

Soberania, lei, vontade geral e autoridade legítima segundo *Do contrato social* de Jean-Jacques Rousseau

Raquel Kritsch *

Resumo: O objetivo deste artigo é introduzir o leitor no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau, com base nas reflexões do autor em *Do contrato social*. Partindo-se da distinção entre poder e autoridade, procura-se mostrar o fundamento da legitimidade e a construção do contrato social ideal. Para o filósofo genebrino, a soberania, entendida como a vontade geral em ação, constitui o fundamento mais adequado às repúblicas, regidas por leis emanadas da vontade geral, as únicas capazes de expressar os interesses gerais de um “eu comum” que não se confunde nem com a maioria nem com os particulares. Depois de apresentadas as características centrais do poder soberano, discute-se o papel do governo e da religião civil na vida politicamente organizada sob um Estado republicano.

Palavras-chave: Rousseau; teoria política clássica; história do pensamento político; teoria do Estado.



* **RAQUEL KRITSCH** é Professora de Ciência Política junto ao Departamento e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Este trabalho vincula-se ao projeto de pesquisa intitulado “Direitos humanos universais e Estados nacionais: fundamentos históricos e problemas teóricos II”, financiado pelo CNPq e apoiado pela UEL, e desenvolvido junto ao Grupo “Estudos em Teoria Política” (GETEPOL–CNPq), do qual é coordenadora.

2. Poder e autoridade: o consentimento como fundamento do direito legítimo

O ponto de partida da investigação é dado pelas condições presentes da sociedade: servidão e desigualdade entre os homens. O problema de Rousseau (1973: 31) é determinar o que pode tornar legítima uma relação de dominação. A primeira hipótese é a mais simples: pode uma relação de obediência legítima ser fundada na força? A resposta é negativa. A questão consiste em saber se é possível falar em *direito da força*. Mas, se a força não pode fundar um motivo de obediência diferente dela própria, ou do temor por ela despertado, a palavra *direito* nada lhe acrescenta. A relação fundada apenas na força é, portanto, essencialmente instável, e pode ser invertida pelo simples fato de a força mudar de lado.

O que Rousseau está mostrando, aqui, embora com outras palavras, é que a noção de legitimidade só pode ser estabelecida quando se distingue poder de autoridade legítima, uma diferenciação que seria longamente debatida por Max Weber no início do século XX. O poder, lugar da força por excelência, não é toda a condição de legitimidade da dominação, está dizendo Rousseau. O mero recurso à noção de força, portanto, não nos permite entender a ordem social como legítima. Assim, é só a partir desta separação conceitual entre poder (um dado físico) e autoridade (um dado moral) que ganha sentido a idéia de obrigação (o dever de obedecer) e a palavra direito passa a ter uma função.

Como esse direito não pode ser pensado como natural — pois, segundo Rousseau, na natureza, nada indica o direito de domínio de uma pessoa sobre

outra — nem reduzido ao mero exercício da força, resta concebê-lo como produto de uma *convenção*. Mas é preciso determinar as condições e o alcance dessa convenção. Ora, o tema do pacto já havia sido explorado por outros autores e o primeiro passo, portanto, deve ser, agora, uma crítica de suas teorias.

Rousseau toma como ponto de partida a teoria de Grotius. Segundo este, assim como um particular pode alienar sua liberdade, um povo pode tornar-se súdito de um rei. A crítica de Rousseau consiste em mostrar que uma convenção desse tipo não tem sentido, isto é, não pode produzir obrigações: não se pode falar de dever quando alguém aliena inteiramente sua liberdade, pois quem perde o poder de decidir sobre si não pode ser sujeito de uma obrigação. Portanto, não é por esse caminho que se pode fundar um direito político (que seria semelhante ao do senhor sobre o escravo), dado que este último não tem deveres (cf. 1973: 36-7).



Convenção, em Rousseau, como em Hobbes, significa interrupção do estado de guerra. Entretanto, a consequência extraída daí difere das de Hobbes e Locke. A guerra, para Rousseau (1973: 34-5), deve ser entendida como algo mais do que conflitos passageiros entre indivíduos. A rigor, a guerra só é pensável em duas circunstâncias. Entre indivíduos, pode ocorrer somente a partir da criação da propriedade e fora de uma sociedade política em operação normal. Instituída a vida social, a guerra só pode existir como um relação entre coisas, isto é, entre Estados, que permanecem numa relação natural, não regulada por um poder comum. Este é o ponto que Rousseau invoca nesta parte do

Contrato. A guerra, portanto, não pode fundar nenhuma relação de domínio sobre indivíduos.

Não resta, portanto, senão buscar o fundamento do domínio numa convenção. Mas a questão, aqui, é diferente daquela discutida no *Discurso sobre a desigualdade*. A função do pacto, agora, não é simplesmente explicar como foi possível, numa situação de conflito entre proprietários e não-proprietários, estabelecer o domínio legal de uns sobre outros. Rousseau pretende mais: ele quer discutir se existe uma forma possível de organização sociopolítica que, ao mesmo tempo, estabeleça a paz e preserve a liberdade, impedindo a opressão, tal como discutido e criticado no *Discurso*.

Para mostrar como os homens podem ser levados a pensar na solução do contrato, ele imagina uma situação de conflito tão dramática que a paz se transforme num interesse vital para todos. Não é preciso tomar a noção de estado de natureza ao pé da letra. A situação pré-contrato pode ser entendida como o “segundo estado de natureza”, descrito no final do *Discurso sobre a desigualdade*, ou como qualquer quadro de rápida deterioração das relações. O essencial é a proposta: vamos raciocinar como se os homens tivessem chegado a um ponto de conflito insuportável. Nessas condições, é inevitável, para Rousseau, concebê-los como mera coleção de indivíduos atomizados, pois toda ordem faliu.

Construída a situação pré-contrato, falta definir as condições do problema e as regras de solução. O problema só pode ser resolvido com elementos já dados. Assim, cada indivíduo entra apenas com a força e a liberdade de que dispõe. Esta restrição é importante por duas razões: 1) envolve um compromisso de rigor; 2) a resposta ao problema é deixada

inteiramente no âmbito da política. A solução, portanto, deve envolver a *todos*, introduzindo alguma alteração no quadro das relações dadas. Todos os participantes são pensados de fato como iguais, porque todos são igualmente sujeitos aos mesmos riscos. O problema é, portanto, enunciado da seguinte maneira: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (1973: 38).

Esses indivíduos, portanto, dado o grau de desagregação de suas relações, seja qual for a sua história, não podem ser considerados, neste momento, como um povo. É preciso que seus vínculos sejam inteiramente reconstruídos¹, e que se o faça de acordo com o enunciado do problema. Dada a situação, a saída será, portanto, a agregação das forças dos indivíduos. A primeira determinação deve ser a de (re)construírem sua unidade por meio das próprias forças. A segunda será encontrar uma forma pela qual a sua criação não seja prejudicial a ninguém. Trata-se, aqui, de uma instauração radical do direito de fazer justiça, e não de uma alienação deste, como em Locke. Em Locke, existe a alienação de um direito, fundado na lei natural, de fazer justiça

¹ Vale a pena mencionar aqui uma questão metodológica: o ambíguo individualismo de Rousseau. Embora raciocine freqüentemente a partir da categoria do indivíduo, toda a sua análise sobre a desigualdade e as sociedades injustas tende a mostrar que a condição humana atual só é explicável a partir da experiência social, que constitui, por assim dizer, uma segunda natureza. Enquanto trata do homem histórico, Rousseau não se afasta dos quadros da vida coletiva – e nessa vida, mais precisamente, na vida política, ele encontra as possibilidades de renovação do homem. (cf. Kritsch, 2011)

individualmente. Em Rousseau, a alienação é das forças e da independência natural de cada um — e não de um direito de agir em nome de uma justiça pré-contratual.

Quem são, no entanto, os contratantes? Não são só os indivíduos tomados isoladamente. Cada qual contrata com a *comunidade toda*, e não cada um com cada um: “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” (1973: 39). O aparente buraco lógico está no fato de que um dos contratantes (expresso pelo pronome “nós” e pelo substantivo “corpo”) não preexiste ao pacto. Há um acordo entre indivíduo e comunidade, mas a comunidade, como realidade, é um resultado do pacto.

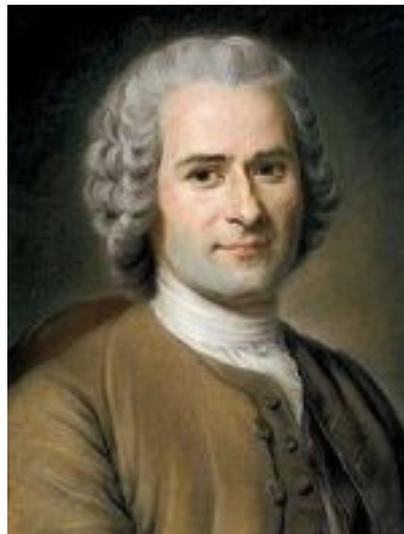
A solução para o problema consiste em pensarmos que o acordo entre o indivíduo e a comunidade — que só é criada como resultado deste ato — só tem sentido se essa comunidade for pensada como preexistente ao contrato enquanto projeto, isto é, como *representação*. O pacto envolve uma solução previamente conhecida. Por isto, o contrato só pode ser concebido como *figura de razão*, nunca como um fato concreto. Trata-se de raciocinar “como se”.

Assim, a primeira condição do pacto, para constituição da sociedade tal como indicada no enunciado do problema, é que todos os indivíduos transfiram ao corpo político, sem reservas, tudo que possam considerar como seu direito. Isto permite constituir tal igualdade

entre os homens que só o corpo político, enquanto sujeito coletivo, possa ser a fonte definidora de todas as normas e direitos. Mas este sujeito coletivo, que é um soberano, tem um conteúdo não arbitrário, uma personalidade definida, dada pela noção de *Vontade Geral*. Este soberano, ou comunidade, é parte contratante enquanto projeção não da individualidade de cada um mas do que possa constituir uma identidade coletiva (um *eu comum*).

A passagem ao estado de sociedade política é a passagem à positividade. Os direitos positivos passam a valer com exclusividade, pois o pacto implica a renúncia a todos os direitos anteriores. Os direitos e normas postos pela sociedade são radicalmente novos, pois resultam da manifestação de um novo sujeito: o soberano (ou vontade geral), que expressa aquilo em que as várias vontades podem constituir uma identidade coletiva, um “eu comum”. Com isso, os homens passam a desempenhar, na vida política, papéis múltiplos.

“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 por 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.” (1973: 39-40).



3. Soberania, lei, vontade geral e interesse comum: vínculos indissolúveis

Embora o soberano (a vontade geral em ação) seja contratante, suas relações com os súditos são assimétricas. Enquanto súditos, os homens estão sujeitos à lei, mas não enquanto constituintes do soberano: este não só produz como também pode revogar as normas. Além disso, o soberano não tem de oferecer nenhuma garantia aos súditos. Mas isto só pode ser assim porque ele é a manifestação da vontade racional de um coletivo de estabelecer uma ordem estável. Por este simples fato, ele não pode prejudicar os seus membros individualmente.

Se entendermos a soberania como a vontade geral em ação — que é diferente da vontade da maioria ou mesmo da soma de todas as vontades particulares —, então o soberano não pode prejudicar os membros do corpo político, já que eles são os membros do seu próprio corpo. Em contrapartida, os súditos, enquanto indivíduos, podem agir de acordo com interesses privados e opostos ao interesse da comunidade política. É necessário, portanto, que haja uma garantia do público contra os particulares.

Logo, o contrato só não será um “formulário vazio” se incluir uma cláusula de imposição, até por meio da violência, da vontade geral aos particulares. Esta é a sua condição de eficácia. Portanto, a possibilidade de ser livre, que só existe na vida política, está vinculada à possibilidade da repressão, isto é, da violência legítima. É isto que dá sentido à noção de que o corpo político pode forçar os homens a ser livres. Tal corpo político pode, inclusive, conviver com a transgressão, mas não pode permitir que ela se generalize. É este o sentido essencial da

repressão. Isto porque a generalização dos comportamentos anti-sociais levaria à ruína da sociedade e, portanto, ao aniquilamento das possibilidades de uma vida governada pela moral e pela razão.

O ingresso na vida civil constitui para Rousseau (1973: 42) a passagem a uma forma de vida *notável*. O estado civil é a possibilidade de uma vida racional, contraposta àquela governada pelos instintos e apetites. Mas o que consolida a vida civil, tornando-a estável e duradoura, é o conjunto das condições definidoras do contrato. A vida civil corresponde, portanto, ao estado de plena racionalidade, em que os impulsos da individualidade são postos sob controle. Esta é a condição da liberdade: a sujeição dos indivíduos e de seus interesses a um poder comum, que equilibra suas relações e elimina as dependências pessoais.

Mas a racionalidade do Estado não se confunde com a do indivíduo: enquanto este se deixa governar por interesses particulares, aquele só reconhece o que é de interesse comum. Esta racionalidade superior cria um mundo novo — governado agora pela moral e pela razão, no qual os instintos e apetites foram transformados em deveres e direitos, garantindo assim tanto a liberdade civil quanto a liberdade moral — e redefine todas as condições de coexistência entre os seres humanos. Isto inclui a criação do direito de propriedade, inexistente fora do âmbito da lei positiva. Fora da vida política só há posse instável e não legítima. A conversão desta em propriedade é, para Rousseau, como em Hobbes, um ato de soberania e transforma o proprietário em depositário do bem público (cf. 1973: 44).

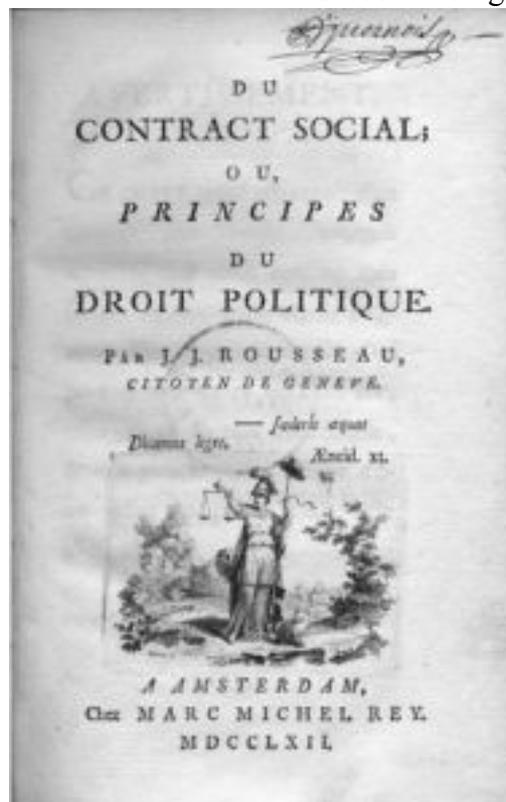
No Livro II, Rousseau (1973: 50) vai afirmar que a soberania é inalienável: só

pode pertencer ao corpo político organizado, limitado territorialmente. É, além disso, indivisível, por ser portadora da vontade geral. A eventual divisão de funções da magistratura não deve confundir-se com a divisão da soberania. A vontade geral corresponde aos interesses que são objetivamente comuns. Exclui-se, portanto, a formação de corpos intermediários e facções que possam operar como entidades políticas, pois tenderiam sempre a expressar interesses particulares. O todo só pode ser constituído plenamente a partir de uma perfeita atomização dos cidadãos. É na vontade deles que se encontram os elementos comuns constitutivos da vontade geral. Esta aparece quando cada um delibera isoladamente, e as diferenças entre os indivíduos se anulam.

Além disso, a vontade geral nunca erra e deve ser a fonte básica das normas de convivência. Isso não quer dizer que todas as questões devam tornar-se públicas. Sobra ao indivíduo tudo aquilo que não importa aos destinos da comunidade. Mas essa divisão só pode ser legitimamente determinada pela vontade geral, isto é, pelo soberano. É este, portanto, que determina os limites da soberania. Tais limites correspondem àqueles fixados pelas convenções gerais. Embora o direito à vida seja inalienável, Rousseau (1973: 57-8) admite que, se o Estado precisar das vidas dos súditos, a elas tem direito, mas apenas em condições

determinadas. Em última instância, porém, a noção de direito político, em Rousseau, engolfa toda a noção de direito natural. No caso da vida, não há propriamente uma reserva de direito pelo indivíduo. Simplesmente, a vida não pode ser objeto de contrato, porque não há contrapartida possível. Mas o direito de impor a lei e de velar pela conservação do corpo político dá ao soberano, em última análise, o poder legítimo de dispor da vida dos súditos.

O soberano age por meio da lei, a qual constitui o princípio que confere movimento ao corpo político. Nem toda norma é lei: esta só pode referir-se a objetos gerais, tomando os súditos como um corpo e as ações como abstratas, isto é, como classes de ações. Assim, há uma condição formal para que uma norma possa ser entendida como lei. Mesmo o privilégio pode ser estabelecido legalmente, desde que seja descrito genericamente e não se destine a indivíduos identificáveis. É o caso, por exemplo, das honras públicas. Assim, todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, escreve Rousseau (1973: 61), deve ser chamado *república*, dado que apenas nesse caso governa a coisa e o interesse público. Por esta razão, todo governo legítimo é republicano, assevera Rousseau atestando sua filiação clássica.



As leis, sendo atos da vontade geral, só podem ser feitas pelo povo, que é o detentor do poder legislativo. Em Rousseau, não há transferência desse poder às instituições de governo. O povo, no entanto, embora detentor do poder legislativo e de uma vontade (geral) sempre reta, nem sempre tem a nítida percepção de seus reais interesses. Há, portanto, espaço para uma figura que, sem ter o poder de legislar, pode ajudar o povo a encontrar o caminho da legislação. Trata-se de uma espécie de parteiro da vontade geral. A essa figura Rousseau (1973: 63) dá o nome de *legislador*. Ele deve ser capaz de entender o povo, sua história, seus costumes e suas possibilidades de organização política. A marca principal do legislador deve ser a capacidade de discernir a forma de vida política mais adequada às condições de cada povo. Trata-se de uma tarefa que o próprio Rousseau se dispõe, de alguma forma, a realizar, quando escreve, sob encomenda, as *Considerações sobre o governo da Polônia*.

A partir daí, Rousseau envereda pela discussão das condições de viabilidade de um Estado e da vida política. É preciso pensar em características tais como o tamanho do território, sua localização, população, capacidade de prover-se de alimentos, etc. De tudo isto depende sua capacidade de auto-sustentação. Além disso, os vínculos entre os cidadãos serão tanto mais fortes quanto maior seja a identificação entre eles. As relações dos cidadãos com as leis se tornam mais difíceis, de acordo com este raciocínio, quando crescem as dimensões do Estado.

Quanto às relações entre os Estados, estão circunscritas à condição de natureza, como ocorre entre os indivíduos fora de qualquer sociedade.

Rousseau não vê, no entanto, a possibilidade de uma sociedade geral do gênero humano. O ponto máximo de socialização que os homens podem atingir é a cidadania de base territorial e nacional. Não há, em sua concepção política, trânsito entre cidadania e cosmopolitismo, exceto para algumas “grandes almas”.

4. Da administração do governo e da religião civil como fundamento da nação

Todo o Livro III é dedicado ao exame das características necessárias ao governo em diferentes condições sociais e naturais. Para Rousseau (1973: 80), o governo não se confunde nem com o soberano nem com o Estado. O governo é um corpo executivo, não participa do contrato e deve funcionar como uma correia de transmissão entre os súditos e o soberano. O papel do governo, como em Locke, é fiduciário². Cada cidadão participa da função legislativa do soberano na proporção de um para o número total da população. A força do governo terá, portanto, de se ajustar a essa relação, pois, quanto maior a desproporção entre as vontades particulares e a geral e entre os costumes e as leis, maior terá de ser o peso do governo para manter o corpo político unido e submisso à ordem. Há, portanto, o risco de cada cidadão ter de suportar um governo mais pesado, tanto mais pesado quanto maior a distância entre cada indivíduo e a totalidade do Estado.

O governo é sobretudo um problema de equilíbrio, pois não deve colocar-se abaixo das forças particulares nem tomar para si a força do Estado. Quando

² Para Rousseau, o poder de governar é, como em Locke, atribuído pelo povo em confiança: o povo jamais deixa de ser a sede última e perpétua da soberania. Para um aprofundamento deste tema em John Locke, cf. Kritsch, 2010.

isso acontece, as conseqüências da ruptura do equilíbrio tendem a ser, de um lado, o despotismo e, de outro lado, a anarquia. Como a função do governo é mediar entre o geral e o particular, extrai-se daí o princípio das diferentes formas de governo. De modo geral, tende a haver uma relação entre o tamanho do Estado e o tipo de governo mais adequado. Em Estados muito grandes, só a monarquia pode funcionar. Nos intermediários, a aristocracia é mais eficiente. Aos pequenos convém a democracia.

Mas nem só o tamanho do Estado determina a melhor forma de governo. Outras condições também podem pesar: clima, fertilidade do solo, tipo de trabalho exigido pela terra, natureza das produções, etc. A forma de governo a ser adotada deverá ser avaliada, portanto, segundo as condições de cada povo, escreve Rousseau (1973: 104) repetindo Montesquieu. O nexó entre as condições de existência de cada povo e o tipo de governo, porém, não é estável, pois os governos tendem naturalmente a degenerar, tentando tomar o lugar e a força do soberano.

E o governo degenera de dois modos: quando se contrai ou quando o Estado se dissolve. “O governo se contrai quando passa do grande para o pequeno número, isto é, da democracia para a aristocracia e da aristocracia para a realeza” (1973: 105). Já a dissolução do Estado pode dar-se de dois modos: 1) quando o príncipe usurpa o poder soberano, não administrando mais o Estado de acordo com as leis; 2) quando os membros do governo usurpam isoladamente o poder, que não devem exercer senão enquanto corpo. Neste segundo caso, o Estado, tão dividido quanto o governo, perece. Rousseau (1973: 107) acrescenta: “ou muda de forma”, sem explicar, porém, o que

significa o Estado (e não o governo) mudar de forma. Rousseau volta a frisar, então, que a instituição do governo jamais configura um contrato, nem pode obrigar o soberano, que, por sua natureza, não tem superiores nem reconhece interesses particulares.

No Livro IV, Rousseau discute, de modo muito menos sistemático e organizado do que nos livros anteriores, questões como o sufrágio, as eleições, os comícios romanos, o tribunato, a ditadura (meios excepcionais aos quais se pode recorrer quando a integridade do Estado está ameaçada) e a censura (correspondente, para a opinião pública, ao que para a vontade geral é a lei). Entretanto, merece especial atenção o capítulo 8, que trata da religião civil. É nele que Rousseau contrasta a moralidade cristã ou teológica com as necessidades do Estado, mostrando as dificuldades de conciliar religião e Estado: esta conciliação se dá por meio da religião civil.

Rousseau discute a relação entre religião e Estado a partir de duas perspectivas: 1) a religião como expressão do Estado; 2) a religião como poder paralelo ao do Estado. Historicamente, a primeira perspectiva remete à antigüidade, a segunda, aos tempos do Cristianismo. Rousseau (1973: 144-5) começa debatendo o que era a unidade política na antigüidade, explicada pelo fato de que os homens não podiam ter reis que não fossem deuses e, portanto, governos necessariamente teocráticos. Para isto, era preciso ter perdido a noção de igualdade (originária, própria ao homem selvagem). A aceitação deste fato, para ele, deve ter advindo do fato de que aqueles que deveriam ser considerados como iguais acabaram sendo vistos como superiores. Esta é uma forma de explicar como podem ter surgido, na

antigüidade, tantos deuses e nações teocráticas.

O genebrino associa então a formação da idéia de divindade à formação da idéia de poder político ou de governo. É uma forma de naturalizar a religião, mas também de torná-la inteligível a partir da experiência política. Se, nestas sociedades, os deuses aparecem como identidades ligadas à nação e não se distinguem os deuses de suas leis, a guerra política é também uma guerra religiosa. Se é possível admitir a coexistência de deuses, como de diferentes povos, isto não ocorre, no entanto, no interior da mesma sociedade, a menos que os dominadores decidam deixar os dominados com seus deuses, como fizeram os romanos em suas colônias. Isto caracteriza a unidade da religião como uma face da unidade do Estado.

A antigüidade fornecia a Rousseau um modelo de integração política e de unidade de poder. Esse modelo teria sido rompido com o aparecimento do cristianismo. Surge aí, historia Rousseau (1973: 145), a divisão das lealdades, com os homens assumindo de modo simultâneo os papéis de fiéis e de súditos. Mais do que a divisão da lealdade em duas esferas, a religiosa e a política, freqüentemente opostas e inconciliáveis, passamos a ter, com o crescimento do cristianismo, a institucionalização da religião cristã também como uma força política, em torno de um Estado que estendia cada vez mais suas pretensões ao domínio de outros Estados.

A própria Igreja acabaria cindindo-se entre as opções de ser um poder apenas espiritual ou também temporal. A Igreja não só permaneceria com os dois papéis, mas, além disso, assumiria o status de poder concorrente com o temporal em todos os Estados cristãos.

Isto teria provocado um enorme conflito de jurisdição que tornou impossível toda boa administração (*politia*) nesses Estados. Ora, um Estado só pode ser saudável se nele houver apenas uma fonte legisladora, declara Rousseau seguindo Hobbes, seja quem for o soberano civil.

Rousseau considera aqui três formas de relação entre religião e Estado: a religião do homem, a do cidadão e a do padre. A primeira é a religião da interioridade. Tem de ser pensada sem altares, isto é, de forma não institucionalizada, sem templos, altares ou ritos, tal como a religião pura e simples do Evangelho. A segunda religião, inscrita num único país, dá ao cidadão seus deuses, dogmas, ritos e tudo o mais que esteja prescrito pela lei positiva, levando os deveres e os direitos do homem até onde vão os seus altares (suas fronteiras). Tem o inconveniente de gerar o risco da intolerância e o permanente conflito entre as pátrias. A religião do padre dá ao homem “duas legislações, dois chefes, duas pátrias e o impede de poder, ao mesmo tempo, ser devoto e cidadão” (1973: 147).

Os males da religião do padre são mais evidentes e são os mesmos discutidos por Thomas Hobbes. Rousseau prefere se debruçar mais longamente sobre a religião do homem, também apontada por ele como fonte de enfraquecimento da ação política: há certa incompatibilidade entre a idéia de cidadania e os mandamentos de uma religião que prega a irmandade universal. “Uma sociedade de verdadeiros cristãos não mais seria uma sociedade de homens” (1973: 148). Bons cristãos, enquanto bons cristãos, não seriam sequer capazes de preservar a liberdade, pois, se houvesse entre eles, homens ambiciosos ou perversos, não

seriam capazes de reagir. Os perversos ou ambiciosos engoliriam os outros, “pois a caridade cristã não permite tão facilmente pensar mal do próximo” (idem), explica ele seguindo Maquiavel. Bons cristãos seriam, portanto, vítimas fáceis da tirania.

Esta religião não forma cidadãos porque não reconhece os direitos da política, está sustentando o genebrino. Há, aqui, um contraste entre as exigências da ação política, que envolve, eventualmente, a prática da violência, e os mandamentos de uma religião que valoriza apenas a perfeição espiritual. Não é apenas a unidade do Estado que está em questão quando se trata da relação entre religião e política. São também as necessidades da ação política, que tem leis próprias, sentido próprio e legitimidade própria.

Rousseau volta então a discutir as questões de direito: quem determina os limites do pacto é o soberano. Fora dos limites dos deveres em relação aos outros (isto é, dos limites da comunidade política), qualquer um pode ter as opiniões que quiser. Dentro dos limites do interesse público, contudo, só pode haver uma fonte de normas e, portanto, um poder definidor das condições da moralidade. Há, assim, espaço para uma religião, mas de um tipo compatível com a unidade do Estado. A ela corresponde uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano fixa como sentimentos de sociabilidade.

Sem essa profissão de fé, que Rousseau (1973: 149) chama *religião civil*, é impossível ser um bom cidadão ou um súdito fiel. Ela implica o amor às leis, à justiça e à pátria. Então, torna-se impossível o antagonismo entre a sabedoria política das leis e a exigência ética da consciência, pois toda a arte do legislador consiste justamente em “colocar a lei social no fundo dos

corações”. A partir daí, os homens são aquilo que querem parecer, parecem aquilo que são e a sua felicidade é a da República. Nada mais perigoso, em épocas de extremismos, do que tal “profissão de fé”:

“Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar (...) como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que nele não acreditarem, podem bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever. Se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes — mentiu às leis” (1973:149-50).

Referências

- CASSIRER, Ernst. A questão de Jean-Jacques Rousseau. In: QUIRINO, C. G. e SOUZA, M. T. S. R. (orgs.). *O pensamento político clássico*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980, p.379-417.
- DELLA VOLPE, G. *Rousseau e Marx – a liberdade igualitária*. Lisboa: Edições 70, 1982 (esp. cap. 2, p. 39-54).
- DERATHÉ, Robert. Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo. São Paulo: Baccarolla-Discursos Editorial, 2009 (esp. cap. 3).
- FORTES, Luis Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique – les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 2001.
- KRITSCH, Raquel. Liberdade, propriedade, Estado e governo: elementos da teoria política

de John Locke no 'Segundo Tratado sobre o Governo'. *Espaço Acadêmico*, vol. 10, nº 115, 2010, p. 73-85. (<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11871/6375>).

_____. Natureza, razão e sociedade no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade* de Jean-Jacques Rousseau. *Espaço Acadêmico*, vol. 10, nº 118, 2011, p. 78-91. (<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/12649/6705>).

LASKI, Harold. *O liberalismo europeu*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.

MACHADO, L. G. *Homem e sociedade na teoria de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: EDUSP, 1968.

MASTERS, Roger D. e KELLY, Christopher (orgs.). *The Collected Writings of Rousseau*. Vol.3. Hanover: The University Press of New England, 1990.

POLIN, Raymond. *La politique de la solitude. Essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Sirey, 1971.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considerações sobre o governo da Polônia*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Do contrato social*. Coleção 'Os Pensadores'. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Du contrat social ou principe du droit politique*; e *Fragments politiques*. Ouvres complètes. T. III. Paris: Pléiade, 1964.

_____. *Fragments politiques*. T. III. Paris: Pléiade, 1964.

STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. SP: Cia. das Letras, 1991.

Referências Bibliográficas Adicionais (para aprofundamento dos temas tratados):

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude. Idéias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010; BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: Editora da UnB, 1980; BORÓN, Atilio A. (org.) *A Filosofia Política Moderna - De*

Hobbes a Marx. São Paulo: FFLCH, 2006; CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000; CERRONI, Umberto. *Introducción al Pensamiento Político*. México: Siglo XXI, 1986; CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1990; CHEVALLIER, J.J. *História do pensamento político*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982; D'ADDIO, Mario. *Storia delle dottrine politiche*. Vol. I e II. Genova: ECIG, 1993; D'ENTREVES, Alessandro Passerin. *Derecho Natural*. Madrid: Aguilar, 1972; D'ENTREVES, A. P. *La dottrina dello Stato*. Turim: G. Giappichelli Ed., 1967; D'ENTREVES, A. P. *Saggi di storia del pensiero politico*. Milano: FrancoAngeli, 1992; HABERMAS, Jürgen. *Teoria y Práxis*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987; HELD, David. *Modelos de democracia*. Belo Horizonte: Paidéia, 1987; KRANTZ, Frederick (org.). *A Outra História – Ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990; LASKI, H. *Political thought in England: Locke to Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 1950; MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo – Dez Lições*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990; MERQUIOR, José Guilherme Merquior. *Rousseau e Weber – Dois ensaios sobre a teoria da legitimidade*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1980; MONDOLFO, Rodolfo. *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires: Eudeba, 1962; PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992; RILEY, Patrick. (ed.). *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: CUP, 2001; STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993; STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001; TALMON, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Peregrine Books, 1986; WEFFORT, Francisco. (org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. São Paulo: Ática, 2001; WOLIN, Sheldon Wolin. *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston-Toronto: Little, Brown and Company, 1960; WOOD, Ellen M. *Democracia contra capitalismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.