso, não poderia deixar de se fazer a relação com o pensamento tanto de Hobbes quanto de Locke, sobretudo porque, diferentemente dos juristas, estes autores desenvolveram uma filosofia pautada em um aporte teórico muito mais extenso e amplo que se propunha a dar conta de questões das mais complexas.

No caso de Hobbes, não podemos afirmar com exatidão qual ou quais de suas obras Rousseau teria lido, pois não encontramos nenhuma citação de Rousseau indicando a que obra de Hobbes se refere, pelo menos isso não ocorre nem no *Contrato Social* nem no segundo *Discurso*, apesar de no *Emílio* Rousseau ter feito uma alusão ao prefácio do *De Cive* (1640), obra de Thomas Hobbes. Sendo assim, sabemos que o *Emílio* foi escrito no mesmo período em que Rousseau dava moldes finais ao *Contrato Social*.

Neste sentido, devido a essa citação do *De Cive* podemos concluir que o autor genebrino teve contato com esta obra. Já quando se trata do *Leviatã* (1651), não podemos afirmar com exatidão que Rousseau o tenha lido, até mesmo porque provavelmente havia se tornado uma empreitada difícil conseguir um exemplar deste livro no século XVIII.⁹⁵

Entretanto, não há como negar o fato que, independentemente, de Rousseau ter lido ou não o *Leviatã*, ele se esforçou pra tentar conhecer a teoria de Hobbes. Ademais, apesar de combater a doutrina de Hobbes que defendia o absolutismo, Rousseau não tentou esconder a sua admiração por este autor. Apesar de Rousseau ter feito duras críticas à doutrina de Hobbes, principalmente pela defesa do absolutismo (despotismo), veremos que isso não quer dizer que ele tenha rejeitado todos seus princípios, pois como se pode observar ao analisar a questão da soberania, Rousseau viria a seguir bastante a linha traçada por Hobbes quanto às características

a resistência à Coroa em um regime de Constituição mista. Rousseau é um crítico da cultura e da civilização: no *Segundo Discurso*, oferece um diagnóstico do que chamou de males profundamente arraigados da sociedade, descrevendo os vícios e os sofrimentos que tais males trazem aos membros da sociedade. Sua intenção é explicar por que surgem esses males e viciosa e ao mesmo tempo descrever no *Contrato Social* a estrutura de sustentação de um mundo social em que eles não estariam presentes.”

⁹⁵ “Seria, aliás, mais interessante saber se Rousseau leu o *Leviatã*. Certamente, o livro tinha se tornado quase inencontrável no século XVIII, mas o que escrevia Barbeyrac devia incitar Rousseau a procurá-lo” (DERATHE, 2009, p. 163).

da soberania. Longe de renegá-lo, Rousseau, então, tenta absorver o máximo possível dos méritos de Hobbes para a construção de seu pensamento.⁹⁶

Pensando na influência de John Locke na formação do pensamento de Rousseau, inevitavelmente, chegar-se-ia à questão de pensar se seria Rousseau um autor individualista ou não. No *Segundo Discurso*, podemos perceber uma forte influência de Locke, uma vez que é deste autor que o filósofo genebrino toma algumas ideias, como, por exemplo, a tese de que a propriedade é fundada no trabalho e a forma como é moldada a origem do poder civil. Contudo, as suas concepções de Estado são totalmente distintas, e isso era de se esperar, haja vista que Locke tenta fugir tanto da soberania do monarca quanto da soberania do povo. Para Locke, a real finalidade do Estado é assegurar a proteção da liberdade e da propriedade individual. Já em Rousseau, veremos uma perspectiva totalmente diferente deste olhar individualista de Locke, pois o Estado teria sido instituído justamente para assegurar o bem comum.

Segundo Machado,

em Hobbes, sentiu a necessidade de conceber-se como absoluto o poder do Estado, mas repeliu, com veemência quase brutal, o sacrifício da liberdade do homem. Em Locke, contrariamente, aproveitou muito das formulações destinadas a preservar a pessoa livre, mas soube ver o defeito, em contrapartida, desse individualismo que prejudicava a exata definição da realidade estatal. Em Montesquieu, que foi dos três o mais admirado, lastimou que tanta capacidade de análise e tanto poder de síntese se bastassem com a verificação de como os povos de fato se governavam, sem importar-se com saber se esses governos eram ou não legítimos. Assim, alçou-se à condição de pensador capacitado a formular um esquema em que, interligando-se substancial e vitalmente a liberdade e a lei, acabasse por definir-se a legitimidade do poder político. Como expõe no *Contrato Social* (MACHADO, 1978, p. 7-8).

Apesar de inevitavelmente já termos iniciado a discussão sobre alguns aspectos do pensamento de Rousseau ao apresentarmos seu contexto sócio-histórico e algumas de suas obras, passaremos especificamente à análise do *Contrato Social*. Como já enfatizamos, texto e

⁹⁶ Importante lembrar que o modelo de pensamento hobbesiano exerceu forte influência não somente em Rousseau, mas também entre os intelectuais contemporâneos a ele. A importância dada a Thomas Hobbes era tanta que Diderot dedicara um verbete a ele na *Enciclopédia*, com o título “Hobessianismo ou Filosofia de Hobbes”. Neste texto, Diderot cometera o excesso de colocar as doutrinas de Hobbes e Rousseau como diretamente opostas. Como demonstra Arlei Espindola (2012) ao abordar a questão sobre esse verbete no seu texto *A necessidade de Estado em Hobbes e Rousseau*, provavelmente Denis Diderot, que fora o primeiro a realizar uma comparação entre estes dois filósofos, esteve diretamente influenciado pelo fato de Hobbes estar engajado a uma defesa ideológica absolutista e Rousseau ser um apreciador do ideal democrático, com isso, Diderot acabara julgando o pensamento desses autores como sendo opostos, não dando a devida atenção aos vários pontos em comum entre eles.

contexto estão intrinsecamente ligados. Logo, ao iniciarmos o momento da contextualização já estávamos, de certa forma, adentrando o universo da obra o *Contrato Social*.

3 O CONTRATO SOCIAL: Jean-Jacques Rousseau e a questão da legitimidade

Não ousei, pois, falar, e, não me podendo calar, usei escrever

Jean-Jacques Rousseau

*O Contrato Social*⁹⁷ é dividido em quatro livros. Analisaremos mais diretamente o livro I e os quatro primeiros capítulos do livro II. No primeiro livro, o autor reflete sobre o problema dos fundamentos da sociedade política, tentando identificar qual o fundamento de fato legítimo para se pensar a construção do corpo político. No segundo livro, Rousseau viria a discorrer sobre as condições, características e os limites em que opera o poder soberano. O terceiro livro é caracterizado pelas considerações sobre as formas e o funcionamento do aparato governamental. Enquanto no quarto e último livro são apresentados estudos sobre os sufrágios, as assembleias e alguns órgãos e funções governamentais complementares.

Percebemos que as experiências vividas por Rousseau foram de fundamental importância para o desenvolvimento dos seus escritos. Através de suas viagens, Rousseau teve a oportunidade de ter contato com outras culturas, formas de organização social e formas de governo distintas. Para lembrarmos, Genebra, sua cidade natal, era uma República, assim como também era Veneza. Já em Paris encontrou um regime monárquico que ainda sofria as ressonâncias do período do apogeu absolutista.

Apesar da obra *O Contrato Social* ter muitas questões e temas de grande importância, focaremos a análise na questão referente ao conceito de soberania. Com isso, questões como a figura do legislador e o conceito de religião civil, por exemplo, não serão aprofundadas devido ao recorte da nossa pesquisa. Isto não quer dizer que estas temáticas não tenham sua relevância e muito menos que elas não estejam interligadas com o conceito de soberania desenvolvido por Rousseau, mas que, por serem debates que necessitam de uma maior atenção, resolvemos não

⁹⁷ “Mencionei que o *Leviatã* de Hobbes é a maior obra da filosofia política da língua inglesa – pelo menos, em minha opinião. Talvez também se possa dizer que *Do Contrato Social* seja sua equivalente em idioma francês. Digo ‘talvez’ porque se trata de uma obra que não transmite toda a extensão do pensamento de Rousseau como o *Leviatã* transmite o de Hobbes. Porém, se juntarmos *Do Contrato Social* ao *Segundo Discurso (Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade)* e ao *Emílio* (obra de psicologia moral e de educação para a vida em sociedade), essa observação parece correta. Montesquieu, Tocqueville e Constant são autores brilhantes e de primeira linha, mas em Rousseau a união entre vigor literário e pujança intelectual é insuperável” (RAWLS, 2012, p. 207).

nos prolongar em uma análise específica para não perdemos o foco da pesquisa e nem deixarmos muitas temáticas abertas e não desenvolvidas em nosso trabalho.

3.1 A vontade geral em ação: os fundamentos do pacto e da soberania no *Contrato Social*

Rousseau inicia o capítulo I do livro primeiro do *Contrato Social* com a seguinte afirmativa: “O homem nasce livre e por toda parte se encontra a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver essa questão” (ROUSSEAU, 1978, p. 22).

Diante desta citação, reiteramos que para entender de maneira mais adequada a discussão presente nesta obra não devemos perder de vista a sua relação com o *Segundo Discurso*, visto que ao se fazer essa relação, o leitor pode compreender as diferenças entre os dois tipos de contratos encontrados em cada obra, quais sejam: no *Discurso*, trata-se de um pacto que consolida a desigualdade e gera a opressão, enquanto que o contrato presente na obra o *Contrato Social* coloca a propriedade privada sob o interesse comum, ponto este que trata-se de um fator primordial para a construção de uma igualdade social.

Podemos perceber essa diferença nas palavras do próprio Rousseau, pois, ao terminar o livro I do *Contrato Social*, o filósofo explica que o pacto legítimo não destrói a igualdade natural, mas apenas a substitui por uma igualdade moral e legítima, haja vista que os homens se tornam assim iguais por convenção e direito. Acerca disto, Rousseau ainda complementa esta passagem através de uma nota afirmando que

sob os maus governos [resultantes do contrato iníquo], essa igualdade é somente aparente e ilusória; serve apenas para manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação. Na realidade as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm, donde se segue que o estado social só é vantajoso quando todos têm alguma coisa e nenhum tem demais (ROUSSEAU, 1978, p. 39).

Dito isso, Rousseau retomaria brevemente alguns assuntos abordados no *Segundo Discurso*,⁹⁸ levantando alguns questionamentos tais como: de que forma se deu essa passagem

⁹⁸ Ao nos referirmos aqui ao *Segundo discurso*, cabe a oportunidade de relembrar que: “Rousseau considera que ninguém, em estado de natureza, precisa de nada além daquilo de que se pode prover com o recurso das próprias forças, e a necessidade da vida social é consequência da própria vida social, a qual lhe é imposta por fatores que poderiam não ter ocorrido. Assim, Rousseau pode, com razão, uma vez traçada a gênese hipotética da associação, no *Segundo discurso*, dá-la por fato consumado e interrogá-la não mais, no *Contrato*, pelo ângulo de sua ‘utilidade’, mas de sua legitimidade. Admitida a sociedade – e admitida, inclusive, como algo que melhor seria não houvesse acontecido –, a questão implícita de Rousseau, no *Contrato Social*, não será a de que sociedade seria útil – porque

do estado de natureza para o estado civil? Foi este processo de fato legítimo? Foi algo natural ou fruto de convenções? Se não foi este processo legítimo (como acredita Rousseau), quais poderiam ser os fundamentos de um contrato legítimo?

Estas são as várias questões desenvolvidas pelo autor nesta parte inicial do livro e, como fica claro na primeira citação, Rousseau acreditava poder resolver a questão e encontrar os fundamentos legítimos dessa mudança de estado. Sendo este primeiro pacto pautado em bases não legítimas, Rousseau desenvolveria seu raciocínio buscando apresentar as cláusulas de um contrato que estivesse alicerçado em princípios legítimos.

Ainda no primeiro capítulo do livro I, Rousseau afirma que a ordem social seria um direito superior ao indivíduo e que ela serviria de base para todos os outros. Entretanto, tal direito “não se origina na natureza: funda-se, portanto em convenções. Trata-se, pois, de saber que convenções são essas” (ROUSSEAU, 1978, p. 22-23). Esse ponto em questão, o autor viria a desenvolver mais especificamente no capítulo VI do livro I. Logo, antes de adentrar nessa temática, Rousseau aproveitou a oportunidade para refutar algumas teorias que viriam a tentar justificar a servidão civil. Sendo assim, vamos abordar um pouco cada capítulo antes de adentrarmos na forma como Rousseau construiu o seu modelo do contrato e como ele desenvolveu sua concepção de soberania popular.

No capítulo II do livro I, intitulado *Das primeiras sociedades*, o autor começa a refletir sobre qual seria o primeiro modelo de sociedade. Com isso, Rousseau assegura ser a família a mais antiga de todas as sociedades e a única “natural”, por considerar que ela é necessária ao desenvolvimento inicial dos filhos, haja vista que eles necessitam da relação com os pais para assegurarem a sua conservação. Porém, logo que essa necessidade se desfaz e o filho se encontra em um estado de independência não há mais porque os filhos se manterem ligados aos pais. Deste modo, conclui-se que “se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção” (ROUSSEAU, 1978, p. 23). Destarte, para Rousseau a família seria tanto a forma mais antiga de sociedade quanto o primeiro modelo de sociedades políticas, pois

o chefe é a imagem do pai; o povo, a dos filhos, e todos, tendo nascidos iguais e livres, só alienam sua liberdade em proveito próprio. A diferença toda está em que, na família, o amor do pai pelos filhos o paga pelos cuidados que lhe

em face do ideal da vida natural ela seria, sempre, teoricamente inútil –, mas a de que forma de sociedade é legítima de acordo com a natureza das coisas, ou seja, os homens como são e as leis como poderiam ser” (ULHÔA, 1996, p. 60).

dispensa, enquanto no Estado o prazer de mandar substitui tal amor, que o chefe não dedica a seus povos (ROUSSEAU, 1978, p. 23-24).

No capítulo III, *Do direito do mais forte*, Rousseau demonstra que o direito oriundo da força não se trata de um direito legítimo, pois não há como resultar desse direito um princípio de moralidade, tendo em vista que “ceder a força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito ato de prudência”, posto isso, “convenhamos, pois em que força não faz o direito e que só se é obrigado a obedecer os poderes legítimos” (ROUSSEAU, 1978, p. 25-26). Sendo assim, a questão apresentada continua em aberto, uma vez que um pacto pautado na força de nada tem de legítimo.

O capítulo IV, *Da escravidão*, inicia-se com a retomada aos raciocínios apresentados anteriormente, pois se a força não pode produzir nenhum direito e nem o homem pode ter uma autoridade natural sobre seu semelhante – como se poderia imaginar ter o pai naturalmente uma autoridade sobre o filho –, Rousseau conclui que somente restariam as convenções⁹⁹ para se pautarem toda e qualquer autoridade legítima existente entre os homens. Como o próprio título do capítulo deixa claro, Rousseau viria a tratar da questão da escravidão e da alienação da liberdade. Com efeito, podemos ver que ele atuou diretamente contra as ideias de Grotius ao tentar refutá-las.

O filósofo genebrino cita a doutrina de Grotius, encontradas no livro *Direito da Guerra e da Paz*, e demonstra que para este autor se existe a possibilidade de um homem alienar sua liberdade, tornando-se escravo de um senhor, haveria, também, a possibilidade de todo o povo se tornar súdito de um rei. Ora, sabemos que para Rousseau a liberdade é algo inalienável, como fica claro com a leitura desta parte inicial do *Contrato Social*, sendo assim, os esforços do nosso autor se concentram em demonstrar os erros de Grotius, sobretudo em relação à sua ideia da possibilidade de existir a pretensa alienação deste direito natural:

alienar é dar e ou vender. Ora, um homem, que se faz escravo de um outro, não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência. Mas um povo, por que se venderia? O rei, longe de prover a subsistência, apenas dele tira a sua e, de acordo com Rabelais, um rei não vive com pouco. Os súditos dão, pois, a sua pessoa sob a condição de que se tomem seus bens? Não vejo o que lhes resta (ROUSSEAU, 1978, p. 26-27).

⁹⁹ “Na base dos princípios rousseauianos está a ideia de que toda autoridade legítima deve estar fundamentada em *convenções*. Uma vez que Rousseau demonstra, no livro I do *Contrato Social*, que nenhum homem tem, por natureza, autoridade sobre seus semelhantes, e que por outro lado, a força não pode gerar direitos, há que se concluir que a autoridade somente pode advir de uma convenção, ou seja, de um acordo por meio do qual ela seja aceita por um ato consciente de vontade” (ULHÔA, 1996, p. 38).

Destarte, logo Rousseau conclui que

afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no complexo domínio de seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de um povo, é supor um povo de loucos: a loucura não cria direitos (ROUSSEAU, 1978, p. 27).

Diferentemente de Grotius, que acreditava que os filhos poderiam ter os direitos alienados pelos pais, Rousseau argumentava que este ato é impossível, pois por mais que um indivíduo pudesse a vir a alienar a si mesmo não haveria a possibilidade dele alienar seus filhos, uma vez que todos os indivíduos nascem livres e iguais. Neste sentido, sua liberdade não pertence a ninguém, senão ao próprio indivíduo, que é o proprietário e o único que pode dispor dela.

Para Grotius, é na guerra que se encontraria o elemento que originaria o direito de escravidão, pois o vencedor teria o direito de matar o vencido. Contudo, pode acontecer que o vencido resgate a sua vida em troca de sua liberdade, relação esta que seria proveitosa para as duas partes. Já Rousseau demonstra no *Contrato Social* que a guerra não pode se expressar pautada em uma relação de homem para homem, pois a guerra só pode representar uma relação de Estado para Estado. Diante disto, na sua concepção, os particulares viriam a estar ocasionalmente em uma condição de inimigos, já que como soldados defensores da pátria estariam em lados opostos. Contudo, não poderiam ser os indivíduos inimigos devido à sua condição de homens e cidadãos membros de uma pátria, mas apenas em condição de defensores desta.

Rousseau (1978, p.29) tenta demonstrar “como as palavras escravidão e direito são contraditórias, excluem-se mutuamente”. Ao seguir tal perspectiva, perguntava-se se não teriam alguns pensadores, como Grotius, caído em um círculo vicioso, no qual o direito de vida e de morte estariam fundados no direito de escravidão, bem como o direito de escravidão estaria fundamentado no de vida e de morte:

Se a guerra não confere jamais ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não poderá servir de base ao direito de escravizá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode torná-lo escravo; logo, o direito de transformá-lo em escravo não vem do direito de matá-lo, constituindo, pois, uma troca iníqua o fazê-lo comprar, sua vida, sobre a qual não se tem qualquer direito (ROUSSEAU, 1978, p. 29).

Desta forma, conclui-se que o direito de conquista somente poderia estar pautado em uma lei fundamentada na força, no direito do mais forte. Mas, para Rousseau seria muito contraditório um direito fundado no uso da força¹⁰⁰. Logo, no capítulo V do livro I – que se apresenta sob o título *De como é sempre preciso remontar a uma convenção anterior* – o filósofo viria a apresentar uma importante distinção conceitual diferenciando uma agregação de indivíduos de uma associação.¹⁰¹

Sendo assim, Rousseau, ao se opor ao pensamento de Grotius, tentou buscar o verdadeiro fundamento da sociedade no ato pelo qual se constitui o povo, formando, de fato, uma associação e não apenas uma agregação de indivíduos:

Um povo, diz Grotius, pode dar-se a um rei. Portanto, segundo Grotius, um povo é povo antes de dar-se a um rei. Essa doação mesma é um ato civil, supõe uma deliberação pública. Antes pois, de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo. Pois este ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade (ROUSSEAU, 1978, p. 31-32).

É sobre esta convenção primeira,¹⁰² que através do pacto social se funda o *status* de povo, que Rousseau viria a se debruçar no restante do livro I.

O capítulo VI, denominado *Do pacto social*, inicia-se com uma suposição na qual Rousseau apresenta ter o homem chegado a uma suposta situação em que os obstáculos que seriam prejudiciais à sua conservação, tornou-o mais forte e sua resistência teria abalado as estruturas que o mantinham no estado primitivo. Sendo assim, se não tivesse ocorrido nesse

¹⁰⁰ Para Rousseau, uma autoridade legítima não pode se basear na força, pois mesmo que o direito do mais forte pudesse ser racionalmente justificado, ele não saberia servir de base para uma sociedade. “Com efeito, uma sociedade é um corpo organizado onde cada parte é solidária do todo, e reciprocamente. Ora, uma multidão subjugada por um chefe não tem esse caráter” (DURKHEIM, 1980, p. 355), pois “trata-se de uma agregação, não uma associação; nela não existe nem bem público, nem corpo político” (ROUSSEAU 1978 p. 30). Então, para existir um povo é necessário primeiro que os indivíduos formem uma unidade que não dependa de nenhuma causa exterior, sendo assim, a vontade de um governante não pode estabelecer essa unidade, já que esta deve ser interna e emanar do povo.

¹⁰¹ A diferença principal seria que para Rousseau não teria como existir numa agregação de indivíduos nem bem público nem corpo político. Em suas palavras: “Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade. Sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos sucessivamente a um só, e não verei nisso, senão um senhor e escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe. Trata-se, caso se queira, de uma agregação; nela não existe nem bem público, nem corpo político” (ROUSSEAU, 1978, p. 30).

¹⁰² “As justificativas de seus antecessores para a submissão política são consideradas inadequadas, pois não geram um legítimo direito de mando e dever de obediência. O fundamento da obrigação política não pode estar para Rousseau na ordem natural, pois a natureza não estabelece relações de dependência entre os homens, nem pode estar na força, reflexo de uma situação de fato que não produz direito, pois obedecer pela força não constitui um dever e o dever é uma obrigação moral que se estabelece por si mesma. Assim, segundo Rousseau, restam apenas as convenções e, entre elas, a que é anterior a todas as outras, aquela que origina a sociedade política e a torna inteligível: o contrato social. É na natureza deste ato que é preciso buscar o fundamento da associação política, pois o contrato social é a regra pela qual ela pode ser pensada” (BARROS, 2013, p. 106).

momento a saída deste estado, provavelmente, enfatiza Rousseau, o gênero humano teria perecido.

Porém, neste contexto se apresenta um contratempo, pois a potência que poderia vencer a resistência dos obstáculos referentes à conservação do homem somente poderia nascer de uma soma de forças que resultaria da união de muitos. Contudo, perguntava-se Rousseau: “sendo a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve?” (ROUSSEAU, 1978, p. 32).

Esse problema viria a ser solucionado pelo contrato social. Nos termos de Rousseau, essa problemática poderia ser apresentada da seguinte maneira: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quando antes” (ROUSSEAU, 1978, p.32).

Diferentemente de Locke, que julgava o homem ter mantido – após o pacto social – os direitos de natureza, como a liberdade e a propriedade, Rousseau defendeu a tese que de em um estado pós pacto não havia mais a possibilidade de existir a igualdade tal como em um estado de natureza, pois esta teria dado lugar a uma liberdade pautada na convenção.¹⁰³ Contudo, como afirma Rousseau, se o pacto social fosse a ser violado, “cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela” (ROUSSEAU, 1978, p.32). Dito isto, mais uma vez se pode notar que no pensamento de Rousseau existe a oposição entre aquilo que se é natural e o que se forma pautado na convenção. Logo, como afirmamos ao apresentar o debate do *Segundo Discurso*, julgamos que para ter uma melhor compreensão da construção do pensamento do autor não podemos perder de vista a dualidade natureza *versus* convenção.

As cláusulas desse contrato,¹⁰⁴ que seriam estabelecidas pela natureza do ato e que, por conseguinte, fossem bem compreendidas, reduzir-se-iam a apenas uma: a “alienação total

¹⁰³ No capítulo VIII do livro primeiro, Rousseau (1978, p. 36) viria chamar atenção para o fato que “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 que possui. A fim de não fazer 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, e mais, distinguir a posse, que mão é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade que só pode fundar-se num título”. Logo a seguir veremos o que Rousseau entende pelo conceito de vontade geral.

¹⁰⁴ A respeito das cláusulas do contrato pouco importa, aliás, que este contrato tenha sido realmente feito, talvez suas cláusulas jamais tenham sido enunciadas, mas elas são admitidas, tacitamente, em todo lugar, na medida em que a sociedade é normalmente constituída. Em decorrência deste contrato, a vontade geral absorve dentro de si

de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais” (ROUSSEAU, 1978, p. 32).

Destarte, sendo esta alienação sem reservas¹⁰⁵ o mecanismo que torna a união perfeita, pode-se concluir que “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 lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem” (ROUSSEAU, 1978, p. 33).

Nesta etapa da obra viria a aparecer a primeira referência a um conceito que ocupa um lugar de destaque na construção do pensamento do autor, trata-se da concepção acerca do conceito de vontade geral.¹⁰⁶ Observemos abaixo o exato momento em que se faz referência a este elemento, pois, logo após a citação apresentada acima, Rousseau segue sua linha de raciocínio afirmando que

se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence a sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1978, p. 33).

todas as vontades individuais. Porém, essa absorção não acaba com a liberdade de cada um já que “cada um dando-se a todos não se dá ninguém” (ROUSSEAU, 1978, p. 33), e assim é mantida a liberdade no estado civil.

¹⁰⁵ “A alienação total proposta por Rousseau não implica por parte do corpo do povo abdicação do poder soberano. Ao contrário, é apenas um artifício que permite a recuperação da primitiva dependência sob a forma de liberdade civil; uma maneira enfim, de se converter direitos naturais do indivíduo em direito civis” (ULHÔA, 1996, p. 134).

¹⁰⁶ Segundo Israel (2009, p. 789-790): “À sua metafísica deísta e doutrina da substância e moral, Rousseau acrescentou sua filosofia política baseada na ideia de ‘vontade geral’. Aqui, uma vez mais, o grande pensador estava elaborando um diálogo com seus predecessores, mais do que introduzindo algo novo. A personalidade e o temperamento passional de Rousseau fizeram-no rejeitar fervorosamente elementos do novo *Spinozisme* de Diderot e de Helvétius, antes de meados da década de 1750, e de aceitar e confiar nas formulações de Diderot. Originalmente, o termo ‘volonté générale’ havia sido de Diderot e fora empregado, por exemplo, no artigo de autoria deste, ‘Droit naturel’, na *Encyclopédie* para denotar o bem coletivo comum em qualquer grupo ou sociedade, um bem que, de acordo com Diderot, é o único bem elevado que nos permite definir o que é ‘justo’ e ‘injusto’, ‘bom’ ou ‘mal’, pois o indivíduo é sempre levado a buscar apenas seu próprio bem-estar, de forma que inevitavelmente ‘les volontés particulières sont suspects’. Se o indivíduo vier a ser bom ou mal, ‘la volonté générale est toujours bonne: ele n’a jamais trmpé, ele ne trompera jamais’. Era isso que se referia Espinosa com o *dictamen* do ‘bem comum’ e constitui a principal afinidade que une Espinosa, Diderot e Rousseau. Deve-se, porém, admitir que ‘vontade geral’ de Rousseau não é a mesma coisa que o ‘bem comum’ de Diderot e Espinosa. É um conceito muito mais desenvolvido que, diferente do primeiro, pode ser apenas percebido no contexto da sociedade civil, sob o Estado, não no estado de natureza. Mas isso não altera o fato de que ele surgiu em oposição consciente ao sistema de Diderot e ainda é uma variante do que, de forma direta do estabelecimento em Espinosa e Van den Enden, é o único critério possível para julgar o ‘bom’ do ‘mal’; uma vez que a autoridade revelada e a eclesiástica são descartadas, o bem comum define o que melhor serve os interesses da sociedade como um todo”.

Sendo este conceito de grande relevância para o entendimento da obra de Rousseau, surge, então, a necessidade de fazermos alguns apontamentos, uma vez que com uma leitura desatenta de seus textos poderia o leitor incorrer no erro de classificar a vontade geral com aquilo que se entende por uma vontade de todos ou mesmo uma união das vontades particulares. Sobre este assunto, vejamos, então, a observação de Chevallier:

Vontade geral não é, de forma alguma, adição pura e simples de vontades particulares. Vontade geral não é simplesmente vontade de todos ou da maioria. Aqui deve-se fazer intervir um elemento de ‘moralidade’, palavra cara a Rousseau. Este último parece distinguir dois mundos, comparáveis, um ao mundo do Pecado, outro ao da Redenção. De um lado, o mundo suspeito do interesse particular, das vontades particulares, dos atos particulares. De outro, o mundo do interesse geral, da vontade geral (a que quer o interesse geral e não particular), dos atos gerais (as leis). Uma diferença radical, não de grau, mas de natureza, separa esses dois mundos (CHEVALLIER, 1999, p. 167).

O conceito de vontade geral e o seu devido funcionamento, no que diz respeito a seus aspectos teóricos e práticos, é palco de um longo debate. Contudo, podemos concordar com a leitura que considera a vontade geral como sendo aquela que “depois de eliminarmos os aspectos conflitantes e destrutivos das vontades particulares, a soma daqueles aspectos que dizem respeito ao interesse geral dos cidadãos” (LIMA, 2013, p. 58).

Para Luc Foisneau (2009, p. 144), o objetivo do contrato na perspectiva de Rousseau ainda seria “dar sentido a uma associação que não fosse fundada nem sobre a força nem sobre a astúcia, mas sobre um interesse verdadeiramente comum”. Na acepção do próprio Rousseau, esse interesse comum estaria representado pela vontade geral, vontade essa que se diferencia da vontade da maioria e das vontades particulares. O contrato tratar-se-ia, então, de uma troca vantajosa, pois, como já salientado, “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 lhe cede sobre si mesmo, ganhasse o equivalente de tudo que se perde” (ROUSSEAU, 1978, p. 33).

O ato de associação cria um corpo moral e coletivo, seus membros recebem no que se refere à coletividade o nome de povo. Em relação à esfera particular, enquanto participantes da autoridade soberana, recebem o nome de cidadãos e, em referência a situação de submissão perante as leis do Estado, recebem o nome de súditos. Esse corpo moral e coletivo, que se

apresenta abstratamente sob o prisma de uma pessoa pública, demonstra-se, para Rousseau, sob o título de corpo político.¹⁰⁷

No antepenúltimo capítulo do livro I – *Do soberano* – o filósofo genebrino viria a desenvolver a reflexão sobre a relação entre o formato da associação oriunda do pacto social e a figura do soberano. Para Rousseau (1978, p. 35), “desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, ainda menos ofender o corpo sem que os membros se ressintam”. Logo, “o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles” (ROUSSEAU, 1978, p. 35), sendo assim impossível ao corpo político desejar prejudicar um de seus membros em particular ou mesmo todos os seus membros.

Os dois últimos capítulos do livro primeiro são destinados a fazer uma comparação entre a condição do homem no estado civil em relação ao contexto encontrado no estado de natureza. Ademais, aborda a questão da positivação do direito, sobretudo no que se refere às condições necessárias para autorização do direito do primeiro ocupante e, com isto, a noção de bens e propriedade. Desta forma, o capítulo *Do estado civil* retoma uma noção amplamente apresentada na obra *Discurso sobre as Origens e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, ao reafirmar que “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 lhe faltava” (ROUSSEAU, 1978, p. 36).

As referidas condições necessárias para autorizar o direito de um primeiro ocupante de qualquer porção de terra são apresentadas no último capítulo do livro primeiro, intitulado *Do domínio real*, quais sejam:

Primeiro: que este terreno não seja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele só se ocupe a porção de que se tem necessidade para subsistir; terceiro, que dele se tome posse não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos sinais de propriedade que devem ser respeitados pelos outros, na ausência de títulos jurídicos (ROUSSEAU, 1978, p. 38).

¹⁰⁷ Segue a citação literal de Rousseau (1978, p. 33): “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 ida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república ou de corpo político, o qual é chamado pelos seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, no entanto, confundem-se frequentemente; basta saber distingui-los quando são empregados com inteira precisão.”

Após toda essa explanação apresentada até aqui, Rousseau termina o primeiro livro do *Contrato Social* fazendo uma observação que, segundo ele, deveria servir de base a todo sistema social:

O pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e política e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito (ROUSSEAU, 1978, p. 39).

Assim, como já salientado ao longo desta pesquisa, este pacto apresentado por Rousseau, em o *Contrato Social*, trata-se de um pacto legítimo, e, assim sendo, não poderia este contrato vir a validar uma condição de desigualdade tal como ocorre com o contrato exposto no segundo *Discurso*.

3.2 Os caracteres da soberania

No segundo livro do *Contrato Social* encontraremos de forma mais direta o debate sobre a questão soberana. Neste trecho da obra poderemos observar como Rousseau descreve a soberania como sendo o exercício da vontade geral. A abordagem sobre o tema da soberania fica explícita até mesmo no título dos capítulos, uma vez que os quatro primeiros capítulos desta parte da obra, respectivamente, intitulam-se: *a soberania é inalienável; a soberania é indivisível; se pode errar a vontade geral; dos limites do poder soberano*.

Para Rousseau, as concepções de soberania e do soberano decorrem de uma origem contratual. Após o pacto social, o soberano se constitui, então, na figura do povo, incorporado em um estado civil ditado pela vontade geral. Com isto, trata-se de uma concepção de soberania popular. Desta forma, veremos nas características da soberania como o filósofo constrói o diálogo com outras concepções de soberania, uma vez que

Rousseau retoma, em favor da soberania do povo, diversos atributos característicos da concepção monárquica [de soberania]: a unidade do sujeito soberano, a indivisibilidade e inalienabilidade, mas também – aspecto que é pouco analisado – o caráter de infalibilidade que ele detém (JAUME, 2005, p. 178-179).

Rousseau não é o inventor da tese da soberania de caráter popular. Outros autores já haviam defendido essa perspectiva. A exemplo disto, podemos citar as ideias defendidas pelos

monarcômacos¹⁰⁸ da Fronda,¹⁰⁹ que, segundo Oliveira (2013), eram ideias que extrapolavam a doutrina tradicional da Igreja e nas quais o povo deixava de ser um mero transmissor do poder para ser o seu detentor. Além disto, temos na figura de Pierre Jurieu outro exemplo emblemático, pois este escrevendo em um contexto pós-revolução Gloriosa, em 1689, defendeu que o rei nada mais seria do que o magistrado da soberania do povo, pois,

embora um povo que instituiu um soberano não possa mais exercitar a soberania sobre si mesmo, é sempre a soberania do povo que é exercida pelo soberano. Ele é o braço e cabeça e o povo o corpo. O exercício da soberania depende de um só, mas isso não impede que a soberania não esteja no povo como na sua fonte e no seu sujeito primário (JURIEU apud JAUME, p. 183).

Rousseau ao adentrar no debate sobre a soberania procura compreender os acertos e os limites daqueles autores que tratavam do tema sob a perspectiva que via no povo a fonte do poder soberano. A exemplo disto, podemos citar o confronto teórico entre Jurieu e Bossuet, muito proveito pôde ser tirado. Pensando nos erros cometidos por Jurieu ao defender uma soberania de caráter popular, Rousseau terá como ponto de partida o povo (e não o inverso como fizera Jurieu), pois ao partir do soberano ao povo se estaria, como demonstra Jaume (2005, p. 183), “sempre em favor da monarquia ilegítima”. Por isso, na teoria Rousseauiana é necessário saber primeiramente porque um povo é um povo.

O teólogo francês Jean Jacques Bossuet, defensor do direito divino dos reis, defendia que o poder delegado ao monarca viria diretamente de Deus. Esse teórico teve uma grande importância para o sucesso do absolutismo na figura do Rei Luís XIV, o grande nome do absolutismo francês. Dito isto, torna-se imprescindível observarmos como ele relaciona diretamente duas características da soberania em relação à figura do rei para que possamos compará-la à visão de Rousseau.

Assim, segundo Oliveira (2013, p. 331), “das quatro características essenciais da autoridade, destacadas por Bossuet, duas são destinadas à apologia do príncipe: que a

¹⁰⁸ “Estabelecido que o absolutismo é um dos caracteres do poder do Estado, firma-se a tendência a identificá-lo com absolutismo que os reis reclamam para seu poder pessoal. Entretanto, por certo, não ficaram inteiramente sem defensores os direitos dos súditos. A tradição da reforma, que dera toda uma plêiade de teóricos da resistência à autoridade, agrupados sob a significativa denominação de ‘monarcômacos’, continuava viva e, ao mesmo tempo, desligava-se de sua matriz confessional. Não obstante, o século XVII se encerraria sem um grande filósofo contrário ao absolutismo monárquico, se não conhecesse, já em seu término, a publicação do *Ensaio sobre o Governo Civil* de John Locke” (MACHADO, 1962. p.XXV).

¹⁰⁹ Na menoridade de Luís XIV, a França foi cenário de duas guerras civis, ocorridas de 1648 a 1653, conhecidas por Fronda. Esta começou em 6 de janeiro de 1648, quando a corte francesa abandonou Paris (OLIVEIRA, 2012, p. 61).

autoridade real é sagrada e absoluta”. Juntando-se a essas duas características, a autoridade real seria ainda paternal e submissa à razão. Pode se concluir então que, para Bossuet, o poder do rei vem de Deus, por isso sua autoridade é sagrada. Quanto a ser absoluta, isso se explica pelo fato de o poder ser indivisível e não ser restringido por nenhum outro poder aqui na terra.

Thomas Hobbes, assim como Rousseau, veio a construir a base de seu pensamento promovendo o diálogo com as temáticas abordadas pelos autores ligados a tradição do direito natural. Contudo, diferentemente de Rousseau, Hobbes acreditava que este poder poderia e deveria ser transferido a um soberano através do pacto interindividual. Como já demonstramos, tanto o estado de natureza quanto o modo como se estrutura o pacto social são completamente diferentes para cada um destes autores.

Thomas Hobbes, utilizando como metáfora a figura bíblica do Leviatã, tenta demonstrar que o que se entende por Estado nada mais é que a pessoa artificialmente criada pela união dos homens dotada de poder supremo. Logo, tal poder delegado à figura do soberano, em suma, só poderia ser absoluto, pois somente sem qualquer contestação ou oposição poderia o soberano assegurar a paz e a segurança pública. Como lembra Hobbes, “transferir um direito significa comprometer-se a não pôr obstáculos ao seu beneficiário; e o efeito da transferência do direito natural é a não resistência às ações a quem o direito foi concedido” (BARROS, 2013, p. 87).

Sendo assim, no modelo hobbesiano, as ações do soberano deveriam vir a ser reconhecidas como as ações dos próprios súditos, uma vez que o soberano os representa. Com efeito, é esse princípio de autorização característico do ato de transferência do poder ao soberano é o que legitima, em Hobbes, a representação política.¹¹⁰

Para Rousseau, percebe-se que o modelo defendido por Thomas Hobbes é falho e ilegítimo, entre outros pontos, devido ao argumento da transferência de poder que coloca a vontade de um particular ou a vontade de alguns particulares no lugar da vontade geral, deixando, assim, os súditos em uma situação de passividade perante ao governo instituído. Contudo, isso se explica pelo fato de Hobbes, diferentemente da tradição dos autores ligados à teoria do direito divino, tentar pautar as bases do direito absoluto do monarca nos fundamentos da razão.

¹¹⁰ Em Hobbes a vontade de um soberano, o Monarca, é autorizada pela estrutura do pacto social, com isso, a obediência ao soberano deve ser incondicional, com exceção ao caso de o soberano tentar fazer o súdito atentar contra a própria vida.

Devemos ressaltar que apesar de Thomas Hobbes defender que o melhor modelo de governo seja a monarquia absoluta, ele considera que, teoricamente, a soberania pode residir não apenas em um homem, como seria o caso do absolutismo monárquico, mas, também, em uma assembleia, na democracia, ou em um grupo, no caso da aristocracia. O poder soberano seria também para Hobbes inalienável e indivisível devido aos moldes como se estrutura o pacto, isso fica perceptível na forma como o autor apresenta os direitos do soberano:

O primeiro direito é que o soberano deve ser objeto de suprema fidelidade, não sendo possível um novo pacto que revogue ou modifique o pacto anterior, ou seja, o pacto original não pode ser anulado sem que seja extinto o próprio corpo político. O segundo, é que o soberano está acima do pacto, não tendo qualquer obrigação, porque não participou dele, mas foi o seu resultado. O terceiro é que o soberano deve ser obedecido por todos os membros do corpo político e não apenas pela parte que o instituiu, caso ele tenha sido instituído pela maioria. O quarto direito é que o soberano não pode ser acusado de cometer injustiças, pois o autor de seus atos são os próprios súditos. O quinto é que o soberano não pode ser punido por seus súditos, uma vez que, se isso acontecesse, os súditos estariam castigando a si mesmos (BARROS, 2013, p. 90).

Destarte, poderemos observar que em Rousseau a natureza da soberania também seria inalienável, indivisível, absoluta e infalível. Entretanto, no eixo de sua teoria, Rousseau desloca a figura do soberano, que, nas concepções monárquicas de soberania era representada pelo monarca, para uma construção na qual o soberano é o povo. Estas formulações se tratam de um combate aos poderes que, de fato, são ilegítimos, pois somente “a soberania popular, poder imanente aos corpos dos governados, animada pela vontade geral e doadora da impessoalidade da lei, oferece o poder legítimo” (JAUME, 2005, p. 179).

No segundo livro do *Contrato Social* é o momento em que Rousseau viria a se debruçar mais especificamente sobre os caracteres da soberania. O primeiro capítulo desse livro tem por título: *a soberania é inalienável*.

Inalienável porque o povo é seu titular e ao governo cabe apenas executar as decisões provenientes do único titular da soberania. Assim sendo, pode-se mudar o corpo do governo, mas nunca o soberano, já que o poder é suscetível de transmissão. Porém, a soberania não pode ser exercida por via de representação. Nas palavras de Rousseau, então: “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” (ROUSSEAU, 1978, p.43-44).

Jean-Jacques Rousseau se apresenta como um autor crítico com relação à ideia de representação e de suas linhas se pode concluir, conforme enfatiza Barros (2013, p. 111), que a

soberania “só pode se efetivar de maneira direta e imediata, o que exclui qualquer forma de representação. Assim o soberano, que é o povo, só pode ser representado por si mesmo. A sua ação será certamente mediada por instituições políticas, mas jamais por meio de representantes”.

Sendo assim, Rousseau viria a concluir no capítulo XV¹¹¹ do livro terceiro que: “a soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada, ela consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra; não há meio termo” (ROUSSEAU, 1978, p. 107-108). Neste momento, é oportuno frisar que a perspectiva de Rousseau trata-se de uma refutação direta ao modelo de representatividade desenvolvido por John Locke.

Prosseguindo na linha de raciocínio do autor, a soberania seria também indivisível, pois se a vontade geral integra as vontades particulares formando uma vontade una, ela não pode então ser desmembrada, não sendo possível dividi-la sem causar a sua destruição. Nos termos do autor genebrino, a soberania seria *indivisível* “pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte” (ROUSSEAU, 1978, p. 44), e a vontade de uma parte não é mais que uma vontade particular.¹¹²

Ou seja, a vontade “ou é geral e dirige a força comum na direção do bem público; ou é particular e busca o interesse privado” (BARROS, 2013, p. 112). Outra característica da soberania é sua infalibilidade. Segundo Ulhôa (1996, p.128), “a infalibilidade da vontade geral é, por conseguinte, a pedra de toque do sistema, e, no capítulo III, Rousseau procura definir com precisão o conceito [vontade geral]”.

Diante disto, observemos como Rousseau define o conceito de vontade geral:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem

¹¹¹ Capítulo intitulado “Dos deputados ou representantes.”

¹¹² Neste ponto, Rousseau viria a concordar com os pensadores da Época Moderna que trataram da questão da soberania. Vejamos a citação completa: “a soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto” (ROUSSEAU, 1978, p. 44). Ulhôa (1996, p.121) ao comentar esta passagem afirma que: “Essa diretriz é a consequência dos princípios estabelecidos no livro I. Segundo Launay, apesar de Rousseau citar, no texto, Grotius e Barbeyrac, este capítulo visa especialmente a Burlamaqui, ‘porta-vos do ‘aristo-democratas’ que, não podendo convencer o povo de Genebra de que ela havia alienado sua soberania, tentam arrancar-lha servindo-se de um pretexto funcional, a pretensa necessidade de uma divisão de poderes’. Como consequência teórica do contido no Livro I, o princípio se liga imediatamente ao anterior (a inalienabilidade da soberania) e se explica pela mesma razão deste. Se a soberania é o exercício da vontade geral, dividir a soberania é dividir a vontade geral, ou seja, o bem comum, e então não haverá mais interesse comum e sim particular.”

mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral (ROUSSEAU, 1978, p. 46-47).

Sendo então a soberania o exercício da vontade geral, ela tem como uma de suas características ser *infallível*, pois a “vontade geral não pode errar; é sempre certa, e tende sempre à utilidade pública” (ROUSSEAU, 1978, p. 46), e ainda porque “o soberano, sendo formado tão só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles” (ROUSSEAU, 1978, p. 35). Conclui-se que a soberania não pode ser falha, já que “todo ato de soberania, isto é, todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos” (ROUSSEAU, 1978, p. 50).

Porém, Rousseau também faz algumas ressalvas na intenção de demonstrar que a vontade geral pode se enganar algumas vezes, apesar dela “estar sempre certa e tender a utilidade pública (ROUSSEAU, 1978, p. 46). Isso ocorre devido a um problema de julgamento, uma vez que “a vontade geral está sempre certa, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido” (ROUSSEAU, 1978, p. 56). Logo, conforme enfatiza Durkheim (2008, p 117), a vontade geral “pode, é claro, enganar-se as vezes. O que lhe parece mais útil a todos pode não sê-lo de fato. Nesse caso, a culpa não é da vontade, mas do julgamento.”¹¹³

Sendo assim, podemos concluir que se fosse possível admitir que a vontade geral poderia ser falha, conseqüentemente, admitir-se-ia a vulnerabilidade do pacto social, e, assim, do sistema desenvolvido por Rousseau. De acordo com Ulhôa,

pelo pacto, os particulares se alienam a vontade geral. Neste sentido ela exprime a própria consciência coletiva e como tal o próprio móvel do pacto. Admitir, portanto, sua falibilidade é admitir a fragilidade do pacto e em conseqüência a de todo seu sistema. No entanto, porque é que a vontade geral não pode errar? Rousseau admite que, apesar de a vontade geral ser sempre certa, disso não segue ‘que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão’. Contudo, o povo é frequentemente enganado e só nestas circunstâncias é que ele pode desejar o seu próprio mal. Fora disso, porém, o povo jamais se corrompe (ULHOA, 1996, p.128-129).

Entretanto, como evitar que o povo seja enganado? Rousseau reflete sobre esta problemática ao tratar da questão das deliberações e afirma que

¹¹³ Os erros ocorrem particularmente quando os grupos especiais se formam dentro do Estado. Se eles obtêm o controle, seus membros buscam o que é vantajoso para um determinado partido, associação ou indivíduo, e não o que é vantajoso para um determinado partido, associação ou indivíduo, e não o que é vantajoso para todos. Os interesses particulares tornam-se dominantes. Todavia, a vontade geral não é por isso destruída ou corrompida; ela é simplesmente ‘vinculada’, ou seja, subordinada a vontades individuais. Ela permanece inalterável e continua a caminhar para seu fim natural, mas é impedida de agir por forças contrárias” (DURKHEIM, 2008, p. 117).

se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa. Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantas quantas as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral (ROUSSEAU, 1978, p. 47).

A soberania além de ser inalienável, indivisível e infalível, detém, também, um poder *absoluto*, “uma vez que os indivíduos alienaram totalmente seu poder em favor do corpo político” (BARROS, 2013, p. 112). Desta forma, a soberania é também absoluta, porque ela se reduz, em essência, a um poder absoluto, pois

assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha como já disse, o nome de soberania (ROUSSEAU, 1978, p. 48).

Rousseau desenvolve no capítulo IV – *dos limites do poder soberano* – do segundo livro a questão referente aos limites da soberania. Este é mais um dos temas que divide seus leitores gerando grandes discussões, as quais se encontram até autores que chegaram a relacionar o pensamento político de Rousseau com as experiências de regimes totalitários.¹¹⁴ Sem entrar no mérito da questão e nem tampouco problematizá-la, acreditamos que, em relação ao pensamento rousseauiano, a linha de leitura que julga ser a soberania limitada se apresenta como mais adequada. Essa perspectiva se baseia na ideia de que por mais absoluto que possa ser o poder soberano ele tem limites, pois “ele não passa e nem pode passar dos limites das convenções gerais” (ROUSSEAU, 1978, p. 50). Desta forma, por mais completa que possa ser a alienação que o indivíduo faz com a assinatura do pacto, ele não deixa de conservar seus direitos, tanto que

¹¹⁴ No artigo *Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no Contrato social de Jean-Jacques Rousseau*, José Marques (2010) afirma ser comum encontrar comentadores que acusam Rousseau de ser um inimigo da liberdade individual, e assim acabam incluindo o filósofo genebrino entre o grupo de defensores do totalitarismo. Em nota, José Marques (2010, p.101) relembra que: “As acusações remontam já a Benjamin Constant, que declarou que Rousseau, com sua obra, deu ‘o mais terrível suporte a todos os tipos de despotismo’ (Princípios de política, 1806). O rol dos acusadores é grande, cite-se, mais modernamente, Jacob Talmon (The Origins of Totalitarian Democracy, 1952) e Isaiah Berlin (Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty, ensaios redigidos em 1952) para quem Rousseau é ‘o mais sinistro e o mais formidável inimigo da liberdade em toda história do pensamento moderno’. Entre autores brasileiros, ver os importantes trabalhos de Roque Spencer Maciel de Barros (O fenômeno totalitário, 1990) e Gilda Naécia Maciel de Barros (Platão, Rousseau e o Estado Total, 1995).”

todo homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e da sua liberdade, de sorte que o soberano jamais tem o direito de onerar mais a um cidadão do que a outro, porque, então, tornando-se particular a questão seu poder não é mais competente (ROUSSEAU, 1978, p. 50-51).

No entanto, cabe um questionamento que Durkheim (2008) nos ajuda a responder: e se o poder soberano infringir esses direitos e exceder esses limites?

De acordo com Rousseau, ele não pode e nem deve, pois para isso ele teria que tender a um fim particular e consequentemente deixaria de ser ele mesmo. Quando as violações ocorrem, não são cometidas pelo poder soberano, mas por indivíduos que tomaram seu lugar e usurparam sua autoridade (DURKHEIM, 2008, p. 119).

Após estas assertivas, acreditamos ser possível perceber em Rousseau um ataque direto à sociedade de sua época e, na perspectiva política, ao regime da monarquia absoluta. Se na concepção absolutista o povo é governado porque há um soberano, e, neste caso, o soberano seria o monarca, na concepção rousseauiana o povo é governado porque ele mesmo é o soberano.¹¹⁵ Desta forma, no modelo desenvolvido por Rousseau estaríamos ao mesmo tempo livres e obrigados, pois eu só obedeco, como aparece no *Contrato*, à lei que prescrevi a mim mesmo.

Entretanto, apesar de não adentrarmos diretamente na questão referente às opiniões de Rousseau acerca do debate sobre as formas de governos, cabe aqui a oportunidade de fazer algumas observações. Para Jean-Jacques Rousseau, nenhuma forma de governo é ruim em si mesma.¹¹⁶ Seguindo a perspectiva de Montesquieu, o filósofo genebrino chegou a defender que “cada tipo de governo pode ser o melhor para um modo de existência em particular. Rousseau está longe de admitir que uma única forma de governo pode ser apropriada a todos os países”¹¹⁷ (DURKHEIM, 2008, p. 130).

¹¹⁵ “Os termos soberania e soberano dificilmente se distinguem no texto de Rousseau. Ambos referem-se ao corpo político, nascido do contrato social, enquanto é ativo, assim como aos seus associados enquanto participantes ativos das ações deste corpo. É possível por isso dizer que a soberania pertence ao corpo político ou que o povo é soberano” (BARROS, 2013, p.111).

¹¹⁶ “Todas as formas de governo são consideradas convenientes em si mesma se forem legítimas, isto é, estabelecidas e subordinadas ao soberano. Nenhuma forma de governo é julgada boa [ou má] em si, mas é estimada melhor ou pior, de acordo com sua adequação às características particulares de cada povo” (BARROS, 2013, p. 118).

¹¹⁷ No capítulo oito - *Que qualquer forma de governo não convém a qualquer país* - do livro III do *Contrato Social*, Rousseau demonstra que nem toda forma de governo é apropriada para todos os países. Sendo assim, considerando que o filósofo preza por uma análise circunstancial para afirmar qual seria a melhor forma de governo para uma

Entretanto, temos em seus escritos a abertura para interpretar que para Rousseau a democracia seria a forma ideal de governo, tanto que ele chegou a afirmar que “se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens” (ROUSSEAU, 1978, p. 86). Contudo, o que explica essa visão de Rousseau não é o fato de ser a democracia um modelo naturalmente melhor que os demais, mas o fator de que “é na democracia que a vontade geral domina as vontades individuais de forma mais satisfatória” (DURKHEIM, 2008, p. 130). Destarte, para Rousseau a legitimidade se encontra diretamente ligada aos caracteres da soberania. Logo, um governo seria considerado legítimo se tivesse em conformidade, entre outros aspectos, com uma soberania que tivesse como fonte o povo e fosse dirigida em preocupação direta com os anseios da vontade geral.

Ulhôa enfatiza que

o poder legítimo será então constituído de modo que a soberania permaneça como prerrogativa do povo, concretizando-se, na prática, a afirmação teórica dessa soberania através de uma legislação que tenha como objetivos principais a liberdade e a igualdade, de forma a não haver, no seio da associação, qualquer espécie de dependência entre indivíduos (ULHÔA, 1996, p.134).

Sendo assim, podemos concluir que os escritos de Jean-Jacques Rousseau servem de base para um ataque direto à monarquia. Por oportuno, resta saber que não se trata de qualquer tipo de monarquia, pois levando em consideração o seu contexto histórico, podemos, através da concepção de legitimidade desenvolvida pelo autor, inferir que para Rousseau a monarquia absoluta se tratava de um modelo alicerçado em bases ilegítimas. Logo, deviam-se utilizar as armas presentes no campo das ideias para exercer o exercício da crítica, na tentativa de transformação deste governo.

dada localidade acreditamos ser mais correto seguir a linha dos comentaristas que defendem não ter sido o *Contrato Social* escrito numa perspectiva universalizante, sendo esta obra provavelmente descrita para um modelo de sociedade pequena e inserida em circunstâncias históricas específicas, ideais. Vejamos o comentário de Durkheim (2008, p.124) quando trata sobre alguns dos pré-requisitos para a boa legislação em Rousseau: “a nação deve ter um tamanho normal. Não pode ser demasiado grande, pois careceria da homogeneidade sem a qual não pode haver vontade geral. Também não deve ser tão pequena a ponto de não poder se manter. Mas o tamanho excessivo é o perigo maior, pois antes de tudo o mais importante é uma boa estrutura interna, que não pode existir se o Estado for excessivamente extenso. Todo o *Contrato Social* favorece o estabelecimento de uma pequena sociedade segundo o modelo da antiga cidade estado da República de Genebra.”

3.3 Da teoria à prática: a revolução no tabuleiro das ideias

Não há dúvidas que se trata de um empreendimento difícil e complexo, se é que é possível, a tentativa do historiador pensar e se aproximar de uma real intenção que o autor possa ter tido ao escrever e publicar sua obra. Contudo, mesmo sabendo destas limitações, acreditamos que essa tentativa, vindo a ser um objetivo no horizonte da pesquisa, pode nos proporcionar excelentes reflexões, por mais que saibamos que de forma plena nunca alcançaremos objetivamente a real intenção do autor.

Tal problema não se trata de uma questão específica da abordagem utilizada por Quentin Skinner, pois no contexto historiográfico atual se tem a clareza do peso dos elementos subjetivos no desenvolvimento da pesquisa. Sendo assim, a presença da subjetividade, os não-ditos, e a própria situação na qual o historiador sempre fala de um lugar social, está marcando presença em qualquer que seja a temática da pesquisa. Logo, sabemos que por mais objetivos que podemos tentar ser, a nossa perspectiva sempre será um olhar específico sobre as intenções do autor genebrino.

Apesar de tudo, talvez dentro da própria escrita da História ainda se almeje a busca de uma escrita da história na qual a reconstrução do passado e o encadeamento dos fatos estejam mais próximo possíveis de uma verdade objetiva. Por isso, há a necessidade de tantas inquietações no campo das questões teórico-metodológicas e não poderia ser diferente, tendo em vista que isso se faz sob o *status* de ciência.

Dito isto, no decorrer da pesquisa muitas indagações, dúvidas e questionamentos surgidos com as leituras causaram certo clima de inquietação, e até mesmo de temor. Devido à oportunidade de lançar um olhar sobre os escritos de Rousseau, como não se apavorar com a possibilidade de fazer afirmações que o autor nunca nem sequer pensou em fazê-las? Isto seria um verdadeiro pecado para com o genebrino, seria uma deturpação de sua obra. Porém, acreditamos que está claro nas linhas do próprio Rousseau que este, por mais utópico que possa parecer, apontou os canhões de seu pensamento para as instituições que sufocavam a possibilidade de realização plena das potencialidades do homem, e, claro, que em sua época nada mais contraditório para o espírito do genebrino do que a sociedade alicerçada no Antigo Regime.

Entretanto, se o leitor tem como objetivo pensar a relação existente entre teoria e prática do pensamento rousseauiano e para isso segue o caminho que tenta comparar o *Contrato social* com algumas obras circunstanciais de Rousseau – como o *Projeto de*

Constituição para Córsega e Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada – provavelmente irá se deparar com muitas dúvidas relacionadas a aparentes contradições entre teoria e práxis. Considerando todo o debate desenvolvido no *Contrato Social*, talvez fosse normal esperar que houvesse uma explícita ligação desta obra com os textos em que o autor teve a oportunidade de apontar caminhos e saídas a situações práticas.

Porém, isto não ocorre de maneira direta, mas, como alguns comentadores como Joel Pimentel de Ulhôa e Salinas Fortes tentam demonstrar, essa relação entre estes textos não se trata de uma grande contradição. Ao contrário disto, os textos se explicam, sobretudo se o leitor levar em consideração alguns pontos da teoria rousseauiana, como o fato da preocupação existente em Rousseau com a manutenção do corpo político, bem como a sua capacidade de levar em consideração o caso específico de cada povo e nação antes de apontar alguns direcionamentos como a melhor forma de governo para essa localidade.

Para Ulhôa, essa problemática aparente entre a teoria e a prática em Rousseau deve ser entendida levando em consideração a inexistência de um antagonismo entre essas duas partes. Ou seja, o filósofo deve ser compreendido à luz da inexistência de um antagonismo entre o ideal e o real, pois apesar de afirmar que “existe um ‘corte’ entre teoria e prática, especialmente se se comparam certos textos de circunstância com as ideias defendidas no *Contrato Social*” (ULHÔA, 1996, p. 63). No entanto,

Rousseau funde, nos seus princípios, o ideal – que ele retira da natureza humana que, provavelmente, segundo ele próprio, nunca terá existido – com o real, cuja construção é proposta através dos termos de seu contrato social. Rousseau elimina a cisão entre política e moral, tão nítida em Maquiavel. Nele não há astúcia, e as regras do jogo são claras e tiradas, diretamente da ‘natureza das coisas’. Os fatos que, numa política ‘realista’, poderiam servir de justificativas para as normas, são desprezados no contexto novo que o contrato preconiza. O contrato, estrutura jurídica básica e fundamental, é que, embora ideal, dita as normas legítimas. As normas políticas em Rousseau, portanto, perseguindo embora a legitimidade, apenas são eficazes na medida em que se realize certa sociedade, ou seja, são eficazes condicionalmente, vale dizer, *se e desde que...*, apesar de o mundo exemplar de Rousseau não ter a natureza do universo de Platão, mas a consistência de um projeto admitido como passível de vir a ser concretamente realizado. Neste sentido é que não existe, em Rousseau, antagonismo entre ideal e real: ambos são indissociáveis em sua obra, apenas devendo-se entender que em Rousseau a política, ação objetiva e realista, depende, quanto a sua legitimidade, de uma sociedade a ser criada e, por conseguinte, tem suas regras fundadas em fatores que empiricamente não existem antes do contrato (ULHÔA, 1996, p. 62, grifos do autor).

Encarando o problema de outra maneira, Salinas Fortes, no livro *Rousseau: da teoria à prática* (1976), tem como objetivo combater a perspectiva de leitura da obra de Rousseau que a considera incoerente. Assim, tem-se que Salinas acaba por esforçar para resolver essa dificuldade de se explicar a passagem da teoria à prática no discurso rousseauiano. Destarte, considerando a ligação direta entre os vários textos do filósofo genebrino, Salinas prossegue no caminho de defender justamente a coerência entre os textos de Rousseau, tanto que para clarificar a compreensão do estatuto teórico rousseauiano, o comentador desenvolve uma análise do *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, na intenção de buscar nos pormenores da linguagem a relação entre o falar e o agir.

Segundo Chauí (1976), é na teoria rousseauiana da linguagem que Salinas busca os princípios para ler Rousseau, visto que

a cisão entre o falar e o agir revela que o lugar da discussão é outro. Qual seja: o de uma leitura política do *Ensaio* que poderá esclarecê-lo e esclarecer sua articulação necessária com as demais obras de Rousseau. Será esta a via percorrida por Salinas (CHAUÍ, 1976, p. 13).

Em um primeiro momento, ao se reportar às diferenças entre textos, como *O Contrato Social* e as *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Salinas identifica as disparidades entre os discursos no público-alvo de cada obra, no seu auditório. Assim,

é a partir do ouvinte, portanto, que os discursos políticos de Rousseau reencontrarão sua coerência. A teoria política desenvolvida no *Contrato* dirige-se ao Ouvinte Transcendental. É uma política desenvolvida no plano da universalidade e das condições de possibilidade da criação do corpo político enquanto tal. Seu interlocutor: o Legislador [...]. Por sua vez, os textos conjunturais inserem-se no contexto de um corpo político já existente e cujas necessidades são imediatamente práticas e estão inscritas nos avatares do mundo empírico. Seu destinatário: o Ouvinte Empírico, governantes e governados concretos, membros de um Estado particular cujas peculiaridades históricas, geográficas e morais devem ser consideradas pelo escritor (CHAUÍ, 1976, p. 16).

Prosseguindo no objetivo de defender a coerência em Jean-Jacques Rousseau, Salinas ressalta a importância da concepção de vontade geral bem como a necessidade de ler os seus textos levando em consideração as articulações entre três obras, principalmente, *O Contrato Social*, *O ensaio sobre a origem das línguas* e o *Segundo Discurso*.

Em sua conclusão, Salinas retoma o caso do texto as *Considerações sobre o Governo da Polônia* e destaca que “longe de contrariar a perspectiva teórica, o texto se constitui como

uma aplicação sistemática dos princípios doutrinários do *Contrato*” (SALINAS, 1976, p. 126), e, assim, julga ter mostrado durante seu texto que as contradições não estão no discurso rousseauiano, mas se encontra na própria Polônia,¹¹⁸ que é o objeto do discurso.

Destarte, se é possível pensar a passagem da teoria à prática em Rousseau, conforme a linha de pensamento de Salinas Fortes, é justamente porque a sua teoria é capaz de amparar a realidade do campo político naquilo que o torna enigmática e exigente de uma prática, ou seja, em suas contradições.

Apresentamos aqui duas perspectivas que defendem a coerência dos escritos de Rousseau. Sendo assim, acreditamos que a intenção de Rousseau com a publicação do *Contrato Social*, direcionou-se ao campo do ideal, a um vir a ser. Apesar de ser muito improvável que se encontre as circunstâncias ideais, tais como o próprio Rousseau desenhou, a História sendo caracterizada pela sua processualidade e aliada à capacidade de perfectibilidade do homem deixa sempre em aberto o campo da possibilidade da construção deste modelo ideal. Não entraremos no mérito se deve ser considerado utópico ou não o modelo desenhado por Rousseau, mas, se assim for classificado, acreditamos que o autor genebrino tenha conseguido demonstrar o quanto é importante e necessário a utopia, pois somente com ela poder-se-ia analisar de uma forma libertadora aquilo que o homem e a sociedade se tornaram em relação ao que poderia ser.

Pensando nos olhares pós Revolução Francesa (1789), que colocam Rousseau como um dos principais intelectuais utilizados como base para o processo revolucionário, surge uma questão: considerando que o filósofo suíço já havia falecido quando se iniciou o processo revolucionário, e, diante disto, não pôde tecer comentários sobre o fato e sobre aquilo que fizeram de sua obra, poderíamos nos questionar se Rousseau seria um revolucionário e de que forma agiu como tal.

Sobre estas indagações, seguindo as trilhas de Ernst Cassirer, podemos refletir que os iluministas, de forma geral, apesar das multiplicidades de suas perspectivas, pretendiam mudar as circunstâncias que os cercavam, almejavam mudanças. Contudo,

nem explícita nem implicitamente, esse desejo de reforma jamais se elevou até reivindicações revolucionárias. Os pensadores do círculo dos enciclopedistas queriam melhoras e cura; mas quase nenhum deles acreditava na necessidade ou possibilidade de uma transformação e uma reforma radicais

¹¹⁸ “A Polônia apresenta uma situação paradoxal. De um lado, a constituição polonesa parece totalmente imprópria para preencher a função a que se destina. Entretanto, a função é preenchida, a Polônia vive e se conserva em vigor. A anarquia domina o Estado, corroendo-o por dentro. Mas a Polônia subsiste” (SALINAS, 1976, p.128)

do Estado e sociedade. Davam-se por satisfeitos quando conseguiam eliminar os piores abusos e conduzir gradualmente a humanidade a melhores condições políticas (CASSIRER, 1980, p. 404).

Entretanto, para se construir uma sociedade pautada na ideia de direitos seria necessário utilizar o exercício da crítica e, neste contexto do Século das Luzes, se os intelectuais quisessem lutar por transformações, tais como liberdade religiosa, emancipação política, fim da censura, igualdade jurídica, dentre outros pontos, seria preciso atacar os fundamentos e caracteres do tipo de Estado predominante no Antigo Regime, no caso a monarquia absoluta.

Para Moscateli (2007, p. 248), os pontos centrais dessa crítica se encontravam na “atribuição de um caráter sagrado à figura do rei e a distância entre as deliberações do monarca e a vontade popular,” que seriam os principais motivos da condenação de Rousseau ao absolutismo, conforme pode ser percebido com a leitura de *O Contrato Social*. Assim,

tratando o rei como um simples homem em seus textos, o filósofo defendia que ele deveria reconhecer a sociedade e não Deus, como fonte de seu poder, e, por conseguinte, assumir perante ela o compromisso de respeitar os direitos de seus membros não somente como súditos, mas sobretudo como cidadãos. Mais do que um mero deslocamento teórico, tal mudança nas bases de legitimidade da autoridade monárquica significava uma profunda alteração nas relações entre Estado e sociedade, pois implicava um grande passo no sentido da racionalização da política (MOSCATELI, 2007, p. 248).

Dito isto, Starobinski (1991) inseriu Rousseau no grupo de autores que fornecem elementos para a crítica do regime absolutista.¹¹⁹ Nesta perspectiva, de certa forma, podemos encontrar em Rousseau a figura de um agente iniciador da revolução, vejamos:

Rousseau situa-se, em seu século, entre os escritores que contestam os valores e as estruturas da sociedade monárquica. Por mais distintos que tenham sido, a contestação cria nesses autores uma semelhança e lhes dá um ar de fraternidade: cada um deles poderá ser considerado, a algum título, como um

¹¹⁹ “Considerando-se as críticas de Rousseau ao absolutismo, talvez se pudesse pensar que ele, por sua vez, reivindicava o fim do regime monárquico, dado que suas convicções igualitárias parecem indicar que somente a democracia radical lhe agradava como tipo de governo. Certamente, a leitura das obras do filósofo demonstra seu grande apreço pela ideia de soberania popular, sua crença na vontade geral como origem da lei, e a tendência a ver na igualdade, não apenas civil, mas também econômica, uma forma de promover a coesão dos componentes do Estado. No entanto, tal leitura também indica que Rousseau era bem mais pragmático do que alguns de seus críticos pensaram, e sabia que o regime monárquico, juntamente com as distinções sociais que ele comportava, não seria facilmente substituído por instituições democráticas. Assim, ele refletiu sobre a possibilidade de corrigir certos aspectos negativos da monarquia, e em suas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, recomendou medidas a serem implantadas num caso concreto. Rousseau dizia que era preciso mobilizar todos os membros do corpo político, inspirando um mesmo espírito de patriotismo e de virtude em governantes e governados, apesar das desigualdades que os diferenciavam. Segundo ele, era essencial que a participação dos súditos na administração do reino fosse paulatinamente ampliada, sem o que a distância entre o soberano e o povo jamais seria estreitada. Mas, acima de tudo, Rousseau defendeu a superposição da lei à vontade dos reis, condição fundamental para o surgimento de uma civilização de direitos” (MOSCATELI, 2007, p. 249-250).

agente ou um anunciador da próxima revolução (STAROBINSKI, 1991, p. 32).

Para Jean Touchard, no livro *História das ideias políticas* (1970), Rousseau de modo algum pensou em instaurar uma sociedade rigidamente igualitária. No entanto, pretendia diminuir a distância que separava os pobres dos ricos de sua época, minimizar esta injustiça.

Sobre esta temática, Bento Prado Júnior (2008) nos fornece alguns elementos para o debate. Primeiro visa alertar os leitores de Rousseau do perigo do anacronismo que se insinua nas linhas dos melhores comentadores. Pensando através das observações de Bergson sobre o problema de noções retrospectivas, como a categorização de Rousseau como um pré-romântico, ter-se-ia chegado à conclusão de que a obra literária de Rousseau não poderia ter sido pré-romântica antes do romantismo. Segundo Bento Prado, a interrogação de Bergson teria sido mais ou menos a seguinte: “quem poderia descrever, na literatura do século XVIII, os traços do pré-romantismo, se não contasse com a literatura do século XIX?” (PRADO JR, 2008, p. 415). Apesar disto, Bento concorda que, de certa maneira, algo deve haver nos escritos para que se permita esse sistema de identificações retrospectivas.

A mesma situação talvez ocorra com a adjetivação do autor como um revolucionário. Porém, em que sentido se poderia atribuir o enquadramento de revolucionário à obra e ao próprio Rousseau? Para tentar encontrar um caminho para este questionamento, Bento Prado Jr. tem como ponto de partida um texto póstumo de B. Groethuysen, publicado em 1949, sob o título de *J.-J. Rousseau*. Neste livro, um dos capítulos tem como tema Rousseau e a revolução, e a tese é clara: “ao contrário dos *‘philosophes’*, Rousseau antecipa, em seus textos, a Revolução Francesa. O pensamento das Luzes não era revolucionário de modo algum; o pensamento de Rousseau, de certa maneira, *já o era*” (PRADO JR, 2008, p. 417).

Para Cassirer, o ato verdadeiramente revolucionário de Rousseau, no que se ergueu solitariamente no seu século, foi “atribuir a tarefa ética à política, ao subordinar a política a este imperativo ético” (CASSIRER, 1980, p. 404).

Voltando ao texto de B. Groethuysen, pode-se concluir que o pensamento de Rousseau demonstra a grande distância entre o “ser” e o “dever-ser”, abrindo um campo de reflexão sobre a necessidade de realização daquilo que o homem poderia ser. Nas palavras de B. Groethuysen (apud PRADO JR, 2008, p. 421), “os *philosophes* seriam antes evolucionistas em matéria de política e revolucionários em matéria de religião. Em Rousseau, levando suas teorias às últimas consequências, seria o contrário”. Contudo, Rousseau só poderia ser considerado revolucionário em política se de sua teoria surgissem consequências que não derivam do próprio

Rousseau, pois “o pensamento de Rousseau era revolucionário, mas ele mesmo não era” (GROETHUYSEN apud PRADO JR, p. 421). Sem dúvidas, esta afirmação pode nos provocar um sentimento de intensa confusão, pois como poderia uma obra ser revolucionária e seu autor não ser? Talvez, o fato de estar impregnado por um olhar a *posteriori*, que esteja mais íntimo das ideias de autores como Karl Marx e Friedrich Engels, personagens que falavam explicitamente à classe proletária e participavam de suas lutas, explique esse provável espanto.

No entanto, para embasar a afirmação de que não vê em Rousseau um revolucionário, Groethuysen enumera alguns trechos do próprio genebrino, vejamos dois deles:

E quando pegaram em armas, em 1737, vi, pois estava em Genebra, saírem pai e filho da mesma casa, armados, um para subir ao Hotel de Ville, o outro para se dirigir ao seu bairro, certos de que duas horas depois se encontrariam, com risco de se entrematarem. Esse horrível espetáculo me fez tal impressão que jurei nunca mais me envolver em uma guerra civil, nunca procurar sustentar pelas armas a liberdade, nem a de minha pessoa nem a de minha confissão, se reentrasse algum dia nos meus direitos de cidadão (ROUSSEAU, 2008, p. 210).

Em uma passagem de *Rousseau juge de Jean Jacques*, Rousseau se considera “o homem do mundo que tem o mais verdadeiro respeito pelas leis, pelas constituições nacionais, e que tem a maior aversão pelas revoluções e pelos militantes de toda espécie” (ROUSSEAU apud PRADO JR, 2008, p. 422).

Este debate requer um maior aprofundamento, que, no caso, poderia analisar os usos que Rousseau faz do termo revolução dentro do seu vocabulário. Para tanto, pode-se utilizar o extenso trabalho de levantamento feito de Michel Launay, intitulado *Le Vocabulaire politique de Rousseau* (1977), no qual se identifica que Rousseau faz uso da expressão 54 vezes em seus escritos, seja nas obras, cartas ou textos circunstanciais. Contudo, o termo revolução ainda era, no contexto em que o filósofo genebrino estava inserido, baseado em uma ideia de teor cíclico, que só será quebrado após a era das grandes revoluções. Prado Jr. lembra que já se afirmava que a palavra revolução tem em Rousseau muito de sua carga semântica “*astronômica* ou *geométrica*, como retorno periódico de um astro a um ponto de sua órbita” ou como “rotação completa de um corpo móvel em torno do seu eixo” (PRADO JR, 2008, p. 424).

Relembrando o livro *Iluminismo Radical*, de Jonathan Israel e sua distinção feita entre a corrente do Iluminismo moderado e a do Iluminismo radical, cabe a reflexão sobre em qual delas Jean-Jacques Rousseau estaria compreendido? Curiosamente, Rousseau não teria como

ser inserido em apenas um lado dessa divisão, pois o mesmo dialoga na estrutura do seu pensamento elemento das duas correntes.

Conforme frisa Israel,

o que é especialmente marcante a respeito do pensamento de Rousseau é a mistura de elementos tanto da corrente principal do Iluminismo quanto do Iluminismo Radical. Sua ênfase na existência de um Criador e Primeiro Movedor, nas duas substâncias, na imortalidade da alma e na qualidade absoluta do ‘bom’ e do ‘mau’ na ética, está alinhada com a corrente principal do Iluminismo moderado e rejeita a tradição radical de Espinosa e Diderot. Não obstante, sua absoluta rejeição da tradição e autoridade, sua não-legitimação das estruturas sociais e políticas da época, seu igualitarismo, panteísmo latente e, sobretudo, sua doutrina da ‘liberdade geral’ estão alinhadas com a tradição filosófica radical, alcançando até meados do século XVII. Espinosa, Diderot e Rousseau: todos os três baseiam seu conceito de liberdade individual na obrigação do homem de se submeter à soberania do bem comum (ISRAEL, 2009, p. 790).

Apesar das reflexões acerca da percepção de Rousseau ser ou não revolucionário não serem o objetivo central deste trabalho, elas surgiram no decorrer da análise da questão soberana, sobretudo nas reflexões sobre as prováveis intenções de Rousseau. Percebemos que Rousseau tece críticas aos ideólogos da concepção monárquica de soberania, como Bossuet, Hobbes e Locke. Ademais, com a inserção de uma soberania de caráter popular dentro de um vasto sistema teórico, Rousseau renova o debate político que gira em torno da natureza do Estado.

Contudo, não encontramos em Rousseau um manual de como se fazer política, nem o encorajamento de motins, revoltas, insurreições.¹²⁰ Sendo assim, não observamos em Rousseau explicitamente uma propaganda de guerra contra as Monarquias, mas com relação à monarquia absoluta, podemos afirmar que é no tabuleiro discursivo das ideias que o filósofo ataca e põe em xeque o Rei absoluto sempre que possível.

¹²⁰ Na concepção de Rousseau, um Estado racional não poderia tolerar que a barbárie continuasse a definir suas ações. Por esse motivo, o alcance das reformas que propunha tinha de atingir a limitação da violência ao estritamente indispensável para manter a ordem pública. No âmbito externo da política, isso significava que a guerra era inaceitável como instrumento nas relações internacionais. Já no âmbito interno, dois outros elementos deveriam ser alvos de mudanças: o sistema judiciário, cujo arcaísmo resultava comumente em práticas desumanas para com os acusados e em penas desproporcionais para os condenados, e o princípio da intolerância religiosa que, em nome da unidade da fé, prejudicava milhares de indivíduos cujas crenças divergiam das ortodoxias oficiais. Essas três formas de barbárie – guerra, injustiça, intolerância – opunham-se diametralmente ao conjunto dos valores da civilização desejada pelos filósofos das Luzes, na medida em que o direito à paz, a julgamento justo e à liberdade religiosa era tido por eles como um princípio fundamental (MOSCATOLI, 2007, p. 250).

Apesar de alguns comentadores, como demonstra Moscateli (2007), acreditarem que Rousseau via na revolução¹²¹ um bom caminho para a construção de um mundo melhor, existem “fortes evidências de que Rousseau temia o perigo das revoluções e recomendava que as transformações nos governos deviam evitar toda mudança viva e brusca, como as suas advertências aos rebeldes poloneses revelam” (MOSCATELI, 2007, p. 250).

Voltando a Groethuysen, vejamos suas percepções em relação ao olhar do filósofo genebrino e seus contemporâneos sobre a situação política da França do período:

Trata-se de algo significativo. Imagine um Francês do século XVIII se dizendo republicano. Isto significaria que, estando descontente com o regime de sua época, quisesse substituí-lo por um outro que adotasse máximas totalmente contrárias àquela em vigor. Ora, na França, à época da Rousseau, ninguém expressou-se claramente a esse respeito, e veremos como durante a Revolução Francesa o pensamento republicano enraizou-se lentamente nos espíritos. Um Francês que no tempo de Rousseau fosse sinceramente republicano, isto é, partidário de uma república na França, e não apenas, como havia muitos, admirador da república romana, teria sido um prodígio. Ele estaria à frente de seu tempo, teria completado em si mesmo, apenas em si, a transformação que só mais tarde se fez por meio de um esforço coletivo; ter-se-ia desfeito de todos os preconceitos, teria, por assim dizer, vivido fora do seu tempo. Não quero afirmar que um amor platônico pela forma republicana era impossível na França do século XVIII. Um contemporâneo de Voltaire poderia perfeitamente apaixonar-se pela forma republicana, mas escutar proclamar na França uma república, na antiga monarquia dos Capetos, teria soado estranho aos seus ouvidos. E mesmo Rousseau não teria encorajado ninguém a seguir esse caminho. A França é uma grande nação, o que exclui toda a ideia de república, a menos que se fizesse um estado federalista – outra teoria que teria parecido estranha na França” (GROETHUYSEN apud PRADO JR, 2008, p. 418-419).

Afirmamos na nossa introdução que todo homem é fruto do seu tempo. Assim, de forma extrema, um indivíduo não tem como estar fora do seu tempo. O tempo histórico pode ser comparado a uma grade em que os homens se encontram presos. Contudo, seria possível conseguir colocar algumas partes do corpo, como, por exemplo, um braço, para fora dessas grades? Em alguns aspectos, os indivíduos parecem ter conseguido alcançar a possibilidade de se estar fora dessas grades. No caso de Rousseau, há vários elementos que podem nos levar a tentar interpretá-lo como um autor à frente do seu tempo, como o fato deste afirmar em algumas situações que estaria escrevendo para o leitor do tempo futuro.

¹²¹ “Rousseau de forma alguma parecia crer que algo como uma civilização baseada na ideia de direitos surgiria dos impulsos violentos de uma revolução. Ainda que contrário a uma ruptura revolucionária, Rousseau sabia que o homem era responsável pela construção de sua realidade, e que cabia a ele combater as mazelas que o atingiam” (MOSCATELI, 2007, p. 251).

Ademais, é possível encontrar em seu pensamento o olhar crítico ao que parecia ser a regra por partes dos intelectuais do século XVIII, isto é: a crença exagerada na razão e nos progressos. Sendo assim, podemos afirmar que Rousseau mesmo estando preso as grades de suas circunstâncias históricas talvez tenha sido um dos autores de sua época que mais tenha conseguido criticar os grilhões de seu tempo, ajudando, deste modo, a revolucionar o campo das ideias e exercer a crítica às contradições do período.

Jean-Jacques Rousseau desenvolveu em seus escritos um pensamento que pôde exercer bastante influência, seja em fatos históricos, como a revolução francesa, seja na formação de uma tradição de autores ligados ao legado iluminista. Por se tratar de um autor que não ousou se calar diante daquilo que julgava ser passível de crítica, Rousseau direcionou seus ataques em vários sentidos. Contudo, em relação à temática política, suas ideias e o desenvolvimento da sua concepção de soberania acabou por uma questão de legitimidade que colocou em xeque a monarquia absoluta.

Aproveitando-nos da defesa que Quentin Skinner fazia perante aos seus críticos, afirmamos aqui que o leitor tem toda a liberdade para acreditar que não temos elementos suficientes para afirmar que uma das intenções de Rousseau era pôr em xeque a monarquia absoluta. Entretanto, ao demonstrar um modelo de construção de um pacto pautado em bases legítimas, como é apresentado no *Contrato Social*, seus escritos, de certa, forma, promoveram ataques à figura do rei, mesmo que talvez essa não tenha sido a sua preocupação primeira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: um final de peões¹²²

Os peões são a alma do xadrez e de sua boa ou má colocação depende muitas vezes o resultado de uma partida

André Philidor

Ao final do jogo de xadrez, peão e rei vão para a mesma caixa

Provérbio Chinês

Pensar a questão da soberania através da obra rousseuniana nos insere, de forma geral, na problemática de tentar compreender o processo histórico que se desenvolveu com a construção da concepção de soberania nacional e de repensar o papel que ela teria nos ditames das relações internacionais. Apesar do recorte da nossa pesquisa ser centrado no desenvolvimento do pensamento de um autor, nosso estudo se insere dentro da tentativa de contribuir para os estudos em torno da questão relacionada ao conceito de soberania. Jean-Jacques Rousseau foi um dos autores que esteve inserido no debate político presente dentro do paradigma da ordem internacional, que tem como marco a assinatura dos tratados que colocaram fim a Guerra dos Trinta Anos através da chamada Paz de Westfália¹²³ (1648).

Como a História é caracterizada pelo seu caráter processual, obviamente que alguns paradigmas se rompem, dando lugar a outros, bem como alguns conceitos mudam suas

¹²² Talvez o leitor não tenha entendido porque durante o nosso texto aparecem alguns termos como “abertura, meio jogo e final”. Optamos por deixar para explicar este fato apenas próximo ao término da nossa escrita. A utilização da metáfora do jogo de xadrez para explicar os nossos resultados durante a leitura de Rousseau aparece diluída durante o texto e em alguns momentos aparece mais explicitamente, entretanto, a disposição do sumário neste modelo não foi impensada, já que, como os conhecedores da arte do xadrez bem sabem, uma partida geralmente é dividida em três momentos: a abertura, na qual o jogador visa o desenvolvimento de suas peças (seria a nossa introdução e o capítulo inicial); o meio jogo, momento no qual o confronto se acentua e há a troca da maior parte das peças (corresponderia ao nosso segundo e terceiro capítulo); e o final, momento do jogo no qual restam poucas peças e dependendo de quais delas ainda continuem no jogo pode ser um final de damas, de torres, de bispos, de peões, enfim. Ficará nítido na conclusão porque nessa “partida” que tivemos ao pesquisar o pensamento do autor genebrino nos deparamos com um “final de peões”.

¹²³ “A partir da assinatura do tratado que pôs fim à Guerra de Trinta Anos, denominado Paz de Westfália (1648), o conceito de soberania tornou-se o conceito definidor do Estado e um dos principais pilares das relações internacionais. Ao admitir um mundo composto por Estados soberanos, que não reconheciam autoridade superior, responsáveis exclusivos pela legislação, pela solução de disputas e pela aplicação da lei no interior de seus territórios, esse tratado consagrou a noção da não intervenção em assuntos internos e delimitou o Direito Internacional ao estabelecimento de regras mínimas de coexistência entre as nações” (BARROS, 2013, p. 125).

significações ou mesmo deixam de ser utilizados com o passar do tempo. Desta forma, para falar de soberania no mundo contemporâneo de forma mais adequada, têm-se como necessidade entender o surgimento deste conceito, como suas significações vão mudando ao longo do tempo. Ademais, requer do observador o tato histórico para compreender que o mundo contemporâneo se encontra em processo cada vez mais acelerado de mundialização do capital. Assim, tem-se que nos encontramos imersos dentro de outro paradigma, no qual as relações internacionais estão se pautando numa ética totalmente diversa daquela inaugurada com a Paz de Westfália.

No artigo *Soberania e Democracia em Tempos Mundializados: Atualidade da Filosofia Política de Jean-Jacques Rousseau e os limites do Contrato Social*,¹²⁴ o historiador Marcus Baccega nos apresenta um olhar que julga terem sido os atentados de 11 de setembro de 2001, que derrubaram as Torres Gêmeas do World Trade Center em Nova York, um marco referente ao processo de colapso do paradigma consagrado com a Paz de Westfália. Sem dúvidas, após os atentados de 11 de setembro e a implantação por parte de algumas nações da política de guerra ao terrorismo houve drásticas mudanças no campo do direito internacional e ao respeito à soberania de cada país. Porém, apesar deste debate contemporâneo não ter sido o foco do nosso estudo, acreditamos que a contribuição para a compreensão da processualidade histórica surge como um elemento importante da nossa pesquisa, pois a temática que tratamos através de um recorte bem específico, sob a figura de um dado autor, pode e deve nos ajudar a pensar elementos importantes do debate histórico referente ao tema da soberania.

Rousseau ao desenvolver seu modelo teórico e dentro dele estruturar a soberania, relacionando-a diretamente ao conceito de vontade geral, acaba renovando o debate em torno da questão soberana. Neste sentido, a concepção daquilo que poderia ser considerado como algo legítimo pelo autor acabou dando suporte à crítica de vários elementos da sociedade do Antigo Regime, como foi o caso da Monarquia Absoluta.

Rousseau concorda que a soberania tenha como característica ser absoluta, inalienável, indivisível e infalível, porém dentro do seu sistema é colocado como soberano a figura do povo. Logo, em comparação aos que defendiam o monarca como o soberano, seja na linha de Hobbes – que constrói um modelo no qual o poder do soberano veio diretamente do processo de alienação da potência dos súditos –, ou da teoria do direito divino dos reis, que defende que o poder do monarca veio diretamente de Deus, é feito um deslocamento, pois o verdadeiro soberano é o povo e nunca poderá deixar de sê-lo. Sendo assim, é como se Rousseau

¹²⁴ BACCEGA, Marcus. *Sovereignty and Democracy in Global Times: actuality of the Jean-Jacques Rousseau Political Philosophy and the limits of the social contract*. EDUCATIVA (UCG), v. 20, p. 108, 2017.

apresentasse a sociedade como um tabuleiro de xadrez, no qual todas as peças são iguais e todos seriam peões, ou seja, teriam o mesmo valor. Com isso, através da forma como se construiria o pacto social legítimo, não teriam, portanto, como atuar sem estar pautado na preocupação com o bem comum, pois se deveria obedecer à lei que se prescreve a si mesmo, e se é prescrita a si mesmo, não se é possível querer o mau a si próprio.

Continuado com o uso desta metáfora, é como se o filósofo genebrino demonstrasse que a situação encontrada no tabuleiro das circunstâncias históricas, na qual se há a distinção entre os indivíduos (Rei, Rainha, Bispo, peões), não é algo natural, foi convencionalizada ilegitimamente, talvez pelo uso da força. Acerca disto, vimos ao longo desta pesquisa que uma autoridade legítima não pode se basear na força, pois o direito do mais forte, não sendo racionalmente justificado, jamais poderia servir de base para a formação de uma sociedade.

Como tentamos demonstrar, o problema para Rousseau não se insere no simples debate sobre qual a melhor forma de governo, e nem poderia, já que o filósofo segue a linha traçada por Montesquieu, que busca desenvolver uma análise que leve em considerações as singularidades e especificidades do contexto da sociedade analisada. Sendo assim, para afirmar qual seria a melhor forma de governo para um determinado povo, Rousseau teria que levar em consideração os aspectos culturais, geográficos e até mesmo climáticos, pois cada caso deveria ser analisado singularmente.

Logo, o problema para Rousseau não se encontra na Monarquia “em si mesma”, assim como qualquer outro elemento, como os progressos,¹²⁵ a razão e o teatro não recebem um olhar crítico de Rousseau por serem problemáticos “em si mesmo”, mas a crítica do autor genebrino se encontra presente naquilo que fizeram da monarquia, da razão, enfim, de um caso específico no qual o autor opera tentando levar os leitores ao exercício da reflexão.

Desta forma, se existe em Rousseau um olhar que preza pela análise circunstancial, acreditamos que é mais correto seguir a linha dos comentaristas que observam no *Contrato Social* um certo modelo, seja ele utópico ou não, descrito para uma localidade pequena tal como a cidade de Genebra e ainda em um contexto bem específico.

Com isso, não acreditamos ter sido o contrato baseado no ideal de legitimidade apresentado por Rousseau no livro *O Contrato Social* descrito levando em consideração uma

¹²⁵ “Uma leitura mais atenta revelará que Rousseau não é um crítico do progresso em si, ou da socialização em si, mas um dos primeiros a indicar – antecipando uma corrente conceitual que depois se desenvolverá com Marx e Engels e chegará a Lukács, Benjamim, Horkheimer e Adorno, entre outros – o caráter *contraditório* do progresso tal como conhecemos até hoje” (COUTINHO, 2011, p. 21-22).

preocupação universal. Sendo assim, provavelmente, esse modelo de contrato não estaria sendo escrito para um território de proporções como a França. Entretanto, ao estruturar seu pensamento e utilizar a reflexão filosófica para repensar a relação entre aquilo que o homem e a sociedade em geral se tornaram e aquilo que poderiam ter se tornado, o autor acaba promovendo a reflexão crítica sobre as circunstâncias as quais os homens do seu tempo se encontravam.

Concluimos que a complexidade da vasta obra de Rousseau se apresentou como um desafio para o desenvolvimento de algumas questões. A dificuldade em se estudar o pensamento do filósofo recaí justamente no ponto que abordamos, qual seja: as suas obras possuem uma estreita ligação umas com as outras. Não raro, para um melhor entendimento da construção do pensamento de Rousseau, deve-se tentar compreender a sua obra em conjunto. Isso fica claro quando demonstramos as relações entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social*

Ao longo do texto, percebemos que não há como compreendermos a figura intelectual de Rousseau e as suas obras sem a relacionarmos com o contexto histórico e intelectual no qual ele estava imerso. Desta forma, optamos por desenvolver a análise de alguns elementos contextuais que achamos importantes para uma melhor reflexão sobre a teoria rousseauiana.

Assim, pode-se observar que seguimos a linha apontada por Robert Derathé (2009) que afirma ser no diálogo com a tradição do direito natural que se deve buscar o centro do pensamento de Rousseau. Este modelo, então, explica a opção por alguns caminhos trilhados no decorrer do texto, pois apesar de termos noção da importância em tentar situar Rousseau com o debate intelectual de sua época, assim como com a concepção de soberania e o debate sobre o direito natural em voga naquele tempo, o autor genebrino confrontou com alguns autores que não lhe eram contemporâneos, como Hobbes e Grócio. Logo, se explica o porquê de quando escrevemos sobre as leituras de Rousseau e o debate político de sua época termos abordado mais diretamente autores do direito natural, bem como intelectuais não contemporâneos ao filósofo.

Como é perceptível no próprio título da nossa pesquisa, continuamos acreditando que a metáfora com o jogo de xadrez ajuda a explicar nossos resultados, pois, no tabuleiro das ideias, Rousseau desestruturou os argumentos de alguns autores, tanto oriundos da tradição do direito natural quanto aqueles que estavam fora desta tradição. Absorvendo os pontos positivos dos autores com quem dialogava e direcionando suas críticas àquilo que julgava serem seus

equivocos e erros, Rousseau desenvolveu suas concepções.¹²⁶ Sendo assim, o filósofo genebrino tentou demonstrar que o contrato apresentado no *Segundo Discurso*, trata-se de um contrato falho e não legítimo. Em contrapartida, no *Contrato Social* Rousseau apresenta os fundamentos e as estruturas de um pacto, de fato, legítimo.

Não há dúvidas para Rousseau que um poder legítimo não poderia ter como origem a força, a desigualdade ou ser fundamentado na vontade divina. O poder vem do povo, e assim o sendo, o filósofo, baseando-se, portanto, em uma soberania de caráter popular, tenta demonstrar que independente da forma de governo que venha a se instaurar, essa só pode ser considerada legítima se levar em consideração os caracteres da soberania e for pautada nos domínios da vontade geral. Logo, um modelo monárquico não seria ilegítimo em “si mesmo”, mas, como se dava na França daquele período, a monarquia absoluta jamais poderia ser considerada legítima se levarmos em consideração a perspectiva rousseauiana.

Destarte, não sabemos dizer se o filósofo genebrino era um amante do xadrez, mas ousamos afirmar que se fosse possível escolher entre decidir um problema com uma guerra ou numa partida de xadrez, Rousseau, provavelmente, preferiria travar batalhas em um tabuleiro, utilizando apenas o recurso da imaginação e da lógica própria dos gênios de cada combatente, ao invés de se arriscar nos sangrentos conflitos característicos do mundo real. Como um exímio jogador, Rousseau teria, com sua obra e seu gênio, ajudado a pôr em xeque as estruturas do absolutismo monárquico.

Utilizando a linguagem do mundo das letras, Rousseau direcionou seus ataques ao rei, absoluto até então. E no xadrez, assim como na própria História, ao se dar um lance não se tem como voltar atrás, restando apenas a possibilidade de continuar até o fim a partida que sempre será reiniciada, seja por nós ou por outros atores. Mesmo sem dar o possível golpe final ao rei adversário, o xeque-mate, Rousseau ajudou a preparar o terreno da crítica à Monarquia Absoluta. Talvez, o genebrino julgasse não ser necessário, ou mesmo não ser possível, dar o derradeiro golpe, já que estando encurralado e sem a força de seus maiores defensores, ao destino estaria guardada a tarefa de derrubar o rei, e quando se derruba o rei estar-se-á a finalizar a partida.

Contudo, como os amantes do xadrez nunca deixam de praticar a velha arte, o terreno enxadrístico da obra de Rousseau é constantemente (re)visitado, como fizemos neste trabalho. Cada um que pratica esse ato renova o olhar sobre as estratégias de Rousseau, sem, contudo,

¹²⁶ “Rousseau é o filósofo a quem agrada o paradoxo, e se serve sempre das teorias de seus predecessores para lhe acentuar-lhes os conflitos e propor uma fórmula original e própria” (ULHÔA, 1996, p. 33).

alterar os lances de suas partidas, mas correndo o risco de não entender suas jogadas ou mesmo de não extrair delas a real intenção do autor. Entretanto, sabemos da impossibilidade do historiador chegar a desvendar uma intenção totalmente fidedigna àquela que o intelectual estudado possa ter tido. Porém, quando nos esforçamos para tentar pensar possíveis intenções de Rousseau, ou o que ele poderia ter como objetivo com a publicação de suas obras, chegamos à conclusão que o filósofo buscava, com as fortes críticas expressas nos seus textos, a transformação das circunstâncias que o cercavam.

Todavia, ainda que revolucionando o campo das ideias, não observamos em Rousseau um passo a passo do que se fazer em dadas circunstâncias históricas, nem muito menos uma propaganda revolucionária, visto que provavelmente havia por parte do autor genebrino uma grande cautela e medo com em relação ao derramamento de sangue e a propagação da barbárie.

Terminamos nosso texto com uma citação que nos chama atenção para uma das lições que podemos tirar da leitura de Rousseau, pois, após o percurso traçado pela pesquisa, podemos concluir que

se as condições que ele acreditava suficientes para a construção de uma sociedade livre e igualitária parecem hoje não sê-lo, nem por isso o pensamento democrático pode deixar de aceitar sua definição da ordem legítima como uma sociedade autogovernada pelo conjunto dos cidadãos ou esquecer sua lição – cada vez mais atual – de que existe uma incompatibilidade estrutural entre desigualdade e democracia (COUTINHO, 2011, p. 39).

REFERÊNCIAS

Fontes

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

_____. **As Confissões**. Tradução Raquel de Queiroz e José Benedicto Pinto. São Paulo: EDIPRO, 2008.

_____. **Considerações sobre o Governo da Polônia e sua reforma projetada**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982 (edição bilingüe).

_____. *Da Economia Política*. In: **Obras de Jean Jacques Rousseau**. (Obras Políticas), vol. I. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Editora Globo, 1958.

_____. **Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

_____. **Emílio ou da Educação**. Trad. Sérgio Milliet Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. **Júlia ou A nova Heloísa**. Tradução Fúlvia M.L. Moretto. São Paulo: Hucitec, 1994.

Bibliografia

AMARAL, Glória Carneiro do. **Navette literária França-Brasil: a crítica de Roger Bastide**. São Paulo: Edusp, 2010. (Tomo I)

ANTUNES, Vanderlei Lemos. **O Conceito de Soberania em Jean-Jacques Rousseau**. *Controvérsia*. V. 2, n.1, p 70-77, 2006.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. 3 ed. São Paulo. Brasiliense, 1995.

ARBOUSSE-BASTIDE, P. *Introdução*. In: **ROUSSEAU, Jean-Jacques**. *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (Os Pensadores). 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BACCEGA, MARCUS. **Sovereignty and Democracy in Global Times: acutality of the Jean-Jacques Rousseau Political Philosophy and the limits of the social contract.** EDUCATIVA (UCG), v. 20, p. 108, 2017.

BAUMER, Franklin. L. **O pensamento europeu moderno.** Séculos XVII e XVIII. Vol. I. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. **O conceito de soberania na filosofia moderna.** São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

BEHRENS, C. B. A. **O Ancien Regime.** Lisboa, Editora Verbo, 1971.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmancha no ar.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BERTRAM, Christopher. **Rousseau e Genebra.** Trans/Form/Ação. Marília-SP: Ed. UNESP, V. 38. 2015.

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou, O ofício do historiador.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant,** 2ª ed. São Paulo: Mandarim, 2000.

_____. **Nem com Marx, nem contra Marx.** São Paulo, Editora da Unesp, 2006.

_____; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política.** vol. I. 11ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BOTTOMORE, Tom (Org.). **Dicionário do pensamento marxista.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

BOURDIEU, Pierre. *A leitura: uma prática cultural (debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier).* In: CHARTIER, Roger (org.) **Práticas da leitura.** São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

BURKE, Peter. **A arte da conversação.** São Paulo: UNESP, 1995.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Introdução: História e Paradigmas Rivals.* In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história** – ensaios de teoria e metodologia. 2 ed. Rio de Janeiro: Campus, 2011.

CARVALHO, Edmilson. *A Totalidade como Categoria Central na Dialética Marxista.* In: **Revista Outubro,** Instituto de Estudos Socialistas. São Paulo: n. 15, 2007.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo.** Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

_____. *A questão de Jean-Jacques Rousseau*. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sardek R. de. (orgs). **O Pensamento Político Clássico** (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau). São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.

CHARTIER, Roger. **Leitura e Leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

CHAUI, Marilena. *Vida e obra*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes. (Os Pensadores). 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Prefácio*. In SALINAS FORTES, L.R. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

CHEVALLIER, J-J. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. Rio de Janeiro: Agir, 1999.

COMBEAU, Ivan. **Paris: uma história**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

CORVISIER, André. **História Moderna**. 2 ed. São Paulo: Difel, 1980.

COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política**. São Paulo: Boitempo, 2011.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DERATHE, Robert; **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política do seu tempo**. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean. **Verbetes Políticos da Enciclopédia**. São Paulo: UNESP, 2006.

DOSSE, François. **A História em Migalhas**. Tradução Dulce A. Silva Ramos. São Paulo: Ensaio, Campinas, SP: Editora Universidade Estadual de Campinas, 1992.

EAGLETON, Terry. **Marx estava certo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: Formação do Estado e civilização**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. II.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring**. Tradução de Nelio Schneider. – 1º ed. – São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

ESPINDOLA, Arlei. *Necessidade do Estado em Hobbes e Rousseau*. In: ESPINDOLA, Arlei. (org.). **Rousseau: pontos e contrapontos**. São Paulo: editora Barcarolla, 2012.

FALCON, Francisco. *História das Ideias*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história** – ensaios de teoria e metodologia. 2 ed. Rio de Janeiro: Campus, 2011.

_____; RODRIGUES, Antônio E. M. **A formação do mundo moderno**: A construção do Ocidente dos séculos XIV ao XVIII. 2 ed. Rio de Janeiro: Campus, 2006.

FROMM, Erich. **Conceito Marxista do Homem**. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

HARTOG, François. **Tempo, História e Escrita da História**: a ordem do tempo. Revista de História. São Paulo, v. 148, n.1, p. 09-34, 2003.

HESPANHA, Antônio Manuel. **As vésperas do Leviathan**. Instituições e poder político – Portugal, séc. XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções**: 1789 – 1848. 22 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ISRAEL, Jonathan. **Iluminismo Radical**: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750. São Paulo: Masdras, 2009.

JAUME, Lucien. *Rousseau e a questão da soberania*. In: DUSO, Giuseppe. (org.). **O Poder**: história da filosofia política moderna. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

JOUVENEL, Bertrand de. *A teoria de Rousseau sobre as formas de governo*. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA Maria Teresa Sadek R. de. (orgs.). **O Pensamento Político Clássico** (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau). São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

KIRSCHNER, Tereza; LACERDA, Sonia. *Tradição intelectual e espaço historiográfico ou por que dar atenção aos clássicos*. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da História Intelectual**. São Paulo: Contexto, 2003.

KONDER, Leandro. **O marxismo na batalha das idéias**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **História dos camponeses franceses**: da Peste Negra à Revolução. v.II. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **O Estado Monárquico** – França: 1460-1610. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**: economia e religião na Idade Média. São Paulo: Beasiliense, 2004.

_____. **História e Memória**. 2. ed. Campinas: Ed. Da Unicamp, 1996.

_____. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LIMA, Rômulo de A. **10 lições sobre Rousseau**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

LOPES, Marcos. Aspectos teóricos do pensamento histórico de Quentin Skinner. **Kriterion**, vol.52, no.123, Belo Horizonte, June 2011a.

_____. *A história das ideias segundo Michel Foucault e Quentin Skinner*. In: **Mediações**, Revista de ciências sociais, vol. 9-n. 1/2004, p. 83-99.

_____. **Para ler os clássicos do pensamento político: um guia historiográfico**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. *Interpretações de textos: algumas notas esparsas sobre a história do pensamento político*. In: **Historiae**, Rio Grande, 2 (2): p. 65-73, 2011b.

MACHADO, Lourival. *Introdução*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social** (Os Pensadores). 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Introdução*. In: **Obras de Jean-Jacques Rousseau II** (Obras Políticas). Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

MARQUES, J.O.A. **Forçar-nos a ser livres?** O paradoxo da liberdade no Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau. Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo: FFLCH-USP. N.16, p. 99-114. 2010.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008a.

_____. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Editora Escala, 2006.

_____. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. In: Karl Marx. **A Revolução Antes da Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, Coleção Assim Lutam os Povos, 2008b.

MASSON, G. **Materialismo histórico e dialético**: uma discussão sobre as categorias centrais. Práxis Educativa, Ponta Grossa, v. 2, n. 2, p. 105-114, jul./dez. 2007.

MOORE, Barrington, Jr. **As origens sociais da ditadura e da democracia**: senhores e camponeses na construção do mundo moderno. Santos: Martins Fontes, 1967.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau*. In: **Ideias de História**: Tradição e Inovação de Maquiavel a Herder. (org) Marcos Antônio Lopes – Londrina: EDUEL, 2007.

_____. **Sobre a era dos reis**: duas interpretações do absolutismo. Revista Caminhos da História. Vol. 14. n.1. Montes Claros: Editora Unimontes, 2009.

MOUSNIER, Roland; *État et société sous François Ier et pendant le gouvernement personnel de Louis XIV, curso mimeografado*. In: CORVISIER, André. **História Moderna**. 2 ed. São Paulo: Difel, 1980.

MOUSNIER, Roland; LABROUSSE, Ernest. **História Geral das Civilizações**: Tomo V – O século XVII: o último século do Antigo Regime. 3 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

NASCIMENTO, Milton M. do. *Rousseau: da servidão à liberdade*. In: WEFFORT, F. (org.). **Os clássicos da política**. Vol. I. São Paulo: Ática, 2001

NETTO, José Paulo. *Posfácio*. In COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a misériada razão**. 2ªed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. **Introdução ao estudo do Método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

OLIVEIRA, Maria Izabel Barboza de Moraes. **O príncipe pacífico**: Bossuet, Luís XIV e Antônio Vieira. São Luís: Café & Lápis; EDUFMA, 2013.

PRADO JÚNIOR, Bento; MATTOS, Franklin (org). **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PAUPERIO, A. Machado. **O Conceito Polêmico de Soberania**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense. 1958.

RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

REIS, José Carlos. **A História, entre a Filosofia e a Ciência**. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática. 1999.

RIBEIRO, Renato Janine. **A etiqueta no Antigo regime**: do sangue à doce vida. São Paulo: Brasiliense. 1990.

ROLLAND, Romain. **O Pensamento vivo de Rousseau**. São Paulo: Ed. Da USP, 1975.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SALINAS FORTES, L.R. **O iluminismo e os reis filósofos**. São Paulo: Brasiliense: 1987.

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

SILVA, Helenice Rodrigues da. *A História Intelectual em questão*. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da História Intelectual**. São Paulo: Contexto, 2003.

SILVA, Moises. R. da. *Introdução ao conceito de Vontade Geral*. In: **Princípios**: Revista de Filosofia (UFRN) v. 18 nº 30, 2011.

SIRINELLI, J.- F. *Os intelectuais*. In: RÉMOND, R. (org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Entrevista com Quentin Skinner. Primeira parte. Sobre significado e método*. In: **Forma de Vida**. Revista do Programa em Teoria da Literatura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Edição nº 4, maio de 2014. Disponível em: <<http://formadevida.org/qskinner1fdv4/>>. Acesso em: 20/07/2016.

_____. **Liberdade antes do liberalismo**. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau; São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TUCK, Richard. *História do pensamento político*. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

TONET, Ivo. *Introdução*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

TOUCHARD, Jean. **História das ideias políticas**. Vol. 3. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

ULHÔA, J. P. **Rousseau e a utopia da soberania popular**. Goiânia: UFG. 1996.

VALERY, P. **Variedades**. Org. João Alexandre Barbosa. São Paulo: Iluminuras, 2007.

VOGT, Débora Regina. *A linguagem como intervenção política: uma análise sobre a contribuição de Quentin Skinner*. In: **Aedos**, num. 7, vol. 3, Fevereiro, 2011, p. 84-96.

VOLTAIRE. *Lettre de Voltaire a Jean-Jacques Rousseau de 30/08/1755*. In: **Rousseau, J.J.** Oeuvres Complètes, tome II. Paris: Éditions du Seuil. (1971).

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras: 2004.

WOKLER, Robert. **Rousseau**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.