



Vol. 3 nº 6 jul./dez. 2008

p. 67-85

ROUSSEAU E A QUESTÃO DO FUNDAMENTO E DA MANUTENÇÃO DO PODER POLÍTICO: DIRETRIZES DE SUA POSIÇÃO TEÓRICA FRENTE A HOBBES E A LOCKE

Arlei de Espíndola¹

Resumo: O presente artigo tem como meta estudar e confrontar as ideias filosófico-políticas fundamentais dos três grandes autores do direito natural moderno. Haveremos de mostrar que Hobbes, Locke e Rousseau trabalham com um mesmo esquema teórico. Ainda que preservem semelhanças conceituais, eles chegam, entretanto, a conclusões diferentes. Enquanto Hobbes e Locke se preocupam, por exemplo, em ver o homem conservar-se com o advento do Estado, Rousseau pretende que ele tenha um novo nascimento, alcançando a desnaturação e tendo sua humanidade alargada.

Palavras-Chave: Filosofia política; Contratualismo; Pacto social; Poder.

ROUSSEAU AND THE QUESTION OF THE FOUNDATION AND OF THE MAINTENANCE OF THE POLITICAL POWER: GUIDELINES OF ITS THEORETICAL POSITION FRONT HOBBS AND LOCKE

Abstract: This article aims to examine and confront the fundamental political-philosophical ideas of the three great writers of modern natural right. We must show that Hobbes, Locke, Rousseau and work with a same theoretical. While preserve conceptual similarities, they arrive, however, different conclusions. While Hobbes and Locke are concerned, for example, to see the man keep up with the advent of the state, Rousseau wants him to have a new birth, reaching the denaturing and has expanded its humanity.

Keywords: Political philosophy; Contractualism; Social pact; Power.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), genebrino de ascendência francesa, representante de destaque no quadro do iluminismo na França setecentista, juntamente com os ingleses Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704), filósofos que marcaram suas presenças intelectuais ao longo do século XVII, é um célebre nome no panorama constitutivo do Jusnaturalismo, ou seja, do Direito Natural Moderno.

Rousseau, como seus predecessores citados, que compõem, aliás, seu extenso universo de fontes de leituras, sendo fiel aos ditames dessa importante, para não dizer hegemônica, corrente do pensamento político estabelecida na modernidade, sente-se

tocado pelos anseios do homem dos novos tempos. Ele conserva a aspiração, reconhecidamente, de assumir as rédeas totais de sua existência, de desfrutar de sua capacidade deliberativa, desvinculando-se, sobretudo, do jugo que lhe é imposto pela religião. Daí surge o interesse do filósofo de buscar os fundamentos do Estado, de pensar o sentido de sua instauração, de meditar sobre os caminhos para essa empresa ser conservada, de refletir sobre o problema da legitimidade do poder, etc.

Percebem-se muitos nexos teóricos e identificam-se bastantes pontos de contato entre Rousseau e os seus predecessores citados, no desenvolvimento de suas reflexões filosóficas. O aspecto mais expressivo dessa vinculação reside no fato de eles criarem um modelo dicotômico e operarem com o conhecido par de opostos “estado de natureza” *versus* “estado de sociedade”. Reconhecem-se, entretanto, noções que visivelmente também os distanciam e que, muitas vezes, são desconsideradas pelos leitores apressados de seus textos.

O presente trabalho, que possui um caráter introdutório, pretende servir, em termos mais gerais, como forma de estímulo ao estudo dos pensadores referidos que se inserem no quadro da tradição que também chamamos “contratualista”. Perseguiremos essa meta reunindo alguns elementos teóricos que poderão pontuar o lugar do encontro por eles estabelecido no âmbito da discussão antropológica e, sobretudo, política. Ainda nesse plano mais amplo, o texto almeja, igualmente, trazer elementos que possam caracterizar o desencontro de semelhantes filósofos na esfera das ideias.

Não obstante essas metas gerais acima delineadas, existe um objetivo mais específico com o desenvolvimento do presente estudo. Ele deseja poder insurgir-se contra aquela tendência simplificadora que visa emparelhar e uniformizar as teorias dos três grandes filósofos do Direito Natural Moderno, transformando-as em uma mesma coisa. Como consequência desse esforço reativo, pretende-se mostrar que os propósitos de Rousseau se distanciam dos de Hobbes e dos de Locke quando ele reflete sobre a questão das bases do Estado e quando projeta, principalmente, sua sociedade política ideal, sua comunidade política bem ordenada.

I

Rousseau, assim como Hobbes e como Locke, dentre outros filósofos modernos que se inserem no panorama do jusnaturalismo, persegue sua meta na reflexão antropológica e política visando estabelecer um discurso eminentemente racional e demonstrativo. Norberto Bobbio dá-nos a oportunidade, com seu conhecido estudo, de entrevermos, inicialmente, seu pensamento de que esses autores se fazem distintos na esfera estrutural e ideológica de suas reflexões teóricas. Mais relevante que isso talvez seja o fato de ele reconhecer, entretanto, no aspecto acima referido, relativo à natureza do discurso contratualista, um ponto em comum dos filósofos em questão:

todavia, para além das variações estruturais, até mesmo nos limites de um único modelo, e para além das divergências ideológicas, todas as filosofias políticas que se enquadram no âmbito do jusnaturalismo

têm – com relação às que as precedem e às que as sucedem – uma característica distintiva comum: a tentativa de construir uma teoria racional do Estado. (BOBBIO. “El modelo iusnaturalista”. In: BOBBIO & BOVERO, 1996, p. 126).

Exercitando-se na conduta de operar com semelhante gênero de discurso, Rousseau busca, de sua parte, ampliar o horizonte de sua reflexão, no começo do *Contrato*, enaltecendo o significado da ordem social. Isso ele o faz definindo essa ordem como algo que se funda em acordos entre os homens, como uma coisa que se sustenta em contratos por eles firmados: “a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Esse direito, entretanto, não deriva absolutamente da natureza, está fundado sobre convenções” (ROUSSEAU, 1996, p. 70).

Rousseau indica, pois, que o Estado é uma construção humana, é um produto da capacidade inventiva dos homens, que surge em decorrência de um pacto associativo, de um convênio, que encontra seus alicerces, aliás, no consentimento de todos os participantes. É com semelhante evento, revestido de um caráter simbólico, que se vê nascer o corpo político propriamente dito, a pessoa dimensionada coletiva e publicamente, que apresenta como marca a mais perfeita unidade. Esse traço brota como um efeito do próprio ato simbólico, o qual dá expressão à vontade geral na medida em que se processa, segundo Rousseau, uma alienação sem reservas pela conduta ativa de todos os conveniados: “esse ato de associação produz, no lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantas vozes tenha a assembléia, que recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade” (ROUSSEAU, 1996, p. 79).

Os seres humanos inicialmente, para Rousseau, vivem num “estado” que se chama de “natureza”, estado no qual gozam de liberdade e de igualdade, desconhecendo completamente a existência do poder como um artifício. Aí o homem experimenta a plenitude do bem-estar e da felicidade, pois desfruta unicamente do sentimento de sua existência sem precisar inquietar-se com o dia de amanhã. Isso se faz possível porque a natureza, fonte exclusiva de geração de seu sustento, é bastante rica em recursos naturais. E o homem, dado ao desconhecimento das necessidades acessórias, dado às paixões pouco ativas que possui, e dado ao estado de isolamento em que vive, pode desfrutar, então, de sua autossuficiência, fazendo-se plenamente satisfeito.

Esse estado rousseauiano de pura natureza não pode, no entanto, ser julgado positivo, sobretudo se levarmos em conta as assertivas veiculadas no interior do *Emílio*. Segundo essas assertivas, a vocação do homem, que se revela no começo como algo apenas em potencial, estaria em alargar o nível de sua humanidade até atingir, no ponto conclusivo, a condição de senhor de si mesmo. Rousseau trabalha com o modelo dicotômico do jusnaturalismo, mas o complexifica, pois insere um terceiro termo, isto é, o termo “república”. Teríamos uma estrutura composta, então, pela tríade “estado de natureza”, “estado de civilização” e “república”. Isso não impede que julguemos, no pensamento de Rousseau, o estado de natureza como uma antítese e como algo essencialmente negativo, pois nele o homem não cumpre os ditames referidos no *Emílio*.

O homem, vivendo no estado de pura natureza (que não é, portanto, positivo), seria limitado do ponto de vista espiritual, pouco se afastando da condição que envolve os próprios bichos. É verdade que esse estado é de paz e de estabilidade, mas o homem é solitário, e, sobretudo, amoral, e não teria chances de sair dessa condição, malgrado as referências identificadas no *Emílio*, se não fosse beneficiado pelos acidentes gerados pela natureza. Não se percebe, em seu universo interior, por essa linha de raciocínio, a presença de qualquer força gravitacional capaz de levá-lo a deixar esse estado. É oportuna aqui a leitura do *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, para melhor elucidarmos esse nosso ponto de vista. Vejamos como, no fragmento a seguir, Rousseau se utiliza de um recurso intelectual que é o dado “supositício” para dizer que o homem não teria razões para abandonar seu primeiro estado. Com o esplendor da natureza e a marcável independência humana nesse plano originário, o mais certo é que ele ficasse ali para sempre:

Suponde uma eterna primavera na terra; em todos os lugares, suponde água, gado, pastos; suponde os homens, saindo das mãos da natureza, e depois de dispersar-se num tal meio – não posso imaginar como um dia renunciaríamos à sua liberdade primitiva e deixaríamos a vida isolada e pastoril, tão conveniente à sua indolência natural, para desnecessariamente impor-se a escravidão, os trabalhos e as misérias inseparáveis do estado social (ROUSSEAU, 1987, p. 179).

Rousseau compreende que a dependência inicial que o ser humano mantém para com a natureza e a necessidade que ele conserva de perseguir sua conservação, buscando garantir seu sustento, proteger-se das intempéries e suprir sua necessidade sexual, tende a levá-lo à dispersão. Agora a passagem a seguir, também do *Ensaio*, produz uma complementação do juízo anterior de Rousseau, extraído do mesmo trabalho. Essa complementação sustenta que o homem teria tudo para se perpetuar em seu ponto de partida se não fossem os acidentes produzidos pela natureza:

As associações de homens são, em grande parte, obra dos acidentes da natureza – os dilúvios particulares, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios despertados pelo raio e que destroem as florestas, tudo que atemorizou e dispersou os selvagens de uma região, depois reuniu-os para reparar em conjunto as perdas comuns (ROUSSEAU, 1987, p. 180).

Esse plano da meditação de Rousseau não nos conduz ainda à sociedade política, mostrando a complexidade de sua teorização. Quer dizer, ter-se inaugurado o estado de civilização não representa para ele o estabelecimento das leis, dos governos, do poder soberano, etc.

O esforço intelectual de Rousseau, como de todo o jusnaturalismo, é desenvolvido na tentativa desfazer-se, por um lado, das doutrinas patriarcalistas, sustentadas, por exemplo, por Robert Filmer e por Bossuet, as quais são antecipadas na

Epístola de São Paulo, presente nas Sagradas Escrituras. Todas essas teorias pensam em dar legitimidade ao poder político, caracterizadamente ancorado na figura de um só homem, sustentando que sua constituição se deve à delegação divina que haveria de ser necessariamente respeitada. Eis a passagem mais elucidativa do referido texto bíblico, calcada no argumento de autoridade e na força da delegação de Deus, que serve como instrumental teórico primordial dos citados filósofos modernos: “submetam-se todos às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram instituídas por Deus. Quem se opõe à autoridade, se opõe à ordem estabelecida por Deus. Aqueles que se opõem, atraem sobre si a condenação” (Carta aos Romanos, cap. XIII, versículo I. In: *Bíblia Sagrada*. SP: Paulus, 1990, p. 1455).²

Esse esforço de Rousseau, como o de seus pares, busca sepultar, por outro lado, a tendência naturalista, subsistente até a Renascença, que se inspira, num primeiro momento, nas ideias de Aristóteles. Essa orientação especulativa, diferentemente do modelo estabelecido pelos contratualistas, opera com o pensamento de que o Estado tem seu germe na família e que significa nada mais que uma evolução natural que passa de organizações humanas menos complexas para outras mais complexas, como seria atestado pela história.³

A comunidade política encontra sua origem em Rousseau, e mesmo nos outros jusnaturalistas, no pacto social que se funda no consentimento de todos os contratantes, o qual se faz necessário, aliás, naquele momento da história humana em que a vida deixa de ser possível dado o nível elevado dos conflitos. É nesse momento que se torna preciso recorrer ao advento dos governos e das leis, por intermédio de um pacto, com o intuito de assegurar a subsistência coletiva. Se seguirmos a orientação do *Discurso sobre a Desigualdade*, esse quadro de conflitos se desencadeia no estado de civilização, e o pacto aparece ali como o artifício que permitirá retomar a paz e a segurança. Não podemos pensar que semelhante panorama marcado pelos conflitos equivale ao estado de natureza, porque esse encontrou seu momento final, conforme o *Segundo Discurso*, com o advento da propriedade.

Visando contornar o entrave, diz-se que o texto acima aborda o problema assentando a discussão no campo dos fatos. É o *Contrato social* que encaminha o raciocínio para o campo jurídico-político, e nesse nível propõe o debate, então, sobre a questão da liberdade. Em tal escrito evidencia-se o surgimento do estado de direito, da própria República, a qual advém da saída direta do homem do estado de natureza, estado esse que, num momento específico da história hipotética, inviabiliza a vida humana pelos obstáculos que coloca para os indivíduos. Esses entraves representam a razão pela qual eles se fazem impotentes, no decurso dos acontecimentos, para subsistirem em sua realidade concreta de solidão e de desamparo:

Suponhamos que os homens chegaram a esse ponto, onde os obstáculos que atrapalham sua conservação no estado de natureza agem por meio de sua resistência sobre as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo não pode mais subsistir, e o gênero humano pereceria, se não mudasse sua maneira de ser. (ROUSSEAU, 1996, p. 78).

Observe-se, no ponto final do fragmento acima, que Rousseau enfatiza, preliminarmente, o elemento subjetivo e ressalta a necessidade de o homem transmutar-se a fim de que sua meta possa ser atingida. Mais do que o próprio pacto em si mesmo, é o novo homem que floresce que deve fazer a diferença.⁴ O raciocínio do filósofo, em seu movimento posterior, suspende, entretanto, a referência ao sujeito, e só coloca a necessidade de ser estabelecida uma conjunção de forças pelo pacto social uma vez que os homens não podem ampliar sozinhos aquelas que possuem. Com essa união de forças, subordinada à unidade de interesses, dar-se-ia a equação do grande problema cujas bases se assentam no risco de o ser humano perecer: “ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas apenas unir e dirigir as que já existem, não têm outra forma de se conservar, a não ser formar por agregação um somatório de forças que possa agir sobre a resistência, movido por um único interesse e agindo em conjunto” (ROUSSEAU, 1996, p. 78).

II

Thomas Hobbes dá a entender, com seus dois grandes livros, o *Do cidadão*, publicado em 1642, e o *Leviatã*, editado em 1651, que partilha com a ideia geral do jusnaturalismo, presente em Rousseau, de que o pacto social significa o divisor de águas na vida humana. Isso porque o ser humano, antes dele, encontra-se imerso no estado de natureza, desconhecendo a vida desfrutada em sociedade. Ali o homem goza de uma situação de total liberdade e igualdade, tendo um direito ilimitado a tudo que deseja, fazendo desse estado um estado negativo. Essa situação persiste enquanto os homens não se decidem por estabelecer acordos entre eles, com os quais se daria uma transferência de direitos, amenizando, então, o quadro visualizado como nebuloso:

A natureza deu a cada um direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comprometessem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e portanto possuir, ousar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter. (HOBBS, 1992, p. 36-37).

É a guerra generalizada o fator central que, segundo Hobbes, caracteriza a vida humana enquanto inexistente um poder comum, capaz de conter as paixões desenfreadas dos homens e de fazê-los seres disciplinados e obedientes: “o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não seria uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos” (HOBBS, 1992, p. 38).⁵

Os homens, sendo presas de seus desejos, são impelidos a satisfazer necessidades ilimitadas, a querer mais e mais, e a angariar o máximo de poder em relação aos seus semelhantes. É nisso que se acha o grande móvel dos conflitos, visto que todos os homens são cheios de querer, mas inexistente, para Hobbes, essa abundância de recursos na natureza, cuja identificação é feita por Rousseau em suas múltiplas reflexões.

Todo um problema decorre desse quadro no qual cada homem se faz um lobo para os outros homens e que não se possui um poder político constituído ou o homem dispõe apenas de seus próprios meios para se defender. “Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção” (HOBBS, 1979, p. 76).

Fica inviabilizada a possibilidade, por uma parte, dentro dessas condições adversas, de haver desenvolvimento econômico, de haver avanço do conhecimento científico, de cultivarem-se as artes, e mesmo de imperar a própria sociabilidade humana. Por tudo isso, os homens se fazem embrutecidos e solitários, tornando esse quadro, para Hobbes, um quadro de miséria. Por outra parte, subsiste, em meio a esse abandono, a insegurança pública e permanece o risco de perecimento da espécie. O homem, ao final, nesse meio, é uma presa absoluta do sentimento de medo, e experimenta o temor permanente de vir a ser acometido pela morte de caráter violento.

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. (HOBBS, 1979, p. 76).

Avançando essa perspectiva, Hobbes esboça, em *Do cidadão*, um paralelo entre a vida no Estado e a vida fora do Estado, encontrando oportunidade de enaltecer o valor que tem essa empresa resultante da capacidade humana de criação. Distante desse plano elevado, o que impera é a irracionalidade que gera uma séria ameaça à subsistência de todos; o que vigora é uma vida de pobreza, de horizontes muito estreitos, com falta de estabilidade, de progresso cultural: “fora dele, assistimos ao domínio das paixões, da guerra, do medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade” (HOBBS, 1992, p. 178). Inserido no Estado, o homem se beneficia, entretanto, de sua racionalidade, e aí impera a proteção e a segurança, e conseqüentemente vigora a paz, a sociabilidade e o progresso: “nele [encontramo-nos diante do] domínio da razão, da paz, da segurança, das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência” (HOBBS, 1992, p. 178).

É curioso que, em Hobbes, o mesmo desejo que impulsiona o homem a perseguir o poder e a ameaçar sua própria vida, também o conduz a dar encaminhamento à construção do Estado. E a razão disso está no fato de que a guerra generalizada, própria do estado de natureza, não é algo conveniente para sua subsistência.⁶ Não representa uma coisa suficiente, por exemplo, alguém triunfar diante de seu inimigo para

garantir-se a paz que se almeja atingir, vendo-se constrangido por uma força que seja ditada pela ação da natureza. É preciso mesmo ter-se o poder político instituído legitimamente para vislumbrar-se a chance de contar-se com o quadro de paz e de segurança pública:

É fácil julgar como uma guerra perpétua é inadequada à conservação, quer da espécie humana, quer de cada homem individualmente considerado. E ela é perpétua por sua própria natureza, porque, dada a igualdade dos que se batem, a ela não pode se pôr termo através de uma vitória; pois nesse estado o vencedor está sujeito a tanto perigo que deveria considerar-se um milagre se alguém, fosse mesmo o mais forte de todos, conseguisse cerrar os olhos entrado nos anos e em idade propecta (HOBBS, 1992, p. 39).

Hobbes entende que em cada homem pulsa, naturalmente, o desejo de alcançar o que seria bom para si mesmo e, movido por esse impulso, é que o ser humano aspira escapar da morte violenta, conservando a esperança de obter êxito na empreitada.⁷ Nesse afã, ele é auxiliado pela razão, que lhe indica soluções adequadas, levando-o à feitura de acordos com seus semelhantes. Esses convênios representam o meio de travar os mais graves conflitos, colocando as coisas, por fim, em bases absolutamente racionais:

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordos. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza. (HOBBS, 1979, p. 77).

Hobbes encontra no advento do Estado um recurso para estabelecer, fundamentalmente, a neutralização dos conflitos e gerar a segurança pública, viabilizando o empreendimento do progresso material. Ele não se preocupa, entretanto, em ver alterada a própria imagem que ele conserva da natureza humana. Essa não seria marcada pelo dinamismo e far-se-ia inalterável, não podendo assumir uma nova forma, ainda que o pacto social insira o homem num plano mais elevado, que seria o do estado de direito. Por essa razão, escreve Norberto Bobbio: “os homens saem do estado de natureza, segundo Hobbes, por razões de segurança (a busca da paz)” (BOBBIO. “El modelo iusnaturalista”. In: BOBBIO & BOVERO, 1996, p. 105). Isto é: “para Hobbes – argumenta conclusivamente Bobbio – o fim do Estado é tornar os homens seguros” (BOBBIO. “El modelo iusnaturalista”. In: BOBBIO & BOVERO, 1996, p. 105).

O filósofo de Malmesbury não tem a liberdade como o que há de mais elevado, e por isso admite que ela seja transferida, tranquilamente, para uma força externa ao sujeito por meio do pacto. Desde que esteja assegurada a vida, não há problemas na delegação de poderes a um terceiro que assume o lugar de soberano, não há problemas

em o homem se conservar no mesmo plano raso de humanidade. Ver a possibilidade de garantir a vida já seria o bastante para aceitar os termos do acordo, consentindo-se com a oficialização de um poder autoritário. Ao homem cabe consentir com a subordinação porque ele não se pode fazer diferente do que ele é, vindo a encontrar, em si mesmo, por conseguinte, o princípio diretor de seus atos. O ser humano deve julgar-se satisfeito, em suma, pela chance de continuar vivo e de estar mais seguro de não ser atingido pela morte violenta.

III

John Locke retoma a argumentação aristotélica na medida em que considera, no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1690), que existe um certo *appetitus societatus* no homem. Ele julga, entretanto, que os seres humanos, no começo da história, se encontram inseridos no estado de natureza, e ali se conservam até o momento em que aceitam espontaneamente formar, por meio de um pacto, uma comunidade verdadeiramente política: “todos os homens se encontram naturalmente nesse mesmo estado e ali permanecem, até o dia em que, por seu próprio consentimento, eles se tornem membros de alguma sociedade política” (LOCKE, 1994, p. 88).

Não é um convênio qualquer, segundo Locke, que possibilita estabelecer uma comunidade política, pondo-se termo final ao estado de natureza, mas, sim, aquele convênio específico pelo qual todos assumem um compromisso, simultaneamente, de se fazerem membros de um único corpo moral e coletivo. O conjunto de homens em seu todo passa a atender, assim, aos apelos dessa pessoa pública que conserva o assentimento individual como a sua base fundante: “aquilo que constitui a comunidade e tira os homens do estado livre da natureza e os coloca em uma sociedade política é o acordo que cada um estabelece com o restante para se associar e agir como um único corpo, e assim se tornar uma comunidade civil distinta” (LOCKE, 1994, p. 213).

Locke opõe-se ao pensamento de Hobbes ao negar que o estado de natureza é um estado de guerra em que os homens aparecem como inimigos ferrenhos uns dos outros. Se o filósofo inglês se aproxima de Rousseau ao julgar o estado de natureza como um mundo onde vigora a paz, dele Locke se distancia quando considera que os homens são conduzidos ali por uma lei natural que equivale à própria razão. Isso significa que o homem não seria, aos seus olhos, nada limitado. O que é o estado de natureza para Locke, então, a partir de sua própria escrita, e como se estabelece a dinâmica que nele se verifica? A resposta é: “homens vivendo juntos segundo a razão, sem um superior comum na terra com autoridade para julgar entre eles, eis efetivamente o estado de natureza” (LOCKE, 1994, p. 92).

Existem inconveniências nesse mundo dos primeiros tempos, conforme Locke, que o fazem ter um equilíbrio precário. Semelhantes inconveniências levam ao desencadeamento de conflitos entre os homens que se confirma ou se consolida com a ruptura dos imperativos ditados pela lei natural. É com certa facilidade que aí vigora, portanto, o estado de guerra que põe em perigo a subsistência da espécie; esse aludido estado negativo não requer que haja exatamente o embate de um homem contra outro:

“a força, ou uma intenção declarada de força, sobre a pessoa de outro, onde não há superior comum na terra para clamar por socorro, é estado de guerra; e é a inexistência de um recurso deste gênero que dá ao homem o direito de guerra ao agressor, mesmo que ele viva em sociedade e se trate de um cidadão” (LOCKE, 1994, p. 92-93).

O problema maior gravita, como já sugere o fragmento acima, em torno do fato de não haver entre os homens, no estado de natureza, um juiz imparcial para deliberar nas situações em que se desencadeiam os conflitos. Qualquer homem pode se tornar, nesse quadro, um juiz em causa própria na medida em que opte por não seguir os ditames da natureza: “é fácil imaginar que um homem tão injusto a ponto de lesar o irmão dificilmente será justo para condenar a si mesmo pela mesma ofensa” (LOCKE, 1994, p. 88).

O interessante está em contar-se com uma condição na qual os homens vivam seguros, preservem-se livres, e garantam suas propriedades particulares, seus bens materiais pessoais. Mas isso é impossível quando eles, visualizados individualmente, podem advogar em seu próprio favor, mostrando-se carentes, então, da presença de um juiz imparcial: “não é razoável que os homens sejam juizes em causa própria, pois a auto-estima os tornará parciais em relação a si e a seus amigos: e por outro lado, que a sua má natureza, a paixão e a vingança os levem longe demais ao punir os outros” (LOCKE, 1994, p. 88). Tudo isso nos permite concluir que o estado de natureza é, para Locke, algo também negativo, uma vez que se encontra a um passo do estado de guerra.

O pacto social, calcado numa transferência mínima de direitos ao plano público⁸, representa o grande caminho, aos olhos de Locke, para evitar-se a eclosão do estado de guerra e instaurar-se a segurança no âmbito social, podendo-se dispensar o apelo ao céu: “o governo civil é a solução para as inconveniências do estado de natureza, que devem certamente ser grandes quando os homens podem ser juizes em causa própria” (LOCKE, 1994, p. 88).

Do aludido contrato social, que possibilita o estabelecimento do governo civil, resulta a garantia de segurança para o cidadão, revelada pela preservação da vida que fora reivindicada por Hobbes, também decorre a tão perseguida liberdade, inclusive a liberdade de pensamento que figura como uma reivindicação na filosofia de Spinoza, e ainda se consolida a proteção da propriedade, que foi algo que se inseriu, seguindo a meta de Locke, no âmbito do direito natural. Enfim, a propriedade, somada aos outros bens indicados, representa, na perspectiva de Locke, um direito irrenunciável. Daí a conclusão a que chega Bobbio, entendendo-se que esses três bens citados representam a essência mesmo do homem na escrita de Locke: “o cidadão de Locke é pura e simplesmente o homem natural protegido” (BOBBIO. “El modelo iusnaturalista”. In: BOBBIO & BOVERO, 1996, p. 103).

Importa notar, para concluirmos a incursão sobre o pensamento de Locke, que o ser humano não surge como um outro homem com o pacto social. Ele segue tendo a liberdade como sua essência, e alcança a possibilidade de manter-se seguro e íntegro fisicamente. Com isso, beneficia-se, em partes, de seu próprio trabalho, podendo concentrar um nível elevado de bens materiais. Isto porque estaria regulamentada e

protegida a propriedade, havendo sinal aberto para toda a iniciativa livre do cidadão. Locke não julga existirem problemas, em síntese, no fato de ser dado espaço para um acúmulo pessoal ilimitado de riquezas, do qual emerge a desigualdade social e política, tão lamentada depois por Rousseau.

O essencial em Locke, todavia, figura no texto de Bobbio referido e utilizado nos desenvolvimentos precedentes que indica que o homem social e político do autor inglês é o homem natural protegido. Quer dizer, esse segundo homem não é um ente que alcança um aperfeiçoamento maior sob o ponto de vista da humanidade.

IV

O *Do Contrato Social*, trabalho-chave no quadro da produção filosófica de Rousseau, trata, como já dissemos, da passagem do homem do estado de natureza para o estado de sociedade, elevando a discussão sobre a liberdade humana para o plano do direito. Analisemos agora, visando encerrar o presente percurso teórico, alguns dos argumentos, identificados em seus dois primeiros livros, que tornam possível entender-se que Rousseau quer superar os anseios intelectuais nutridos por Hobbes e por Locke.

Os capítulos IV e V, do Livro II, seguem, em parte, naquela linha anunciada no Livro I, capítulo VIII, que estabelece um painel comparativo indicando o que o homem perde e o que ele ganha com o pacto legítimo, o qual representaria uma troca vantajosa. Exploraremos esse aspecto daqui a pouco recuperando os raciocínios do primeiro livro do *Do Contrato Social*. O essencial agora é observarmos que Rousseau não desconsidera que o pacto social visa gerar, primeiramente, a segurança pública e afastar os riscos de perecimento da espécie. E o filósofo genebrino, nesse caso, fala exatamente a mesma língua dos pensadores ingleses que o precederam. Rousseau, a propósito, pensa não haver uma verdadeira renúncia dos indivíduos quando realizam o convênio com seus semelhantes porque eles assumem uma condição superior: “por causa desse contrato sua situação se torna realmente preferível à que existia antes [...]. Ao invés de uma alienação, só fizeram uma troca vantajosa de maneira de ser incerta e precária por outra melhor e mais segura” (ROUSSEAU, 1996, p. 94).

Todo homem se coloca, com o pacto, na posição de um servidor do Estado, o qual encontra seu sustentáculo em cada um dos contratantes. A unidade social que essa instituição estabelece garante o rol de vantagens, as quais se traduzem, basicamente, pela possibilidade de cada indivíduo gerir seu sustento, ver-se livre, manter-se seguro e protegido, experimentando riscos muito menores em sua vida. O capítulo V, do Livro II, arremata esse ponto em questão indicando, em seu § 2, à que se presta, enfim, o referido pacto social: “o contrato social tem como fim a conservação dos contratantes” (ROUSSEAU, 1996, p. 95).

Não obstante essa perspectiva anunciada no primeiro movimento do texto, Rousseau espera que se produza, com a realização do pacto, mais do que a mera paz entre os homens, excluindo-se aquele modo de vida situado fora do plano do direito. O filósofo deseja, também, que seja empreendida a inserção do homem na sociedade, para isso renunciando àquela forma de subsistir que, embora não seja marcada pela

beliciedade, lhe impossibilita gozar de liberdade civil. Saindo desse grau inferior de existência, há a expectativa, por parte de Rousseau, de que o ser humano possa atingir um novo nascimento, tornando-se melhor.⁹

Rousseau considera que a “passagem do estado de natureza ao estado civil” (ROUSSEAU, 1996, p.82) acarreta ao homem a privação de “várias vantagens que usufruía na natureza” (ROUSSEAU, 1996, p.83). Essas vantagens ligam-se, em linhas gerais, ao fato de conservarem certo descomprometimento com os outros, ao fato de não precisarem desenvolver-se espiritualmente, ao fato de seguirem sendo guiadas pelos instintos, de se subordinarem aos seus apetites e às suas paixões, e de poderem, enfim, conservar-se visualizando apenas a si mesmo.

As conquistas, entretanto, de acordo com Rousseau, representam coisas maiores. O homem apreende, grosso modo, o que é justiça, ouve a voz firme do dever, e julga-se impulsionado, pois, a agir por outros princípios. Em termos reais e concretos, ele alcança, ao final, outro patamar de humanidade, fazendo-se um ser mais sensível e verdadeiramente inteligente:

Suas faculdades se exercitam e se desenvolvem, suas idéias se ampliam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem freqüentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria bendizer sem cessar o instante feliz que o arrancou de lá para sempre, e que transformou um animal estúpido e limitado em um ser inteligente e um homem. (ROUSSEAU, 1996, p. 83).

Acrescente-se que o contrato, além de excluir a liberdade natural e permitir que o homem adquira a liberdade civil, legitima a relação com aquilo que ele possui, transformando a posse em propriedade. Se a posse só pode ancorar-se na “força ou o direito do primeiro ocupante” (ROUSSEAU, 1996, p. 83), a propriedade “só pode estar fundada num título positivo” (ROUSSEAU, 1996, p. 83) – nesse caso, o título que envolve a liberdade civil e a propriedade. A força individual, qualquer outra vantagem de cunho subjetivo, ou mesmo o direito ilimitado a todas as coisas, tudo isso perde sua função, pois a “vontade geral” torna-se o princípio diretivo e regulador hegemônico.

Juntamente com todas essas aquisições do estado civil tem-se de lembrar, em síntese, a conquista também da liberdade de natureza moral, liberdade essa que permite ao homem se fazer um ser autônomo e senhor de si mesmo. Essa liberdade é “a única que torna de fato o homem senhor de si mesmo, uma vez que apenas o impulso do puro apetite significa escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu significa liberdade” (ROUSSEAU, 1996, p. 83).

V

A concepção alvissareira de Rousseau encontra seu registro introdutório nesse primeiro movimento do texto pelo qual vemos constituir-se, em suma, o Estado Republicano. Interessante é observar que o homem ainda não é chamado totalmente à corresponsabilidade perante a instituição política. Há toda uma argumentação sobre os ganhos do ser humano sob o ponto de vista especialmente de sua constituição. Ele beneficia-se dessas aquisições, entretanto, porque “vê-se forçado a agir baseado em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir suas inclinações” (ROUSSEAU, 1996, p. 82).

Essa etapa do trabalho especulativo de Rousseau, que aparece no Livro I do *Contrato*, apresenta o estabelecimento do corpo político com a realização do pacto social. Afirma o filósofo genebrino: “pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político” (ROUSSEAU, 1996, p. 96). É preciso que o Estado conquiste, porém, “movimento e vontade através da legislação” (ROUSSEAU, 1996, p. 96) a fim de que se introduza o conjunto de procedimentos necessários para garantir-se, efetivamente, sua subsistência. Semelhante aspecto teórico encontra espaço na discussão travada pelo pensador no Livro II do *Do Contrato Social*, precisamente no capítulo VI, intitulado “Da Lei”, e no capítulo VII, intitulado “Do Legislador”. Aí aparece a referência sobre a responsabilidade que cabe à lei e também ao legislador na sedimentação do Estado. Essa responsabilidade implica o envolvimento concreto e inexorável dos cidadãos na medida em que eles são a base fundante, o alicerce pinacular, do corpo político, devendo, por isso, se fazerem seus membros ativos.

A lei é o núcleo a partir do qual se avança para além do plano teórico, é o fator que permite ultrapassar a esfera abstrata da reflexão, anunciada com o advento do pacto. Ela nos dá a garantia pelo fim do movimento e pela implantação propriamente dita do Estado. Rousseau reconhece Deus, com efeito, como a fonte da verdadeira justiça, mas não acredita que os homens vivam em condições, dado os limites de seu espírito, de acolherem os ditames vindos do alto. A justiça, no estado civil, requer reciprocidade pois se precisa de uma sanção conjunta das regras pelos membros da comunidade. Por essa razão, os preceitos divinos, embora contenham as diretivas da justiça, tornam-se vãos para os homens em sociedade. Torna-se necessário, então, criar governos e leis, que devem, passando pelo acordo e pelo consentimento dos contratantes, permitir a unidade entre direitos e deveres no interior da instituição: “são necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e reconduzir a justiça ao seu objetivo. No estado de natureza, onde tudo é comum, não devo nada àqueles a quem não prometi nada, só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. As coisas não passam assim no estado civil, onde todos os direitos são fixados pela lei” (ROUSSEAU, 1996, p. 97).

A lei à que se refere Rousseau, à qual todos os homens devem estar subordinados, representa atos vivos da vontade geral e contém registros autênticos de nossas vontades pessoais. Por isso nós nos reconhecemos nela e ficamos, na verdade, subordinados a nós mesmos porque somos nós que a prescrevemos para o público. Sendo expressão da vontade geral, a lei reúne a universalidade da vontade e a

universalidade do objeto, e move-se guiada unicamente pelo interesse coletivo. “A matéria sobre a qual se legisla é geral, da mesma forma que a vontade que legisla” (ROUSSEAU, 1996, p. 98).

Aquilo que um particular determina não é exatamente uma lei, e isso vale do mesmo modo para os ditames do soberano sobre um objeto particular. Nesse segundo caso não se tem uma lei e nem é revelado um ato de soberania, mas presentifica-se um decreto, e evidencia-se, assim, um ato de magistratura. É a lei, enquanto uma expressão da vontade geral, que se fixa no objeto de interesse público e que processa, enfim, atos autênticos de soberania.

VI

Rousseau prepara o terreno no décimo § do capítulo VI do texto em análise, que é seu último §, visando entrar na discussão sobre o papel do legislador no capítulo seguinte do livro. A lei é apresentada aí, nesse ponto preliminar do trabalho, reiteradamente, como aquilo que permite que exista a associação política, e essa é de autoria dos próprios contratantes, visto que eles se reconhecem nela: “na verdade, as leis são as condições da associação civil. O povo submetido às leis deve ser o seu autor; só aos que se associam cabe reger as condições da sociedade” (ROUSSEAU, 1996, p. 99).

Agora Rousseau coloca um conjunto de problemas em relação às leis no sentido de que faltaria, por um lado, um órgão para enunciá-las, regulamentá-las, e até mesmo para publicar os atos das vontades dos homens, antecipando-se à eclosão de dissonâncias ou manifestando-se no momento oportuno. O filósofo apresenta a questão, também, do nível de luzes, de esclarecimento, possuído pela multidão que a impediria de saber, com verdadeira propriedade, sobre aquilo que seria bom e mesmo adequado realmente querer em certos momentos determinados. Seria por isso que a grande massa do povo não estaria apta para trabalhar na obra de legislação: “como uma multidão cega, que freqüentemente não sabe o que quer, porque raramente sabe aquilo que lhe é bom, executará um empreendimento tão grande, tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si mesmo, sempre quer o bem, mas nem sempre o vê” (ROUSSEAU, 1996, p. 99).

O pouco esclarecimento, que tanto atinge os particulares quanto o grande público, abre espaço, segundo Rousseau, para a efetuação de julgamentos errados acerca de muitos assuntos. Aí então se faz necessária a presença de guias, ou seja, torna-se fundamental, em se tratando da vida política, recorrer à figura do legislador. Com isso, poderá haver a coesão social de que se carece, fazendo-se uma união entre o entendimento e a vontade, ultrapassando-se o âmbito dos particularismos e do isolamento:

Os particulares vêem o bem que rejeitam: o público quer o bem que não vê. Todos têm igualmente necessidade de guias: a uns, é necessário obrigar a conformar suas vontades à razão; a outros, é necessário ensinar a conhecer aquilo que querem. Então, a união do entendimento

e da vontade no corpo social resulta das luzes públicas; daí o perfeito acordo entre as partes, e finalmente a maior força do todo. (ROUSSEAU, 1996, p. 99).

Toda comunidade política deveria contar com as melhores regras de sociedade, com as melhores leis. Os Deuses seriam os entes capazes de identificá-las dado ao fato de possuírem uma inteligência superior e de conhecerem nossa natureza, visto que são mais elevados e, assim, poderem conservar um interesse por nós, mesmo não sendo iguais a nós. Com a clara impossibilidade, entretanto, de contarmos com semelhantes entidades, é ao legislador que devemos recorrer. Esse ser elevado, vale dizer, é alguém raro de se encontrar, é alguém difícil de ser achado, tal como o é a própria figura do grande príncipe, do grande governante, que estaria numa posição subordinada, aliás, na relação com o primeiro personagem: “mas, se é verdade que um grande príncipe é um homem raro, o que se dirá de um grande legislador? O primeiro apenas deve seguir o modelo que o outro deve propor. Este é o mecânico que inventa a máquina, aquele é somente o operário que a monta e a faz funcionar” (ROUSSEAU, 1996, p. 100).

Rousseau considera o legislador como um homem extraordinário no Estado porque ele, de um lado, é imbuído de uma capacidade excepcional, que ultrapassa a média, e, de outro lado, tem uma função à parte na vida social, que não representa nem o exercício da magistratura e nem o exercício da soberania:

Essa função que constitui a República não faz parte do seu exercício: é uma função particular e superior que nada tem em comum com o império humano, pois, se aquele que comanda os homens não deve comandar as leis, aquele que comanda as leis não deve absolutamente comandar os homens; de outra forma, suas leis – instrumentos de suas paixões – freqüentemente não fariam mais do que perpetuar suas injustiças, e não poderia nunca evitar que opiniões particulares alterassem a integridade de sua obra. (ROUSSEAU, 1996, p. 101).

Esse aspecto acima visa indicar, em outros termos, que o magistrado é um simples mandatário do poder soberano, e o direito de legislação, de sua parte, encontra-se nas mãos do povo, que não deve dele abdicar. O legislador possui competência de conceber e de redigir as leis, mas os sufrágios livres do povo, todavia, é que referendam seus ditames. “Encontram-se ao mesmo tempo na obra da legislação dois elementos que parecem incompatíveis: um empreendimento acima das forças humanas, e, para executá-lo, uma autoridade que não é nada” (ROUSSEAU, 1996, p. 102). A vontade geral em tese, mostrando-se presente no momento oportuno, deve consagrar a obra elevada do legislador.

Se essa necessidade de o legislador abdicar de fazer-se príncipe ou soberano representa uma primeira dificuldade a ultrapassar, existe um problema de outra ordem, elencado por Rousseau. De um lado, o sábio precisa rever seu jargão discursivo se

quiser fazer-se entender pelo povo, embora haja muitas noções impossíveis de serem traduzidas na linguagem deste último. De outro, os indivíduos, num povo recém-fundado, encontram dificuldades de compreender quais os ganhos que podem resultar das privações que são impostas pelas leis:

Para que um povo ainda novo possa usufruir das máximas sadias da política e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se a causa, que o espírito social, que deve ser obra da instituição, presidisse à própria instituição, e que os homens fossem, antes das leis, aquilo que devem tornar-se, por meio delas. (ROUSSEAU, 1996, p. 102).

Esse fator obriga os grandes instituidores a recorrerem à intervenção dos céus e a honrarem a Deus com sua sabedoria, utilizando a religião como instrumento. Por esse caminho faz-se possível os povos se submeterem tanto às leis do Estado como às leis da natureza por sua própria vontade. Seria, o legislador, homem capaz de fundar um império, o único que pode se colocar, ao fim e ao cabo, no lugar de intérprete da divindade ou então que há de conseguir se fazer falar por meio dela:

Essa razão sublime que escapa ao alcance dos homens vulgares é aquela cujas decisões o legislador coloca na boca dos imortais, a fim de obrigar pela autoridade divina aqueles que não poderia abalar pela prudência humana. Mas, nem todos os homens podem fazer falar aos deuses, ou ser acreditados, quando se anunciam como seus intérpretes. A grande alma do legislador é o verdadeiro milagre que deve autenticar sua missão (ROUSSEAU, 1996, p. 102-103).

Aqueles homens que se afiguram a enganadores do povo não chegam, com efeito, a dar forma a instituições duráveis e não estabelecem elos fortes de ligação entre os membros da comunidade. Agora os grandes personagens, aqueles dotados de verdadeiro gênio, talhados pela natureza para legislar, podem construir empresas que subsistem à ação do tempo, como é atestado pela história. Esses costumam atrair a atenção dos verdadeiros políticos, mesmo que fundem religiões e que essa prática gere a ira em filósofos tais como Voltaire e outros que a ele se assemelham.

A lei judaica sempre resistente, e a do filho de Ismael, que há dez séculos rege a metade do mundo, ainda hoje indicam os grandes homens que as ditaram; e enquanto a orgulhosa filosofia ou o espírito de partido só vêem neles felizes impostores, o verdadeiro político admira nas suas instituições esse grande e poderoso gênio que preside às instituições. (ROUSSEAU, 1996, p. 103).

O legislador, enquanto instituinte de uma nação, possui o desafio de mudar a natureza humana, propiciando ao homem alcançar um novo nascimento. Quer dizer, não se trata meramente, para Rousseau, de vislumbrar o homem como um ente protegido pelo Estado, como era a aspiração de Hobbes e de Locke. Daí o argumento articulado por Bobbio após realizar uma acurada análise do pensamento de Rousseau:

No momento em que nasce o cidadão, cessa inteiramente o homem natural. Não se compreende Rousseau se não se entende que, ao contrário de todos os demais jusnaturalistas para os quais o Estado tem como finalidade proteger o indivíduo, para Rousseau o corpo político que nasce do contrato social tem a finalidade de transformá-lo (BOBBIO & BOVERO, 1996, p. 103).

O homem tem uma condição inicial marcada pelo isolamento e pela formação de um todo perfeito que se fecha no plano físico cuja herança teria sido legada pela natureza. Agora é preciso fazê-lo perfeito, mas como uma parte de um todo maior, visando implementar suas forças que já se fazem insuficientes, tornando-o um ser moral. O centro do desafio, colocado ao legislador e ao engenho político, liga-se a essa metamorfose na estrutura do homem que o reforçará, conectando-o aos outros de sua espécie, pondo fim ao seu referencial constitutivo originário:

Quanto mais suas forças naturais estiverem mortas e enfraquecidas, mais as adquiridas serão grandes e duráveis, e mais sólida e perfeita a instituição. De modo que se cada cidadão não é nada, e não pode nada, a não ser por meio dos outros, e que a força adquirida pelo todo é igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, pode-se dizer que a legislação está no mais alto ponto de perfeição que possa atingir. (ROUSSEAU, 1996, p. 100).

A reflexão de Rousseau, malgrado esse nexos que o sujeito mantém com o corpo político, é revestida de um caráter pedagógico que abre a possibilidade de o homem se autoconstruir. A política não tem, assim, um teor apenas de paliativo aos males existentes, como aparece nas teorias dos contratualistas que o precederam. Longe de reduzir-se a um cálculo interesseiro, ela visa dar ao homem as condições de projetar-se seguindo um ideal, próprio de um especulador que se vale de seu romantismo quando escreve.

Hobbes, Locke e Rousseau participam de uma mesma tradição de pensamento constituída no mundo moderno. O empenho do estudioso de filosofia política de ler esses autores, seja separadamente, seja conjuntamente, buscando estabelecer conexões e traçar paralelos, torna-se perfeitamente justificado, mas vale considerar, entretanto, como podemos notar, que os textos de cada um desses autores abrem caminhos distintos e conduzem a desdobramentos diferentes, malgrado eles tenham um mesmo ponto de

partida. Rousseau particularmente visa, ao final, superar seus predecessores em questão, edificando aquilo que ele chama de “direito político”, que estaria ainda para nascer ou mesmo que estaria ainda por ser criado.

Referências

- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Paulus, 1990.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1995.
- DUSO, Giuseppe (Org.). **O poder**: história da filosofia política moderna. Trad. Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- FIGGIS, John Neville. *El derecho divino de los reyes*. Trad. Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- . **Leviatã**. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).
- LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l’antiquité*. Paris: Vrin, 1974.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Tradução: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social ou principes du droit politique*. Oeuvres Complètes, v. 3. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade).
- . **Do contrato social**. Tradução: Maria Constança Peres Pissara. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire*. Traduit de l’anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre. Paris: Flammarion, 1986.

Notas

- ¹ Doutor em Filosofia pela Unicamp. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina . Endereço eletrônico: earlei@sercomtel.com.br.
- ² “Não existe característica mais geral do pensamento político do século XVII que a noção da não resistência à autoridade” (FIGGIS, John Neville. *El derecho divino de los reyes*. Tradução: Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 172).
- ³ “Ao contrário do modelo aristotélico, que procede do círculo menor para o círculo maior por meio de uma pluralidade de graus intermediários, o modelo jusnaturalista é - como dissemos - dicotômico: ou o estado de natureza, ou a sociedade civil. O que significa: ou tantos soberanos quantos são os indivíduos, ou um único soberano, feito de todos os indivíduos unidos em um só corpo” (BOBBIO. “El modelo iusnaturalista”. In: BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 136).

- ⁴ Vejamos o argumento de Bobbio na comparação que ele faz entre Rousseau e Spinoza: “todos podem ver a afinidade entre o pensamento de Rousseau e de Spinoza; mas ninguém deve perder de vista, enquanto Spinoza fala hobbesianamente em ‘poder comum’, Rousseau fala de ‘eu comum’. Spinoza põe o acento no resultado do pacto, em seu aspecto objetivo. Rousseau o faz no novo sujeito que dele deriva, em seu aspecto subjetivo” (BOBBIO. “El modelo iusnaturalista”. In: BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 101-102).
- ⁵ No *Leviatã*, Hobbes argumenta complementarmente: “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro & Maria Beatriz Nizza. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 75). A natureza da belicosidade, segundo Hobbes, estaria na disposição para o conflito: “a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz” (Idem, p. 76).
- ⁶ “A filosofia política tradicional postula que o homem é por natureza um animal político e social. Rejeitando esse postulado, Hobbes retoma em suma a tradição epicuriana. Ele admite que o homem é, por natureza, originalmente, um animal apolítico e mesmo associal e, aceitando as premissas dessa doutrina, ele admite que o bem é essencialmente idêntico ao agradável. Mas ele utiliza essa concepção apolítica em um desejo político. Ele lhe dá uma significação política: ele tenta insuflar à tradição hedonista o espírito do idealismo” (STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire*. Paris: Flammarion, 1986, p. 155).
- ⁷ “Todo homem é desejoso do que é bom para ele e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai” (HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 35).
- ⁸ “Na concepção de Locke, a transferência dos direitos é parcialíssima. O que falta ao estado de natureza para ser um estado perfeito é, sobretudo, a presença de um juiz imparcial, ou seja, de uma pessoa que possa julgar sobre a razão e o erro sem ser parte envolvida. Ingressando no estado civil, os indivíduos renunciam substancialmente a um único direito, ao direito de fazer justiça por si mesmos, e conservam todos os outros, *in primis* o direito de propriedade, que já nasce perfeito no estado de natureza, pois não depende do reconhecimento de outros mas unicamente de um ato pessoal e natural, como é o caso do trabalho” (BOBBIO. “El modelo iusnaturalista”. In: BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 106-107).
- ⁹ Denise Leduc-Fayette lembra o papel dos mitos, do recurso aos guias e modelos, apresentado na obra de Rousseau. Esses servem para ele romper com o espírito negativo, e vislumbrar a retomada da unidade, da transparência, e, enfim, apostar no nascimento do novo homem: “se Rousseau é fascinado por esse passado modelo, não é somente em função disso que Georges Bastide nomeia de sua ‘tentação súbita de voltar atrás’, mas também pelo efeito de uma aspiração positiva a uma metamorfose do velho homem” (LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l’antiquité*. Paris: Vrin, 1974. p. 160-161).

Recebido em 25/02/2008.

Aprovado para publicação em 14/07/2008.