

Introdução²

O conceito de soberania possui importância preponderante no sistema rousseauiano. Todavia, numa primeira leitura de suas obras, em especial o Contrato Social, tal importância pode passar despercebida devido aos poucos capítulos dessa obra dedicados ao tema. Os dois primeiros capítulos do Livro II do Contrato Social tratam da inalienabilidade e indivisibilidade da soberania, respectivamente. Nos capítulos subsequentes (III e IV), Rousseau realiza algumas considerações acerca da vontade geral, bem como sobre os limites do poder soberano. Somente no Livro IV, Rousseau dedica mais um capítulo para tratar da vontade geral. Por causa disso, então, corre-se o risco de relegar a soberania a um plano secundário no pensamento político rousseauiano.

O presente texto pretende ressaltar a importância do conceito de soberania na filosofia de Rousseau, destacando a relação desse conceito com o sistema rousseauiano em sua totalidade, de modo a considerar a soberania como o ponto culminante do projeto político do filósofo genebrino.

Do conceito de soberania



O conceito de soberania é o momento, por excelência, do estabelecimento das diretrizes e da realização mesma do projeto empreendido por Rousseau. Todavia, antes de discutir o conceito de soberania propriamente dito, é importante reconstruir o percurso teórico realizado por Rousseau, percurso este que culmina no referido conceito. Rousseau apresenta como ponto de partida, e por que não dizer ponto de chegada, o conceito de estado de natureza. Ponto de partida, pois, mais do que um pressuposto puramente hipotético, o estado de natureza em Rousseau apresenta-se como um discurso genealógico, onde ele investiga desde a origem pré-histórica e pré-social do ser humano para aí estabelecer suas características fundamentais, analisar suas transformações ao longo do tempo e reconfigurá-las no âmbito da sociedade civil. Ponto de chegada porque, de alguma forma, Rousseau pretende resgatar no ser humano vivendo em sociedade características do ser humano natural, as quais ele considera indispensáveis e que se perderam no momento em que um modelo de sociedade injusta tomou forma.

No puro estado de natureza, tal como o concebe Rousseau, o ser humano vive isolado, não havendo qualquer tipo de associação. Vivendo isolado, os seres humanos gozam de perfeita liberdade e são iguais, enquanto dotados pela natureza das mesmas faculdades e de vontade livre. Para Rousseau, o ser humano no estado de natureza não possui as noções de bem ou mal. Há, portanto, uma indiferença moral. Estas são noções adquiridas com o processo de civilização. Sendo pré-moral, o humano no estado de natureza é também pré-racional. Rousseau apresenta “dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (Rousseau, 1978a, p. 230). Estes princípios são, de acordo com Rousseau, o *amor* de si e a *piedade*. Não há, portanto, no estado de natureza, como queriam os teóricos do direito natural e Locke, um império da *recta ratio*. A concepção de tal império é, segundo Rousseau, mais um equívoco daqueles que o antecederam.

Outra característica do ser humano no estado de natureza apresentada por Rousseau é a *perfectibilidade*, a qual, segundo ele, seus antecessores não souberam antever. A *perfectibilidade* é a capacidade que o ser humano possui de progredir enquanto tal. É uma faculdade natural, o que significa que a natureza dotou o ser humano da capacidade de afastar-se dela. Uma vez afastado da natureza, a ela não pode retornar. Dotado, portanto, da capacidade de abandonar o estado de natureza, o ser humano foi, aos poucos, se afastando dele. De acordo com Rousseau, o período em que se dá o afastamento do estado de natureza é longo e lento. Contudo, já não é o puro estado de natureza e, tampouco, a sociedade civil. “Entre o momento de concluir o pacto e o puro estado de natureza, se encontra um período intermediário onde os humanos perdem pouco a pouco a estupidéz dos brutos” (Derathé, 1979, p. 166).

Aparece, no modo como Rousseau apresenta seu *Discurso sobre a Desigualdade*, um caráter “evolutivo” do gênero humano ao longo do tempo. No entanto, não são mudanças estanques, onde se passaria de um estado para outro subitamente. Assim sendo, Rousseau elenca uma série de transformações e acontecimentos que se sucedem até o momento em que a sociedade civil é criada. Rousseau identifica o surgimento da sociedade civil com o advento da idéia de propriedade. Segundo ele,

o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: defendei-vos de ouvir esse impostor [...] (Rousseau, 1978a, p. 259).

Note-se que a sociedade que culmina com a noção de propriedade assume, para Rousseau, um caráter pessimista, na qual proliferam todas as espécies de males e desgraças. Rousseau apresenta a criação da sociedade degradada como principal consequência do desenvolvimento da idéia de propriedade no espírito humano. Idéia essa que foi se desenvolvendo aos poucos, à medida que foi se dando o afastamento do estado de natureza.

Foram, particularmente, catástrofes naturais que impulsionaram os seres humanos a viverem juntos e, assim, adquirirem as condições necessárias para a formação da sociedade. O ser humano nascente, segundo Rousseau, se preocupava apenas em viver e aproveitar o que a natureza lhe oferecia. Contudo, aos poucos, alguns obstáculos e perigos foram surgindo, exigindo que ele exercitasse o corpo, tornando-se mais ágil. “À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria” (Rousseau, 1978a, p. 260). Essas mudanças possibilitaram ao ser humano fazer relações entre as coisas e os acontecimentos, a olhar para si, donde surgem os primeiros movimentos de orgulho. Rousseau aponta aí um primeiro esboço de sociedade, formado segundo ele pelo interesse em vencer obstáculos presentes, mas que não gera nenhum vínculo ou comprometimento mais forte. Tão logo se extinguem as necessidades, desfaz-se a associação.

Esses foram, segundo Rousseau, os primeiros progressos alcançados pela humanidade. Após apresentá-los, Rousseau apresenta ainda outros progressos que decorrerão deles. Dentre estes, destacam-se a origem dos primeiros vestígios de linguagem, bem como um primeiro esboço da propriedade, gerado pela mudança no modo de habitação. Quando os seres humanos começam a se comparar, nascem o amor próprio e os primeiros vestígios de civilização, a saber, “os primeiros deveres de civilidade” (Rousseau, 1978a, p. 263). O desejo de se destacar uns dos outros, a ambição, o orgulho e o desejo de bens que não são necessários para a sobrevivência levaram à exacerbação do amor próprio. Introduziu-se aí a noção de propriedade. A luta pela propriedade de maior número de bens é levada a cabo apenas para distinguir-se uns dos outros. Chega-se aqui, então, ao ponto culminante da sociedade civil, o qual Rousseau já havia referido no início da segunda parte de seu *Discurso sobre a Desigualdade*.

A situação na qual o ser humano se vê colocado a partir desses acontecimentos é algo absolutamente novo. Trata-se de uma revolução não apenas na maneira de viver, mas na configuração mesma do ser humano, que, a partir dessas mudanças no modo de vida, desenvolverá capacidades até então supérfluas que, desse momento em diante, tornar-se-ão indispensáveis.

A caracterização feita por Rousseau desse estado intermediário entre o puro estado de natureza e a sociedade civil leva a crer, em um primeiro momento, que a criação dessa última é uma obra do acaso, a julgar pela série de eventos naturais que teriam ocasionado a aproximação de seres que, por natureza, eram independentes uns dos outros. Derathé considera problemática essa caracterização feita por

Rousseau. Para ele, a explicação apresentada por Rousseau da passagem da vida instintiva para a vida racional é o ponto mais frágil do sistema rousseauiano.

Rousseau concebe um ser humano que, vivendo em seu estado natural, não necessita do “comércio” com seus semelhantes. Então, para ele, não existe uma necessidade natural ao ser humano da vida em sociedade. Contudo, Rousseau afirma existir no ser humano natural faculdades adormecidas, as quais são potencialidades que se realizarão no processo de afastamento daquele estado natural. Ao se analisar a obra rousseauiana, constata-se outras questões que permitem perceber a sociabilidade humana como obra de algo mais que o simples acaso. O tema da sociabilidade natural é bastante anterior a Rousseau. Quando ele trata desse problema, está discutindo com os autores anteriores a ele, partidários da idéia de que o ser humano é sociável por natureza. A sociabilidade, na concepção rousseauiana, é uma daquelas capacidades potenciais que permitem ao ser humano abandonar seu estado natural para tornar-se um ser melhor. Trata-se de um ser moral que não mais será guiado pelos impulsos, mas pela razão e a justiça.

Rousseau fala também de “outros sentimentos inatos”, os quais, transcendendo as necessidades físicas, teriam impulsionado os seres humanos a viverem em sociedade. São sentimentos que levam os seres humanos a perceberem sua fragilidade e contingência.

A fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; [...] nos apegamos a nossos semelhantes menos pelo sentimento de seus prazeres do que pelo de seus sofrimentos, pois vemos muito melhor nisso a identidade de nossas naturezas e as garantias de seu apego por nós. Nossas misérias comuns unem-nos por afeição (Rousseau, 1995, p. 286-287).

Rousseau apresenta aqui outro fundamento para a sociabilidade, a saber, a fraqueza e a miséria humanas. Ele apresenta, em outras palavras, como fundamento da sociabilidade, a sensibilidade, que, por seu turno, é anterior à razão e se manifesta pelos sentimentos da piedade e do amor de si. A piedade, tal como Rousseau a apresenta, desencadeia um movimento de tomada de consciência da própria existência individual, bem como permite a consciência da existência dos outros e promove a ligação entre os indivíduos. Em torno do sentimento de piedade são estabelecidas relações positivas, das quais nascem todas as paixões amáveis e suaves. “Assim, a única forma de sociabilidade que Rousseau admite ou, sobretudo, a única que lhe parece natural, é aquela que tem seu fundamento na identidade de nossa natureza sensível” (Derathé, 1979, p. 150).

Toda a fundamentação racional, política e moral da vida em sociedade deverá estar ancorada naquilo que converge para a reconquista daquelas características mais primitivas que o ser humano, ao deixar o estado de natureza, abandonou ou perdeu. É a partir destas considerações que Rousseau vai propor um modelo de organização da vida em sociedade que garanta a plenitude da vida feliz e da perfeita liberdade, tal como o era o estado de natureza.

Nessa fundamentação do Estado legítimo e bem ordenado, o conceito de soberania se apresenta como ponto fundamental do projeto do filósofo genebrino. Todo o discurso em torno da origem convencional do contrato encontra seu ponto culminante no conceito de soberania (cf. Rousseau, 1978b, p. 43, nota 88 de LGM). E o que é, segundo Rousseau, a soberania? Não é outra coisa senão o exercício da vontade geral, sendo esta a vontade do corpo do povo e tendendo sempre ao bem comum. Do contrário, “não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito de um decreto”. (Rousseau, 1978b, p. 44). Desse modo, a soberania não pode ser alienada e, tampouco, dividida.

A sociedade, como a concebe Rousseau, é mantida pelos laços formados pelo que há de comum entre os vários interesses. Do contrário, nenhuma sociedade poderia existir. Por isso, “a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se e, [...], o

soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo” (Rousseau, 1978b, p. 43-44). Se renega a soberania, atribuindo-a a outrem, atribuindo-se desse modo senhores, desintegra-se enquanto tal e deixa de existir. “Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano, e, a partir de então, destrói-se o corpo político” (Rousseau, 1978b, p. 44).

Pelas mesmas razões, a soberania não deve ser dividida. Ao dividir-se a soberania, divide-se a vontade geral, o que, conseqüentemente, causa a sua destruição, degenerando-a em vontade particular. A soberania é exercida pela vontade geral, que é a vontade do corpo político que, por sua vez, é o soberano.

O conceito de vontade geral, por ser fundamental na construção teórica de Rousseau, é discutido incansavelmente e ponto de muita polêmica, sendo apontado como contraditório ou, no mínimo, paradoxal. As objeções mais comuns ao modelo de soberania sistematizado por Rousseau giram em torno da sua legitimidade. O Estado, aquele ao qual se deu origem a partir do pacto social legítimo, é uma pessoa moral. Para manter-se, necessita da força de todos os seus membros, pois, “assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus [...]” (Rousseau, 1978b, p. 48). Uma leitura rápida e desatenta ou até mesmo parcial desta passagem leva a concluir-se que Rousseau está firmando os primeiros alicerces do totalitarismo, atribuindo um poder absoluto ao Estado em detrimento da liberdade dos indivíduos. Talmon denomina a proposta rousseauiana, no que se refere à sistematização do Estado, democracia totalitária.

Segundo Talmon, a origem da democracia totalitária em Rousseau está na união do conceito de vontade geral com o princípio da soberania popular (cf. Talmon, 1956, p. 46). Segundo ele, quando Rousseau nega a possibilidade de divisão da soberania, ele prevê uma espécie de unanimidade que rechaça qualquer possibilidade de divergência.

Talmon afirma que a vontade geral obscurece a vontade individual, visto que todos devem pautar-se pelos desígnios da primeira. Observando por esse aspecto, a vontade geral não é a vontade dos indivíduos. Votando de acordo com a vontade geral, estes não escolhem o que desejam. A vontade geral, desse modo, é coisa totalmente estranha ao ser humano e se impõe sobre qualquer outra vontade, exercendo assim um papel tirânico. Mas, tal como a concebe Rousseau, a vontade geral não é algo diverso da vontade dos indivíduos. Ela se refere à maneira pela qual o Estado deve estar organizado, sendo o povo soberano aquele que estabelece as leis de acordo com o bem comum. Assim, abre-se espaço para a justiça e o crescimento qualitativo da liberdade. A vontade geral expressa o que há de comum nos interesses de todos os indivíduos que formam o Estado. Dessa forma, ela não pode ser algo estranho à vontade de cada um. Para que as sociedades sejam possíveis, segundo Rousseau, é necessário realmente que haja um acordo entre os vários interesses particulares. “O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir” (Rousseau, 1978b, p. 43). Não se trata, então, da anulação do indivíduo pela coletividade. O indivíduo permanece enquanto tal e, após o pacto social, além de ter a sua dignidade e seus direitos preservados e assegurados, torna-se um ser mais evoluído em relação ao seu estado natural, conhecedor da justiça e da moralidade. É a obediência à vontade geral “[...] a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição [...], é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos” (Rousseau, 1978b, p. 36).

A vontade geral, portanto, em momento algum nega o indivíduo e sua liberdade. Agindo de acordo com a vontade geral, cada indivíduo se reconhece como membro da coletividade e, enquanto cidadão, visa sempre ao interesse comum. Assim sendo, não há que se temer o abuso do poder soberano e a privação da individualidade. Todos aqueles que formam o corpo político participam da autoridade soberana, sendo desse modo cidadãos. Por outro lado, todos estão também submetidos às leis do Estado, ou seja, às convenções entre os que participam do

pacto. Há, portanto, uma igualdade de condições gerada a partir do contrato social. “A igualdade torna-se [...] a base do sistema e a verdadeira garantia dos direitos de cada um” (Derathé, 1979, p. 353). Assim todos devem estar comprometidos com a totalidade do corpo político, ao passo que, ao assumir tal comprometimento, cada um está comprometido consigo mesmo. De acordo com Machado (cf. Rousseau, 1978b, p. 49, nota 124 de LGM), no consenso da vontade geral, o egoísmo natural é transformado, no ser humano socializado, em senso de justiça. Na doutrina rousseauiana, não está prevista a anulação dos direitos individuais. Pelo contrário, Rousseau visa garanti-los, inclusive por um caminho que exige uma evolução e desenvolvimento das melhores qualidades humanas e o abandono do individualismo egoísta.

Considerações finais

Realizar um “percurso” teórico pelas idéias de Rousseau é um desafio instigador, pois trata-se de um autor que apresenta muitas nuances em seu raciocínio, fato que leva muitos a tê-lo como um pensador paradoxal.

Apesar de toda a ambigüidade que possa aparecer em seus escritos, Rousseau é bastante claro no que diz respeito aos seus objetivos, pois os mesmos perpassam toda sua obra. É possível visualizar com nitidez, em seu pensamento, os objetivos a serem alcançados. O estado de natureza é o ponto de partida. No Segundo Discurso, Rousseau apresenta de forma detalhada o ser humano vivendo no estado de natureza, bem como as causas atribuídas por ele para o abandono daquele estado e a formação da vida em sociedade. A partir daí, ele faz uma constatação que aparece explícita no início do *Contrato Social*, a saber, “o homem nasce livre e por toda parte encontra-se a ferros” (Rousseau, 1978b, p. 22).

Tal é o modelo de sociedade presenciado por Rousseau, sociedade essa que, por ser estruturada de modo injusto, tira a dignidade e a liberdade humanas. Rousseau percebe, portanto, o ser humano vivendo em sociedade inserido naquela situação miserável vislumbrada por Hobbes quando faz referência ao ser humano natural.

Nesse particular reside a importância do projeto desenvolvido por Rousseau. Note-se que ele aposta nas instituições políticas bem organizadas para reverter a referida situação indesejada em que se encontra o ser humano civilizado. Trata-se da sociedade e do Estado bem ordenados onde o poder soberano se encontra no povo. E este é, como se viu, um corpo moral e coletivo, do qual cada indivíduo, a partir do contrato social, é membro. O Estado regido pela vontade geral que é a expressão da soberania popular deve ser o responsável pela fundamentação da sociedade justa na qual o ser humano retoma suas características naturais primordiais e adquire, a partir dos comprometimentos e laços firmados pelo contrato social que torna cada indivíduo parte de uma totalidade ainda maior, um *status superior*.

O conceito de soberania popular empreendido por Rousseau busca estabelecer os parâmetros da vida boa fundamentada em novas bases. Dito de outra maneira, Rousseau percorre caminhos teóricos pouco convencionais ou, pelo menos, caminha na contramão das teorias fundamentadoras do individualismo. Um ser humano que vivia sozinho e isolado no estado de natureza torna-se, a partir do contrato com seus semelhantes, um ser comprometido com os outros. O povo concebido como corpo político chama a atenção para uma outra dimensão humana, a saber, o sentimento de pertença a um grupo ou um todo que só pode existir pelo engajamento de cada um. A dimensão da coletividade ganha lugar de destaque no projeto político rousseauiano. Todavia, ela não anula o indivíduo. Pelo contrário, cada individualidade torna-se mais forte e mais digna enquanto parte do coletivo. Dessa forma, nenhum indivíduo pode ser submetido às vontades ou arbitrariedades alheias. Não existem senhores. Cada um, submetendo-se ao corpo coletivo, submete-se a si mesmo e, desse modo, recupera a liberdade perdida. E aí se chega àquele ideal preconizado por Rousseau, o ser humano livre e feliz.

O modelo da soberania popular sistematizado por Rousseau é o ponto onde culmina seu projeto como um todo justamente por essas questões abordadas acima. A soberania popular se apresenta como possibilidade de aplicação dos princípios estabelecidos por Rousseau anteriormente a ela, bem como consequência mesma de tais princípios. Apenas a vontade geral, afirma Rousseau no início do capítulo I do Livro II do Contrato Social, pode dirigir e orientar o Estado para sua finalidade que é o bem comum. Em outras palavras, a soberania popular é que possibilita uma consciência coletiva orientada para o bem da coletividade, bem este que resulta em benefícios para cada indivíduo enquanto parte da mesma.

NOTAS

¹Mestre em Filosofia (Ética e Filosofia Política) pela UFSC

²O presente texto é resultado de um trabalho mais profundo realizado pelo autor acerca do tema, a saber, sua dissertação de mestrado defendida dia 21/03/2006. Registram-se aqui os agradecimentos ao Prof. Dr. Delamar J. V. Dutra (UFSC) pela orientação e aos demais membros da banca examinadora – Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão (UEL) e Prof. Dr. Alessandro Pinzani (UFSC) – pelas valiosas contribuições.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, E. 1999. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo, UNESP, 141 p.

CHARVET, J. 1972. Individual Identity and Social Consciousness in Rousseau's Philosophy. In: M. CRANSTON e R.S. PETERS (orgs.), *Modern Studies in Philosophy: Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*. New York, Anchor Books, p. 462-483.

CHARVET, J. 1998. Rousseau, the Problem of Sovereignty and the Limits of Political Obligation. In: C. MORRIS (org.), *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, p. 205-218.

DERATHÉ, R. 1979. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de Son Temps*. 2ª ed., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 540 p.

HOBBS, T. 1979. *Leviatã: matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 419 p. (Col. "Os Pensadores").

MORRIS, C. (org.), 1998. *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 245 p.

REIS, C.A. 2000. Sensibilidade e sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau. *Kriterion, Revista de Filosofia*, **101**:46-85.

ROUSSEAU, J.-J. 1964. *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard, v. III.

ROUSSEAU, J.-J. 1978a. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, p. 215-320. (Col. "Os Pensadores").

ROUSSEAU, J.-J. 1978b. *Do contrato social*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, p. 15-145. (Col. "Os Pensadores").

ROUSSEAU, J.-J. 1995. *Emílio ou da educação*. São Paulo, Martins Fontes.

STRAUSS, L. 1953. *Natural Right and History*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 340 p.

TALMON, J.L. 1956. *Los orígenes de la democracia totalitaria*. México, Aguilar.