

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CAMILA BARBOSA SABINO

**A RECEPÇÃO DA TEORIA POLÍTICA DE ROUSSEAU NOS DEBATES DA
DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789**

Guarulhos/SP
2021

CAMILA BARBOSA SABINO

**A RECEPÇÃO DA TEORIA POLÍTICA DE ROUSSEAU NOS DEBATES DA
DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789**

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Jacira de Freitas

Guarulhos/SP
2021

Sabino, Camila Barbosa

Título: A recepção da Teoria Política de Rousseau nos Debates da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 / Camila Barbosa Sabino. - Guarulhos, 2021. 212f.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2021.

Orientadora: Jacira de Freitas

The reception of Rousseau's Political Theory in the 1789 Declaration of the Rights of Man and the Citizen, Guarulhos, 2021

1. Rousseau 2. Declaração 3. Direitos. 4. Revolução.

CAMILA BARBOSA SABINO

**A RECEPÇÃO DA TEORIA POLÍTICA DE ROUSSEAU NOS DEBATES DA
DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789**

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Jacira de Freitas.

Banca realizada em 24 de maio de 2021

Prof^a. Dr^a. Jacira de Freitas

Orientadora e presidenta da banca

Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade Federal de São Paulo
EFLCH-Unifesp

Prof. Dr. Ricardo Monteagudo

Universidade Estadual Paulista

Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Helena Esser dos Reis

Universidade Federal de Goiás

Prof. Dr. Silvio Rosa Filho

Universidade Federal de São Paulo

“Os homens não são feitos para se amontoarem em formigueiros e sim para serem espalhados pela terra que devem cultivar. Quanto mais se juntam, mais se corrompem” (EMÍLIO, 1992, p. 38).

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Jacira de Freitas, pela confiança que me permitiu desenvolver, através de uma oportunidade inestimável, a presente pesquisa no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Unifesp.

Ao Prof. Dr. Ricardo Monteagudo e ao Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento, pelo empréstimo dos materiais relacionados à temática, pela generosidade e pelas precisas análises e contribuições à ocasião da banca do exame de qualificação.

Aos caros colegas do Grupo de Pesquisa Rousseau e a Filosofia Francesa do Iluminismo da Unifesp. Sou particularmente grata pelo longo companheirismo, por terem acompanhado essa jornada de perto e, sobretudo, pela paciência ao longo destes muitos anos.

Ao meu companheiro, Jorgean, pelo carinho, compreensão, valorização de meu trabalho e por ter-me propiciado as condições para que eu pudesse me dedicar aos estudos.

Não posso deixar de agradecer a indispensável ajuda de todos os funcionários da Secretaria do Programa de Pós-Graduação da EFLCH-Unifesp, em especial, a Daniela Gonçalves, pela presteza de sempre.

Agradeço, finalmente, à CAPES, pela concessão do financiamento desta pesquisa, sem o qual seria impossível realizá-la.

Em memória de Ariel Sabino Silva, filho amado.

SABINO, Camila Barbosa. A recepção da Teoria Política de Rousseau nos debates da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. **Guarulhos, 2021. 212p. Tese (Doutorado em Filosofia). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo.**

RESUMO

A Revolução Francesa, considerada um dos mais importantes movimentos revolucionários, foi inspirada principalmente pelos ideais iluministas, os quais tiveram como um de seus principais representantes o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau. Ao suscitar com a publicação de suas obras debates acalorados acerca dos mais variados temas – música, filosofia, religião, literatura, teatro, política – que se seguiram também após a publicação dos verbetes da *Encyclopédia*, tornou-se um expoente da Revolução Francesa e um dos autores mais influentes do século XVIII. Todavia, o que significa dizer que o genebrino influenciou a Revolução? Rousseau só tem um peso na Revolução “enquanto os homens que se encontram no espaço que define a sua prática revolucionária o reclamam e pedem a ele a paternidade para o combate que travam num momento decisivo”¹. A Revolução Francesa não é um movimento único, homogêneo, mas se constitui em várias revoluções², o que se constitui um quadro complexo, em que intelectuais, clubes revolucionários e associações fazem a trama de uma disputa pelo poder, que desemboca na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão. Este documento que constitui um novo paradigma para época, foi fruto de um cenário político no qual, de acordo com Claude Lefort, instaurou-se o político como nova instituição social. Destarte, é pertinente perguntar em que medida o pensamento de Rousseau, com seus ideais de igualdade e liberdade, se manifesta não apenas nas doutrinas e/ou ideias dos revolucionários franceses. Assim, este trabalho pretende detectar a recepção da Teoria Política de Rousseau em alguns artigos da “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789”.

Palavras-chave: Rousseau; Declaração; Direitos; Revolução.

¹ NASCIMENTO, Milton M. Rousseau, a revolução e nossos fantasmas. Revista Discurso. 1980.p. 4. Site: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37895>. Acesso: 5 de agosto de 2015.

² FURET, F e Richet, D. La Révolution Française, Paris, Marabout, 1973, p.8.

SABINO, Camila Barbosa. La réception de la théorie politique de Rousseau dans les débats de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Guarulhos, 2021. 212p. Thèse (**Doctorat en Philosophie**). **École de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines, Université Fédérale de São Paulo**.

RESUMÉ

La Révolution française, considérée comme l'un des mouvements révolutionnaires les plus importants, s'inspire principalement des idéaux des Lumières, dont l'un de ses principaux représentants est le philosophe genevois Jean-Jacques Rousseau. En soulevant de vifs débats avec la publication de ses ouvrages sur les thèmes les plus variés – musique, philosophie, religion, littérature, théâtre, politique – qui suivirent également la publication des entrées de l'Encyclopédie, il devint un représentant de la Révolution française et l'un des auteurs les plus influents du XVIII^e siècle. Mais que veut dire dire que les Genevois ont influencé la Révolution? Rousseau n'a de poids que dans la Révolution “alors que les hommes qui se retrouvent dans l'espace qui définit leur pratique révolutionnaire le réclament et lui demandent la paternité pour le combat qu'ils mènent à un moment décisif”³. La Révolution française n'est pas un mouvement unique et homogène, mais elle se compose de plusieurs révolutions, ce qui constitue un cadre complexe, dans lequel intellectuels, clubs et associations révolutionnaires planifient une lutte pour le pouvoir, qui aboutit à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Ce document, qui constitue un nouveau paradigme pour l'époque, est le résultat d'un scénario politique dans lequel, selon Claude Lefort, le politique s'érige en une nouvelle institution sociale. Ainsi, il est pertinent de se demander dans quelle mesure la pensée de Rousseau, avec ses idéaux d'égalité et de liberté, ne se manifeste pas seulement dans les doctrines et/ou les idées des révolutionnaires français. Ainsi, ce travail entend détecter la réception de la théorie politique de Rousseau dans certains articles de la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789

Mots-clés: Rousseau; Déclaration; Droits; Révolution.

³ NASCIMENTO, Milton M. Rousseau, a revolução e nossos fantasmas. Revista Discurso. 1980.p. 4. Site: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37895>. Acesso: 5 de agosto de 2015.

SABINO, Camila Barbosa. The reception of Rousseau's Political Theory in the debates of the 1789 Declaration of Human and Citizen's Rights. Guarulhos, 2021. 212p. Thesis (**Doctorate in Philosophy**). **School of Philosophy, Letters and Human Sciences, Federal University of São Paulo.**

ABSTRACT

The French Revolution, considered one of the most important revolutionary movements, was mainly inspired by Enlightenment ideals, which had as one of its main representatives the Genevan philosopher Jean-Jacques Rousseau. By raising heated debates with the publication of his works on the most varied themes – music, philosophy, religion, literature, theater, politics – which also followed after the publication of the entries of the Encyclopedia, he became an exponent of the French Revolution and a of the most influential authors of the 18th century. However, what does it mean to say that the Genevan influenced the Revolution? Rousseau only has a weight in the Revolution “while the men who find themselves in the space that defines their revolutionary practice claim him and ask him for paternity for the combat they are waging at a decisive moment”⁴. The French Revolution is not a single, homogeneous movement, but it consists of several revolutions, which constitutes a complex framework, in which intellectuals, revolutionary clubs and associations plot a dispute for power, which leads to the Declaration of Rights of the Man and Citizen. This document, which constitutes a new paradigm for the time, was the result of a political scenario in which, according to Claude Lefort, the political was established as a new social institution. Thus, it is pertinent to ask to what extent Rousseau's thought, with its ideals of equality and freedom, manifests itself not only in the doctrines and/or ideas of the French revolutionaries. Thus, this work intends to detect the reception of Rousseau's Political Theory in some articles of the “Declaration of the Rights of Man and Citizen of 1789

Keywords: Rousseau; Declaration; Rights; Revolution.

⁴ NASCIMENTO, Milton M. Rousseau, a revolução e nossos fantasmas. Revista Discurso. 1980.p. 4. Site: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37895>. Acesso: 5 de agosto de 2015.

NOTAÇÃO UTILIZADA

Todas as referências de citações aparecem em notas de rodapé. A maior parte das citações de Rousseau é feita a partir do texto estabelecido nas obras completas, em cinco volumes, da Gallimard/Pléiade. As referências a esta edição dos trabalhos de Rousseau respeitam o seguinte modelo: obra citada ou referida, OC, volume, ano de publicação, página(s) correspondente(s) à citação/alusão; em que OC designa as *Oeuvres Complètes* da Pléiade. Exemplo: *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 154.

Outras edições de obras de Rousseau e o restante da bibliografia aparecem na seguinte forma: autor(a), obra citada ou referida, cidade(s), editora(s), ano de publicação, página(s) correspondente(s) à citação/alusão.

Indicaremos, quando possível, as edições e a paginação das traduções das obras de Rousseau e de outros autores existentes em língua portuguesa, tomando ocasionalmente a liberdade de modificar estas traduções. As traduções tanto de Rousseau quanto da literatura secundária estrangeira (no caso de trabalhos que ainda não possuam tradução ou cuja edição brasileira não tenha sido consultada) são de nossa responsabilidade.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. ANTECEDENTES DA DECLARAÇÃO DE 1789	21
2.1 A Revolução Inglesa e as primeiras declarações de direitos	21
2.2. As Declarações de Direitos dos Estados Unidos da América: O Contrato Social de Rousseau	27
2.3. A relação entre as declarações anglo-saxônicas e a Declaração de Direitos do Homem e do cidadão de 1789	33
3. A MONARQUIA PRÉ-REVOLUCIONÁRIA E O IMPACTO DAS OBRAS DE ROUSSEAU	42
3.1. O Contexto político da Monarquia pré-revolucionária	42
3.1.1 O Povo e a Opinião Pública	43
3.1.2 O Povo	43
3.1.3 A Opinião Pública	53
3.2. A Assembleia Constituinte Francesa	59
3.3. O impacto das obras de Rousseau na época pré- revolucionária	65
4. TEODICÉIA POLÍTICA DE ROUSSEAU E A LINGUAGEM RETÓRICA	73
4.1. A Teologia política de Rousseau e a Revolução Francesa	84
4.1.1 A crítica de Rousseau ao Cristianismo	90
5. FUNDAMENTOS DA DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789	98
5.1 O Preâmbulo da Declaração de 1789: O conceito de Direito Natural	98
5.2. A vinculação do artigo 3º a noção rousseauísta	108

5.2.1 A concepção de Soberania em Rousseau	109
5.2.2 O conceito de nação em Rousseau	128
5.2.3 O conceito de nação de Emmanuel Joseph Sieyès	123
5.3 A recepção do artigo 6º ao pensamento do genebrino	126
5.3.1. Jean-Joseph Mounier	127
5.3.2. Abade Emmanuel Sieyès	128
5.3.3 Claude Fauchet	130
5.3.4. Aubert Vitry	131
5.4 Legislação e a representação política no Contrato Social	132
5.5 O Contrato Social e as Considerações do Governo da Polónia: entre a “escala e o programa” revolucionário	142
5.5.1 A situação da Polónia e a análise de Rousseau	149
6. DA DECLARAÇÃO DE DIREITOS DE 1789 À CONSTITUIÇÃO DE 1971	157
6.1 O contexto da proclamação da Constituição de 1791	157
6.2 Reflexos da Constituição de 1791	161
6.2.1 Revolução do Haiti em 1791	161
6.2.2 Declaração de Direitos da Mulher Cidadã 1797	166
7. O OLHAR DO JOVEM MARX PARA AS DECLARAÇÕES DE DIREITOS	174
CONSIDERAÇÕES FINAIS	197
REFERÊNCIAS	201

1- INTRODUÇÃO

Na tradição de comentários da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789*, vale a pena ressaltar a discussão acerca da gênese do conceito de direitos humanos. Essa discussão apresenta-se em duas perspectivas: 1º acerca do estatuto dos direitos do homem – se são naturais, divinos ou se são ideias da razão, portanto, neste último caso, amparados nas filosofias do sujeito; A 2º, em outra via, como é o caso desta pesquisa, a partir de um fundamento de cunho mais historiográfico, dirige-se ao estudo das fontes teóricas de tais conceitos⁵.

Diante desse panorama, propomos examinar em que medida a Teoria Política de Rousseau foi recepcionada pela *Declaração de Direitos do Homem de 1789*. É factível a constatação de que o referido documento está intimamente relacionado à Revolução Francesa sendo resultado das reflexões deste momento histórico. Mas qual a importância da Revolução Francesa para a história? Dada a sua importância ela não foi apenas um movimento que mudou a história da França e de alguns países vizinhos. Ao contrário, repercutiu no mundo inteiro e por longas datas, tanto que sua ideologia deu origem a novas estruturas administrativas e sociais. A Idade Moderna já se caracterizou pelos avanços e novas tendências que contrariavam o período medieval por meio de suas lutas e invasões. A Revolução Francesa abriu a Idade Contemporânea como forma de demonstrar que um novo período se iniciava.

Destarte, a Revolução Francesa, como uma das principais consequências do movimento iluminista ou da ilustração, trouxe muitas mudanças conceituais para o Direito, e dentre elas: A *Declaração de Direitos do Homem e do cidadão de 1789*. E isso significa que este documento é a expressão legal de um fenômeno político, que no contexto da monarquia francesa, apesar de frequentemente admitir e reivindicar reexame, devido às suas contradições, é qualificada como um atestado inaugural, ou seja, naquele contexto político, o termo declaração servia igualmente para exprimir uma situação introdutória, posto que se a declaração de uma guerra inaugurava mudança na vida do povo,

⁵ MARUYAMA, N. Os princípios da filosofia Política de Rousseau: vontade geral e sentimento moral no debate sobre a universalidade dos Direitos Humanos. Revista éthic@. Florianópolis, v.9, n1, p.1-16, junho.2010.

a declaração de direitos do homem deveria levar à mudança de condição de existência da maioria da população. Dessa forma, compreendendo o lugar da *Declaração de Direitos* no contexto histórico, político e jurídico, o que significa dizer que a Teoria Política de Rousseau influenciou o escrito citado? Seria uma “intervenção” em sentido amplo, ou ainda, uma construção efetuada pelos legisladores franceses abarcaria uma leitura contextualizada de Rousseau? As suas obras teriam uma atuação literal junto a Assembleia Constituinte? Seria esta transposição também ideológica?

No texto “Rousseau, a revolução e nossos fantasmas”, Nascimento⁶ ensina que falar acerca da influência do genebrino, sentir-se diretamente herdeiro das ideias do filósofo, não passa de uma necessidade de legitimação de uma determinada prática política, pois Rousseau só tem um peso na Revolução, cujo expoente é a *Declaração de 1789*: “enquanto os homens que se encontram no espaço que define a sua prática revolucionária o reclamam e pedem a ele a paternidade para o combate que travam num momento decisivo”⁷. É como se a Revolução Francesa não fosse um movimento único, homogêneo, mas sim formada por várias revoluções⁸, o que se constitui como um quadro complexo, no qual intelectuais, clubes revolucionários e associações fazem a trama de uma disputa pelo poder e a *Declaração*, como manifestação jurídica desse momento, também reflete inúmeras contradições, dentre elas, a primeira, a expressão “direitos do homem” parece redundante visto que, na realidade, todos os direitos são inerentes ao homem, pois apenas ele pode ser sujeito de direitos; segunda, a expressão “direitos do homem” além de acentuar a natureza individualista acerca da forma pela qual esse ser humano interage em sociedade, o termo exclui o gênero feminino. Assim, embora os revolucionários franceses reivindicassem a ideologia republicana fundada na liberdade e nas igualdades, tais conceitos, isto é, tais Direitos, apesar da luta das mulheres francesas, não se estendiam a elas. Dessa maneira, Mirabeau, Danton, célebres figuras da Revolução, não foram somente conviventes, mas, alguns deles, coautores da sentença de morte da francesa, Olympe de Gouges, ativista política, feminista, que lutava pelos direitos políticos das mulheres, mas não se limitou a criticar as

⁶ Rousseau, a revolução e nossos fantasmas. Revista Discurso, 1980. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37895>. Acesso em: 5 ago. 2015, p.4

⁷ Idem.

⁸ Idem.

mazelas do Antigo Regime. A militante criticava também os abusos do novo regime, escrevendo contra Jean-Paul Marat e Maximilian de Robespierre, ambos ligados ao movimento jacobino, considerado o setor mais extremista da revolução, que ocupou o poder entre 1792 e 1794 e instaurou o Terror contra os opositores. Situação que deixa explícito a quem se destinava a “nova cidadania”. Ademais, o vocábulo “cidadão” contraria o caráter universal que pretendia a *Declaração*, assim, apenas o homem, branco, filho de pais franceses, era possuidor dessa “nova cidadania” disposta pela *Declaração de 1789*.

E o que dizer acerca dos direitos dos povos colonizados pela nação francesa, mais especificamente sobre o estabelecimento dos direitos políticos da população negra nas colônias. Um grande debate foi instaurado em Paris visando articular pessoas, realizar um *lobby* parlamentar e pensar em estratégias para ajudar, sobretudo, na conquista da cidadania apenas pelos homens negros livres, culminando, no ano de 1788, por Jacques-Pierre Brissot, na criação da *Société des Amis des Noirs*, que acabou se tornando um dos principais pontos de mediação institucional na França das lutas negras no Caribe⁹.

Após a criação dessa sociedade, políticos ligados à manutenção da escravidão, prontamente, nomearam a si mesmos como *L'Ami des Hommes*. O objetivo do grupo era mostrar que *Os Amigos dos Negros* não necessariamente eram *Amigos dos Homens*, trabalhando a oposição lexical entre homem contra nativo (ou homem contra negro), comum em toda a literatura europeia que atravessou o colonialismo desde 1492¹⁰. Interessante observar que, nos instrumentos jurídicos entre 1200 e 1790, é constatável o uso da expressão “direitos do homem”, mas ela deve ser lida como uma *Carta de direitos do homem branco*. Dentre os textos que consagram a denominação “direitos do homem”, observa-se a *Magna Carta da Inglaterra*, de 1215, que faz menção à expressão “Direitos do Homem.” Já no século XVII, a expressão faz-se presente nas principais *Declarações* desse período.

Em 1776, nos Estados Unidos da América, influenciado por Samuel Pufendorf, o termo “Direitos do Homem” foi positivado com a *Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia*. Em seu parágrafo 1º pode-se ler que “(...)

⁹ DUARTE. E. A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o Constitucionalismo em face do Lado Oculto da Modernidade. Revista Direito, Estado e Sociedade n. 49, p. 30. jul/dez 2016.

¹⁰ Idem, ibid, p. 35.

todos os homens são por natureza, igualmente livres e independentes e têm certos direitos inerentes, dos quais, quando entram em sociedade não podem, por nenhum modo, privar-se ou despojar-se para o futuro.”

Em 26 de agosto de 1789, foi aprovado o projeto de Lafayette pela Assembleia Constituinte da Revolução Francesa, proclamando a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, que em seu preâmbulo “(...) resolveram declarar solenemente os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem” e o artigo 2º reforça a introdução quando estabelece que a meta de toda associação de cunho político residia na conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Assim, uma das perspectivas de análise do documento diz respeito aos direitos assegurados pela *Declaração*, como naturais, divinos ou se são ideias da razão. E se esta *Declaração*, aliada à obra *Os Direitos do Homem* (1791), de Thomas Paine, contribuiu para difundir no plano normativo e doutrinário a expressão "direitos do homem". Alguns anos antes da publicação da obra de Paine, o escocês Thomas Spence escreveu acerca desses direitos, na obra denominada *The Real Rights of Man*. Nesse mesmo período na Itália, o abade siciliano N. Spedalieri publicou a obra intitulada *Dei Diritti dell Uomo*.

Já que adentramos no plano normativo, a título de curiosidade, fazemos o seguinte questionamento: É possível que as expressões “direitos humanos”, “direitos fundamentais” e “direitos do homem e do cidadão” sejam utilizadas de forma indiferentemente? Ataíde Júnior¹¹ explica que “(...) a resposta a essa indagação parece estar relacionada com a origem do filósofo e o lócus em que ele atua; isto é, depende da autoria da obra e de sua origem.” Assim, Bonavides¹² acrescenta que ocorre:

O emprego mais frequente de direitos humanos e direitos do homem entre autores anglo-americanos e latinos, em coerência aliás com a tradição e a história enquanto a expressão direito fundamental parece ficar com a preferência dos publicistas alemães.

¹¹ ATAÍDE JÚNIOR, Wilson Rodrigues. O que são direitos humanos. In:_. Os direitos humanos e a questão agrária no Brasil: a situação do sudeste do Pará. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2006, p.47.

¹² BONAVIDES, Paulo. Curso de Direito Constitucional. 22.ed. São Paulo: Malheiros, 2008, p.560.

Dessa forma, cada vocábulo usado para se referir aos direitos do homem objetiva destacar um aspecto ou dado importante relacionado aos referidos direitos. Tais denominações possuem algo em comum, embora com sentido contrário, podem trazer uma imprecisão terminológica, se empregadas de maneira pouco cuidadosa.

Geralmente, o conceito de direitos humanos é utilizado para se referir aos valores que foram positivados na esfera do direito internacional. Silva¹³ explica que "Direitos Humanos é expressão preferida nos documentos internacionais." Já a expressão "direitos do homem" refere-se à gênese do conceito de direitos humanos.

Sob este enfoque, a pesquisa constitui-se na análise sobre a recepção da Teoria Política de Rousseau em alguns artigos da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789*. E para tal intento faz-se necessário aprofundar os fatos históricos que antecederam a Revolução, identificar os intérpretes de Rousseau daquela época e a formação intelectual dos membros da Assembleia Constituinte, a fim de elucidar como os pressupostos teóricos de genebrino, principalmente contidos na obra *O Contrato Social*, estão presentes nos artigos da Declaração. Trata-se de distinguir o plano do "dever ser", no qual se desenvolve o *Contrato Social*, e o "plano prático", disposto na *Declaração*, para desvelar a maneira pela qual o *Contrato* está presente na *Declaração*.

A fim de desenvolver este intento, procuramos compreender o contexto que antecedeu a *Declaração Francesa de 1789*, ou seja, iniciamos a pesquisa analisando de que forma aconteceu a elaboração dos Direitos do homem na Inglaterra e nos Estados Unidos da América. Deve ser ressaltado que ambos ocorreram alguns anos antes da proclamação da *Declaração Francesa*.

Posteriormente, foi observado que algumas correntes debateram os fundamentos da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão*. Para Georg Jellinek¹⁴, sua ascendência remontaria ao texto americano *Bill of Rights*. Todavia, Émile Boutmy contesta o referido parentesco¹⁵, pois entende que este é o resultado da obra *O Contrato Social*. Gourier, de forma inovadora, defende que *O Contrato Social* influenciou a independência dos Estados Unidos da

¹³ SILVA, J Curso de Direito Constitucional Positivo. 37. ed. São Paulo: Malheiros, 2014, p. 47.

¹⁴ JELLINEK, G. La déclaration des droits de l' homme et du citoyen. Contribution à l' histoire du droit constitutionnel modern. Revue française d' histoire des idées politques, n. 1, 1995.

¹⁵ DELON, Michel (dir.). Dictionnaire Européen des Lumières. Paris: PUF, 1998, p. 404.

América e as declarações que dela decorreram. A partir desse olhar, revisitamos as teses que insistem em colocar a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* como um documento, cuja ascendência remontaria ao texto americano. Assim, a partir da argumentação acima apresentada, observou-se que a *Declaração*, apesar de frequentemente admitir e reivindicar reexame, pode ser qualificada como documento inaugural e autêntico daquele contexto político. E, justamente por ser autêntica, conforme menciona Fauré¹⁶, a declaração escapa à categoria de verdade ou de mentira e, esse aspecto, nas palavras de Fauré, faz parte do efeito do mito dos “direitos do homem”.

Por conseguinte, no capítulo 2, verificaremos como a Teoria Política de Rousseau adentra nesse contexto, suprimindo, portanto, uma exigência da história de uma nova ordem que reconcilia os costumes, a virtude, os fatos e o direito. Contudo, como identificar a significação política da solicitação do público francês da época? Algumas hipóteses serão analisadas: A primeira delas foi construída tendo por base a negação da aplicação direta dos princípios do *Contrato Social*, mas no uso de uma “escrita catastrófica” como forma de tomada de consciência da condição humana de opressão. E para compreender melhor a temática, olhamos para dois temas importantes: a sua concepção de Teodicéia e o estabelecimento da Linguagem Retórica em suas obras. Sobre a não praticabilidade do *Contrato Social* na *Declaração*, foi realizada uma análise comparativa do preâmbulo, do artigo 3º e artigo 6º, e dos conceitos desenvolvidos na obra.

A segunda hipótese foi trazida por Gourier¹⁷, por meio da análise da edição e difusão das obras de Rousseau, que apresentou o seguinte diagnóstico sobre a maneira pela qual os leitores liam *O Contrato Social*, entre 1789 e 1790. Antes de 1789, *O Contrato Social* era editado apartado de outras obras contudo, ao curso da revolução, ou seja, a partir de 1789 e 1790, a obra passou a ser publicada ao lado da obra *Considerações sobre o governo da Polônia*. Esta justaposição dos textos, pode ter sido um índice de uma nova orientação de leitura do *Contrato*, qual seja, ele não foi totalmente apreendido como uma obra abstrata, mas orientada sob uma perspectiva de tradução dos fatos e inseparável

¹⁶ FAURÉ, Christine. Les déclarations des droits de l’homme de 1789. Saint Germain: Édition Payit, 1988, p.30.

¹⁷ GOURIER, Tatin J.J. Le Contrat Social em question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution. Presses Universitaires de Lille, 1995.

de uma concepção progressiva da história, consubstanciada por meio da obra *Considerações sobre o Governo da Polônia*. Em outros termos, na argumentação de Gourier, os deputados tinham ciência de que *O Contrato Social* se constituía como uma escala e, naquele contexto, materializariam a *Declaração de 1789* por meio do enfrentamento de uma realidade que reconstitui os dilemas de uma sociedade historicamente consolidada.

Em suma, questionaremos se essa nova estrutura de poder que aparece no contexto político permaneceu sendo um lugar vazio. Faremos o debate a partir de dois pensadores: Karl Marx¹⁸ e Claude Lefort. Aquele, entende a revolução como um movimento especificamente burguês e faz uso do *Contrato Social*, Livro II, com o objetivo de justificar as suas argumentações. Lefort¹⁹, por conseguinte, declara que a descoberta e a criação dos direitos não podem ser concebidas propriamente como uma invenção burguesa, pois elas nasceram da luta de classes, dos movimentos populares e dos operários.

Esperamos que a presente pesquisa, que encontrou sua possibilidade no âmbito da abertura de leituras interdisciplinares entre História, Filosofia e Direitos Humanos proporcionada pelo Curso de Doutorado em Filosofia, possa contribuir para ilustrar algumas questões pertinentes à recepção da Teoria Política de Rousseau nos debates acerca da Declaração de Direitos do Homem de 1789.

¹⁸ MARX, Karl. A questão Judaica. Tradução de Silvio Donizete Chagas. 6. ed. São Paulo: Ed. Centauro, 2007.

¹⁹ LEFORT, Claude. A invenção democrática. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.

2. ANTECEDENTES DA DECLARAÇÃO DE 1789

2.1 A Revolução Inglesa e as primeiras declarações de direitos

A Revolução Inglesa no século XVII foi decisiva para o desenvolvimento da Inglaterra como berço da revolução industrial e do capitalismo no mundo. No século XVIII, seu sucesso não seria menos exaltado. Como notou Steve Pincus²⁰, os britânicos setecentistas eram fascinados por ela. David Hume a enxergava como uma nova época na constituição. Adam Smith destacava a sua importância em decorrência dos benefícios econômicos que atingiu. Edmund Burke a louvava contra a radicalidade da sua congênere francesa. O autor vê os acontecimentos ocorridos na França a partir de 1789 como um atentado ao mais elevado patamar civilizacional que a humanidade já havia alcançado: as instituições e tradições do antigo regime.

A diferença entre a “Revolução Gloriosa” (1688) na Inglaterra e a Revolução Francesa (1789) é significativa. A primeira, modelo “revolucionário” ideal de Burke, caracterizou-se de acordo com o autor, por uma transição “sem sangue”, via conciliação de interesses. O novo regime monárquico, parlamentar e constitucional, depôs Jaime II e entronizou o holandês Guilherme III, que aderiu ao novo pacto de poder, regido pela Declaração de Direitos, no qual uma parcela em ascensão da burguesia adquiriu reconhecimento e prestígio. Isso garantiu a continuidade, ao menos formalmente, à institucionalidade política já estabelecida. Foi uma “revolução sem revolução”, uma mudança conduzida “pelo alto”, sem a presença das classes dominadas.

Escreve ele:

Leis viradas de cabeça para baixo; tribunais subvertidos; indústria sem vigor; comércio agonizante; impostos sonogados e, ainda assim, o povo empobrecido; uma Igreja saqueada sem o que o Estado obtivesse alívio com isso; anarquia civil e militar transformada em constituição do reino; tudo que era humano e divino sacrificado [...]. Eram necessários todos esses horrores [...] roubos, violações, assassinatos, massacres, incêndios por toda a extensão de sua terra devastada ²¹(Burke, 2014, p. 60-61).

²⁰ Steve Pincus. 1688: the first modern revolution. New Haven, CT: Yale University Press, 2009, p. 14.

²¹Burke, E. Reflexões sobre a reflexão na França. Edipro, 2014, p. 60-61.

Em tom de denúncia, Burke tenta convencer seus leitores de que uma revolução insurrecional como essa significa, por si mesma, desordem e destruição. Quanto aos revolucionários, não passariam de agitadores dogmáticos, desprovidos da clarividência da prudência e do respeito às tradições herdadas de um passado remoto. Para Burke, não seria esse o papel de uma revolução. “A Revolução foi feita para preservar nossas antigas e indiscutíveis leis, liberdades e aquela antiga Constituição de governo, nossa única garantia da lei e da liberdade”.²² Todavia, apesar de o autor cancelar o processo não insurrecional e sem participação do povo da Inglaterra, é factível perscrutar que tal hipótese não se concretiza da forma descrita pelo autor. Eis os motivos:

A Revolução Inglesa, do ponto de vista cronológico, começou no ano de 1640 e foi até 1660, mas Christopher Hill²³ mostra que ela já vinha sendo construída há mais de um século. Na Inglaterra, alguns desses primeiros direitos foram concedidos por pactos e cartas de franquia firmadas pelos monarcas desde a Baixa Idade Média. Em 1215, o rei João Sem Terra foi pressionado por uma revolta de setores da nobreza e concedeu, por meio da *Magna Charta Libertatum*, um conjunto de prerrogativas aos súditos da Coroa Britânica, que mais tarde foi incorporado entre os documentos fundantes do constitucionalismo inglês.²⁴ A *Magna Carta* antecipou alguns princípios consagrados nas declarações vindouras como o devido processo legal, o direito de propriedade, a proibição de prisão arbitrária, o acesso à justiça, a liberdade de ir e vir, a graduação da pena de acordo com o delito, liberdade de culto e religião, a proibição da taxaçoão sem aprovação em lei pelos representantes e a institucionalização do Parlamento²⁵. Contudo, durante grande parte do século 17, a Inglaterra foi palco de conflitos entre a Coroa e as forças sociais, ou seja, o povo²⁶, em torno da instituição do Parlamento.

²² Idem, *Ibid*, p.52

²³ O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

²⁴ A declaração representou uma limitação do poder real, embora não e tratasse ainda de direitos, mas de privilégios estamentais outorgados pelo rei. (SARLET, 2012, p.41)

²⁵ ISHAY, Micheline R. (org.). Direitos Humanos: Uma Antologia. São Paulo: Edusp, 2006.

²⁶ O povo, nesse contexto, era formado pelos dissidentes da nobreza, pequenos proprietários, camponeses, artesãos e setores amplos das massas insurgiram-se contra os privilégios da aristocracia e do clero, a criação de novos impostos, a intolerância religiosa e as restrições políticas e econômicas.

As lutas sociais inglesas contaram com a participação importante dos setores populares no período em que, ao lado dos *diggers* comunistas, emergem os *levellers*, democratas populares, que enfatizaram, em seu “acordo do povo”, a soberania popular, o sufrágio universal, a igualdade perante a lei e a tolerância religiosa. Assim, é possível observar que as manifestações não foram tão liberais quanto parecem, visto que o Parlamento, embora tenha se unido ao povo (para apenas conseguir a sua vitória sobre o Rei), tinha receio de empoderar esse segmento, tanto de ideologias liberais quanto de armas, pois este poderia futuramente se voltar contra ele. Um exemplo de manifestação que foi sufocada violentamente pelo exército do Parlamento, denominado, o “Exército de Novo Tipo”, que surgiu em 1645, quando um grupo de camponeses (*clubmen*) tomou em armas por todo o sul e oeste da Inglaterra para se opor igualmente a realistas e parlamentaristas. Este acontecimento foi totalmente reprimido pela assembleia acima mencionada²⁷. Outro aspecto a se destacar é a luta pelo estabelecimento de direitos e das bases para a progressiva privatização da terra, que contava também com certa tradição de revoltas camponesas, motivadas por diferentes questões, bem como por intersecções destas, como a fome ocasional causada por anos não propícios à agricultura, e pelo aumento considerável das próprias políticas de estado envolvendo os cercamentos e os despovoamentos, por exemplo. Como assevera James Holstun, as revoltas no campo não caracterizavam erupções espontâneas de necessidade física, mas sim ações comunais ordenadas e costumárias”²⁸

²⁷ HILL, C. O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 42.

²⁸ HOLSTUN, J. *Ehud' dagger: class struggle in the english Revolution*. Londres, Verso. 2000. p.372. Um exemplo de ação desta natureza revoltosa, ligada ao campo na Inglaterra, foi a chamada Revolta das Midlands (*Midlands Revolt*). Ocorrida nas regiões dos condados de Northamptonshire, Warwickshire e Leicestershire, durante os meses de maio e junho do ano de 1607, esta consistiu em uma série de revoltas motivadas, principalmente, pela intensificação do estabelecimento de cercamentos e sobre a alegação de que alguns destes estariam se dando de forma ilegal. Caracterizaram-se pelas sucessivas afirmações de lealdade à Coroa e pelos apelos ao monarca, no caso, James VI & I²⁷, para que ele interferisse no andamento dos processos de reorganização de terras, levando em conta as necessidades da população revoltosa. Edmund Howes, um historiador contemporâneo destes acontecimentos, elaborara um relato sobre eles em “*The Annales, or General Chronicle of England*. HOWES; STOW, *The Annales, or General Chronicle of England*. Londres, 1615. Disponível em: <<http://www.bl.uk/collection-items/the-midland-revolt-in-stows-annals-of-england>>. Acessado em 20 de novembro de 2020.

Conforme Ferreira²⁹, a *Bill Of Rights* - ou *Carta de Direitos Inglesa de 1689* - foi instituída através de um longo e controverso processo na história da Inglaterra, surgiu de uma demanda do Parlamento inglês ao rei Carlos I, provocando agudas tensões.

As demandas apresentadas pelo Parlamento ao soberano tinham como características, a destruição da máquina burocrática; a proibição de um exército permanente controlado pelo rei; a abolição da carga tributária crescente e, o controle parlamentar da Igreja.

Diante da impossibilidade de negociação com o rei Carlos I, foi iniciada uma Guerra Civil, em 1642, que durou alguns anos. Depois de algum tempo, surgiu uma espécie de contrapoder liderado Oliver Cromwell, o chamado New Model Army, exército revolucionário, baseado na promoção de cargos por mérito, diferente do antigo modelo de promoção por critério de nascimento. Após o acontecimento, no ano de 1688 iniciou-se a Revolução Gloriosa, que colocou em marcha a Monarquia Constitucional e de inspiração liberal.

Um dos maiores símbolos dessa Revolução foi a *Bill Of Rights*, cujo nome completo é *An Act Declaring the Rights em Liberties of the Subject na Setting the Succession of the Crown*, documento político, aprovado em 1628, que previu o princípio do consentimento na tributação, o julgamento pelos pares e a proibição de punições discricionárias. Guimarães³⁰ explica que a *Bill of Rights*, em tradução literal para o português, pode significar “conta”, “projeto de lei”, “escritura”, “lista” ou mesmo “fatura” de direitos. Dirigido ao rei e elaborado por membros do parlamento, o documento, em suas 13 cláusulas, é uma demonstração clara de insatisfação com a amplitude do poder real; uma petição de direitos e uma advertência para que não “[...] se reproduzam os atentados contra ‘a religião, direitos e liberdades’, no país”³¹. É preciso esclarecer que a *Bills of Right* não foi redigida a partir da vontade popular. Nos dizeres de Guimarães: “Foi uma advertência dos lordes ao rei, para que não mais tentasse

²⁹ FERREIRA, Carlos Enrique Ruiz. Direitos Humanos e Soberania: o projeto universal-cosmopolita versus o Estado-emuralhado-nacional. (Tese do Programa de Pós- Graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo: USP, 2009.

³⁰ GUIMARÃES, E. F. Democracia e Direitos Humanos. ORG & DEMO, Marília, v.11, n.2, p.95-112, jul./dez., 2010, p.09.

³¹ ALTAVILA, Jayme. Origem dos direitos dos povos. São Paulo: Ícone, 1989, p. 289.

dominar o parlamento, repetindo as violações cometidas pelo rei Jaime II.”³² Em outros termos, a *Bill of Rights de 1689* inicia-se com uma denúncia contra o rei Jaime II que, segundo os seus autores, teria se empenhado em “destruir e extirpar a religião protestante e as leis e liberdades deste reino”. O documento prossegue enunciando uma série de violações cometidas pelo rei: revogação, suspensão e execução arbitrária de leis; prisões, processos e julgamentos parciais e ilegais; privilégios eclesiásticos; arrecadação de tributos e manutenção de exército permanente sem consentimento do Parlamento; multas excessivas, punições cruéis e restrições à liberdade de escolha de representantes.

Assim, a carta de direitos inglesa, além de consagrar garantias que influenciaram uma nova ordem no país, a monarquia constitucional, estimulou o surgimento do capitalismo, pois criou as condições políticas que permitiram o desenvolvimento de uma elite industrial, viabilizando assim o surgimento da Revolução Industrial. Eric Hobsbawm, na obra *O novo século*, observou a lógica constitutiva do livre mercado, na ênfase dada ao “privado”, por conseguinte o abandono progressivo dessa tarefa política de regulamentação da sociedade civil.³³ Para o historiador, o problema das utopias desenvolvidas nesse processo é que, muitas vezes, “as grandes causas são tão grandes que justificam todos os sacrifícios.”³⁴ Sacrifícios que envolvem altos níveis de violência, exploração do seu próprio povo. Cabe mencionar ainda as várias atrocidades e catástrofes que foram perpetradas, causadas ou agravadas pela política colonial britânica, quais sejam: 1. O tráfico de escravos: O comércio britânico de escravos começou em 1562, durante o reinado de Elizabeth I, quando John Hawkins vendeu um lote de africanos aos espanhóis de Santo Domingo em troca de ouro, açúcar e couro. Em pouco tempo, os britânicos dominavam o tráfico de escravos no Caribe estendendo-o depois a 13 colônias inglesas na América do Norte. Estima-se que, até 1807, quando o tráfico foi proibido, os navios negreiros britânicos tenham transportado cerca de 4 milhões de escravos; 2. Campos de concentração na África do Sul: Mais de 100 mil bôeres foram presos e colocados em campos de concentração superlotados, nos quais morreram cerca de 27 mil deles, sendo 24 mil crianças (menores de 16 anos), 2.200 mulheres e 800

³² GUIMARÃES, E. F. Democracia e Direitos Humanos. ORG & DEMO, Marília, v.11, n.2, p.95-112, jul./dez., 2010, p.10

³³ Hobsbawm, E. *O novo século*, op. cit., p.119-192

³⁴ Hobsbawm, E. *O novo século*, op. cit., p.192.

homens. Os campos de concentração eram a maior arma para vencer a resistência dos bôeres e foram responsáveis pelo extermínio de cerca de 50% de sua população infantil.

Dessa forma, diante de um contexto de opressão interna e externa, a *Bill of Rights* foi construída, ou seja, a partir deste documento o poder soberano foi limitado, mas os reis continuaram a governar; as mudanças no documento deram-se no sentido de que os detentores do poder devessem reconhecer a existência de Parlamento e estes defenderiam os Direitos dos Comuns do povo.

Nesse sentido, é factível a diferença entre a realidade inglesa e experiência francesa, pois partem de contextos, históricos e políticos diferentes. De maneira sintética, a Revolução Francesa foi um movimento do povo (terceiro estado e camponeses), que insatisfeito com o absolutismo de Luís XVI, derrubou assim a monarquia francesa. A Revolução Inglesa, apesar de contar com a participação popular, foi centrada na luta do Parlamento, comandado por Oliver Cromwell, contra o absolutismo do rei Carlos I.

Dessa maneira, pode se dizer que a diferença entre uma revolução e outra é o fato de que na França foi abolida a monarquia, já na Inglaterra foi instaurada uma ditadura de Oliver Cromwell, mas, com sua morte, outro rei foi novamente colocado no poder, Carlos II, filho de Carlos I, que aceitou os termos do Parlamento. Todavia, afirmar, conforme declara Burke, que o modelo revolucionário inglês se caracterizou por uma transição “sem sangue” ou uma mudança conduzida “pelo alto”, sem a presença das classes dominadas, ao nosso ver, contraria a realidade, pois se observa que a população participou do processo do estabelecimento de direitos na Inglaterra.

Curioso observar que as liberdades conquistadas, historicamente, pelo povo inglês, a exemplo do *Bill of Rights*, em tese³⁵, regulavam também a vida das colônias. O ideário de uma Constituição escrita já estava presente na fase colonial quando os agricultores receberam da Coroa inglesa as “Cartas de liberdade e privilégio” em que estavam presentes os princípios fundamentais de governo e organização administrativa. Entre os precedentes históricos que depois foram incorporados ao constitucionalismo destacam-se a *Fundamental*

³⁵ Deve ser ressaltado que enquanto escreviam belas páginas de leis e supostos direitos que poucos na realidade conheciam, com exceção dos próprios ingleses, horrores foram perpetrados por essa nação, que impunha aos escoceses, aos irlandeses e aos povos indígenas das terras do Novo Mundo a barbárie como forma de domínio.

Orders of Connecticut, outorgada por Carlos III e confirmada pelo povo americano em 1776, e a *Constituição de Rhode-Island*, datada de 1663, que foi a base de contrato de colonização.

Contudo, para resistir a uma política fiscal injusta estabelecida pela Inglaterra em 1775, que ordenou o imposto do selo sem o consentimento das assembleias locais, foi realizada uma reunião conjunta das colônias reunidas no Congresso de Nova Iorque em 1775. Ou seja, tratava-se da velha fórmula do *taxation without representation* que estava na base do constitucionalismo britânico e que sempre marcou o diferencial em relação aos Estados absolutos da Europa continental.

No contexto de 1765, não se pensava na separação da Inglaterra, mas na formação de uma estrutura confederada, liderada pelo monarca para preservar a unidade das assembleias representativas de acordo com a realidade política confederada desde o colonizador até a menor das colônias. Os americanos queriam reproduzir, nas unidades confederadas, a tradicional fórmula do governo equilibrado e moderado. Os colonos lutavam, naqueles anos, para restaurar o governo legítimo e continuar a viver sob os preceitos e as garantias da antiga Constituição britânica. Do lado dos ingleses também havia o entendimento de que a manutenção da aliança entre as colônias e a mãe-pátria era fundamental para o estabelecimento do acordo que preservasse o domínio da Coroa e que, ao mesmo tempo, outorgasse certa autonomia política e administrativa às colônias.

Edmund Burke, em discurso pronunciado na Câmara dos Comuns, em 22 de março de 1775, propôs a aprovação de diversas medidas que preservassem deveres e direitos de acordo com o domínio da Inglaterra sobre as colônias, sob o ponto de vista de que o povo americano tinha os mesmos deveres e desfrutava dos mesmos direitos que os cidadãos ingleses.³⁶ As propostas apresentadas por

³⁶ Edmund Burke. *Textos Políticos*. Segunda reimpressão. Tradução de Vicente Herrero. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 340. De acordo com A. E. Dick Howard, “a garantia das liberdades, franquias e imunidades que os colonos teriam na Inglaterra era, com efeito, a declaração de que o colono, numa colônia inglesa, devia desfrutar de status não concedido aos colonos da Espanha ou da França ou de outros países. O espanhol que se estabelecia na colônia da Espanha, por exemplo, não desfrutava dos benefícios das leis e dos privilégios que poderia ter tido na terra natal. Mas de acordo com a Carta de 1606, o colono inglês devia levar com ele as proteções e os privilégios do Direito Consuetudinário que eram dele na Inglaterra.” (As raízes dos princípios constitucionais norte-americanos. Rio de Janeiro: Serviço de Divulgação e Relações Culturais dos Estados Unidos da América, 1988, p. 3.)

Burke pretendiam retirar a competência do Parlamento inglês de criar tributos e impô-los às colônias. Propunha, ao contrário, que cada colônia tivesse uma assembleia eleita livremente pelo povo. As colônias poderiam, por seu turno, contribuir para o sustento da Coroa em forma de subsídios voluntários.³⁷ Mas a proposta não foi aceita por diversos motivos. Em primeiro lugar, a Inglaterra não aceitava que as colônias tivessem governo descentralizado e independente do Parlamento inglês com a existência de assembleias coloniais consideradas institucionalmente precárias. Em segundo lugar, no modelo constitucional britânico era indispensável que houvesse a Câmara Alta e fortemente diferenciada da Câmara de representação popular, o que inexistia no território colonizado. Em terceiro lugar, a realidade social e político-institucional inglesa era formada pela aristocracia dos lordes ingleses em contraste com a diversidade étnica americana. Ante essas perspectivas, a *Declaração de Independência de 1776* foi a constatação da impossibilidade de os colonos continuarem a viver como súditos do monarca inglês.³⁸ Foi nesse contexto que a independência dos Estados Unidos da América/EUA começou a ser gestada.

2.2. As Declarações de Direitos dos Estados Unidos da América: O Contrato Social de Rousseau

A partir do século XVII, colonos ingleses começaram a ocupar a costa leste da América do Norte no território que deu origem as 13 colônias britânicas. O povoamento daquelas terras da Nova Inglaterra foi marcado não apenas por gestos fundacionais e ímpetus de autonomia, independência dos colonos, mas também pela escravidão, ataque e expropriação das comunidades indígenas daquele território. O surgimento da liberdade e da igualdade no país foi

³⁷ Edmund Burke. Textos Políticos, p. 342.

³⁸ Maurizio Fioravante. Los Derechos Fundamentales. Apuntes de Historia de las Constituciones. Traducción de Manuel Martínez Neira. Madrid: Editorial Trotta, 1996, p. 81. Segundo Rafael de Asís Roig, Francisco Javier Ansuátegui Roig y Javier Dorado Porras, nos primeiros momentos da Revolução, os colonos não queriam a independência, antes todos se proclamavam fiéis súditos da majestade britânica e queriam os mesmos direitos que os habitantes da Inglaterra. ("Los textos de las colônias de Norteamérica a la Constitución". In Historia de los Derechos Fundamentales. Madrid: Dykinson S.Z. Tomo II. Volume III, p. 46). Diferente do que pensam esses autores, ao compreenderem que os americanos não queriam o rompimento com os colonizadores, Manuel Garcia-Pelayo, escudado em John Adams, entende que as ideias revolucionárias já eram cultivadas desde 1770, antes de irromperem as hostilidades em 1776. (Derecho constitucional comparado. Derecho constitucional comparado. 8ª Ed. Madrid: Manuales de la Revista de Occidente, 1967. p.327-328.)

acompanhado pelo surgimento da escravidão. Dessa forma, de que forma explicar como um povo pôde dedicar-se à liberdade e dignidade humanas mostradas pelos próceres da Revolução americana e, ao mesmo tempo, desenvolver e manter um sistema de trabalho que negava essa liberdade e dignidade cotidianas?

O paradoxo é evidente em muitos níveis se quisermos vê-lo. Pensemos, por exemplo, na tradicional insistência na liberdade dos mares. O axioma “Navios livres fazem mercadoria livre” era o ponto cardeal da doutrina americana em política externa à época da Revolução. Mas a mercadoria para a qual os Estados Unidos exigiam liberdade era produzida em grande parte pelo trabalho escravo. A ironia é mais que semântica. A dependência americana do trabalho escravo deve ser vista no contexto da luta do país por uma posição independente e igual no âmbito das nações da Terra³⁹.

Na época em que os colonizadores anunciaram sua reivindicação a essa posição, não dispunham nem de armas tampouco de navios para fazer valer sua exigência. Precisaram desesperadamente pedir a colaboração de outros países, sobretudo da França, e seu único produto de mais valor para comprar a colaboração era o tabaco, produzido principalmente pelo trabalho escravo. Diante disso, podemos dizer peremptoriamente que os americanos compraram sua independência com trabalho escravo⁴⁰.

O paradoxo torna-se mais agudo se pensarmos no estado de onde provinha a maior parte do tabaco. À época do primeiro censo dos Estados Unidos em 1790, o país tinha 40% dos escravos se comparado com a Inglaterra, e produziu os mais eloquentes porta-vozes da liberdade e igualdade de todo o país: George Washington, James Madison e, principalmente, Thomas Jefferson. Embora todos eles fossem donos de escravos e assim permaneceram durante toda a vida. Tida como uma contribuição para época, a *Declaração de Direitos do Estado da Virgínia*, foi considerada uma “precursora no reconhecimento de um conjunto de direitos e liberdades”.

A *Declaração de Direitos da Virgínia* também foi a base da independência proclamada dias depois e das 10 primeiras emendas da Constituição dos EUA,

³⁹ MORGAN. E. Escravidão e liberdade: o paradoxo americano. Estud. av., São Paulo, v.14, no.38, p. 121, jan./Apr. 2000.

⁴⁰ Idem.

incorporadas em 1791. Em relação às cartas de direitos anteriores, a *Declaração da Virgínia* marcou uma mudança importante na relação do homem branco, proprietário de terra, com o poder político, que passou da condição de súdito a cidadão. Todavia, nesse mesmo momento na Virgínia também pareceu conveniente e razoável ter leis diferentes para negros e brancos. Como o número de escravos crescia, a assembleia aprovou leis que fizeram avançar com muito mais rigor a tendência já posta em prática em leis trabalhistas da colônia. O rigor, porém, estava reservado a pessoas que não tinham pele clara. As leis desobrigavam o senhor que acidentalmente castigava seu escravo até a morte, mas estabeleciam novos limites para punições de “servos brancos cristãos”⁴¹.

Assim, percebe-se que a escravidão, mais do que qualquer outro fator isolado fez a diferença. Foi a escravidão que permitiu à Virgínia acalantar um sistema de governo representativo numa sociedade rural. Foi a escravidão que transformou a Virgínia do governador Berkeley na Virgínia de Thomas Jefferson. Foi a escravidão que fez os virginianos terem a coragem de falar uma linguagem política que engrandecia os direitos dos homens livres⁴². Mas, diante desse contexto paradoxal que apoiava os novos direitos dos cidadãos americanos na escravidão e na violência, como compreender a emergência daqueles -numa sociedade escravocrata? Eles realmente se tornaram fonte de inspiração genuína?

Declara Tatin Gourier⁴³ que as interpretações de vários acontecimentos estão ligadas a uma leitura do *Contrato Social* na França, dentre elas, a expulsão dos Jesuítas, a reforma de Maupeou. Todavia, as constituições americanas, quando foram publicadas na França (essencialmente a *Constituição da República da Pensilvânia*), favoreceram, através das suas teses a reaproximação com o texto do *Contrato Social*, mais especificamente, a noção de vontade geral, autoridade do povo, fonte de governo, liberdade dos homens, direitos e deveres recíprocos da sociedade e do cidadão.

Da mesma forma, os diversos relatos de viagens ou trabalhos de reflexão política sobre a Independência Americana colocaram em perspectiva a obra *Contrato Social* como uma das grandes influências da emancipação política já

⁴¹ Idem, *Ibid*, p. 122.

⁴² Idem, *ibid*, p. 123.

⁴³ GOURIER, Tatin J.J. *Le Contrat Social en question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*. Presses Universitaires de Lille, 1995.

mencionada. Em seu livro sobre *Considérations sur l'ordre de Cincinnatus*, o Conde de Mirabeau, escrevendo sobre a independência americana, sublinha o risco de que essa associação hereditária, rica, formada por oficiais, mudasse a face do país que o vira nascer e se tornasse uma Aristocracia capaz de, em última análise, destruir a Constituição Republicana. E Mirabeau se pergunta: "Devemos, portanto, acreditar em seus inimigos, que as belas ideias de Sidney, Locke, Rousseau e tantos outros que sonharam com a felicidade política podem ser o objeto de uma teoria soberba; mas que a sua execução é inviável?"⁴⁴. Dessa maneira, de acordo com Gourier, Mirabeau, incita a considerar Rousseau como um dos instigadores da Independência Americana⁴⁵.

Em seu *Examen critique des voyages dans l'Amérique septentrionale de M. Le Marquis des Chastellux*, Brissot de Warville faz uso da Teoria Política de Rousseau ao mencionar o modelo americano de gerir o país. Ainda em sua biblioteca filosófica, Brissot encontrou extratos do Contrato Social no *Code de Pennsylvanie* e estabeleceu a "obra de Rousseau como um texto fundador da independência americana, inspirador das convenções políticas que criaram a nação."⁴⁶ Escreve Brissot acerca do *Code de Pennsylvanie*:

Pela primeira vez, estamos preocupados em uma constituição, com a felicidade do indivíduo. Sem dúvida, este traço que caracteriza o nosso século é fruto da propaganda do iluminismo filosófico: este código carrega a sua marca por toda a parte (...) É fácil ver que os seus editores extraíram muitos dos seus artigos dos princípios do Contrato Social⁴⁷.

O estabelecimento dessa filiação do *Contrato Social* ao processo histórico de independência americana acarreta certo temor aos franceses, dado que a obra "é claramente do governo francês"⁴⁸. Gourier cita uma carta de Favier a Vergennes em que o autor relata sobre a legitimidade da intervenção francesa na América e a propaganda a ser feita contra a Inglaterra. Favier, questiona no documento o direito que o Rei tinha de fazer um tratado comercial, ou fazer uma aliança com os Estados Unidos da América, para finalmente reconhecer

⁴⁴ Idem, *Ibid*, p. 83.

⁴⁵ Idem, *Ibid*, p. 86.

⁴⁶ Idem, *Ibid*, p. 83.

⁴⁷ WARVILLE, apud GOURIER, 1995, p. 83.

⁴⁸ GOURIER, Tatin J.J. *Le Contrat Social em question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*. Presses Universitaires de Lille, 1995, p.83

autenticamente a independência e a soberania dessa nova República. Favier lembra que: "Esses princípios anglo-americanos não são geralmente reconhecidos e adotados em todo o resto da sociedade política dos estados da Europa. Eles também são proibidos nas repúblicas mais sábias, bem como nas verdadeiras monarquias"⁴⁹. Dessa forma, Favier iguala esses "princípios anglo-americanos" aos do *Contrato Social*.

Assim, observa-se que, ao colocar em perspectiva a leitura do *Contrato Social* nas interpretações que constituíram a independência americana, Gourier contribui para ampliar o olhar sob o arsenal ideológico que fundamenta a legislação que proclama a independência dos Estados Unidos da América, pois passa a compreendê-lo como uma criação não autêntica dos parlamentares, mas confere ao *Contrato Social* o estatuto de texto fundador de uma nova realidade emergente no movimento perfectível da história.

Gourier, declara que Metternich, em uma carta datada de 22 de maio de 1780 de Berlim (Carta I, pp 11-12) que a Revolução Americana inspirada no *Contrato Social* é uma lição para as nações francesas:

É uma pena (Rousseau) ter morrido antes que a revolução da América fosse consumada; essas colônias rebeldes estão aprendendo, neste momento, na metrópole, o que pode qualquer nação quando se reúne em corpo para defender seus direitos e recuperar sua liberdade. O Doutor Franklin sem dúvida pensou bem sobre o Contrato Social; e é, pelo que me asseguro com este trabalho, que formou o projeto para devolver aos seus concidadãos sua independência. Temo que tal gosto chegue à nossa nação.

Em casa, começamos brincando sobre as coisas mais sérias; então pensamos; e dessas reflexões nascem os projetos. A autoridade dos ministros avançou demais na França, é absolutamente necessário restringi-la; e esta restrição pode se tornar fatal para a autoridade real⁵⁰.

Metternich se questiona se há uma desigualdade de fato, que, inspirada por Rousseau, seria assumida por toda uma população: "O que responderia a tais pedidos, se fossem feitos por alguns milhões de homens bem penetrados pela bondade de sua causa e determinados a apoiá-la?"

⁴⁹ FAVIER, apud GOURIER, 1995, p. 84.

⁵⁰ METTERNICH, apud GOURIER, 1995, p. 85

Discorre Gourier que é possível também comparar a perspectiva acima com as reflexões do Diário do Abade de Véri, conselheiro de Turgot, pois ela nota a progressão das ideias republicanas e considera a eventualidade de uma mudança na forma de governo na França, e tem na independência americana uma resposta ao problema da transição para uma forma legítima de governo, a saber: “A novidade presente, se for seguida, pode chegar ao ponto de mudar a constituição monárquica”⁵¹

Assim, o amálgama das políticas de Turgot com o trabalho legislativo dos americanos implica na observação de uma inspiração comum: O *Contrato Social*. Ou seja, para Gourier, tal obra encontra-se investida do estatuto de texto fundador ou inspirador de novas realidades políticas, inclusive da América do Norte. Em outras palavras, o pensamento de Rousseau, de maneira geral, certamente contestou os valores e a ordem monárquica impostos pela Inglaterra aos Estados Unidos da América. Todavia, não é nosso objetivo aprofundar sobre este tema, uma vez que foge do objeto deste estudo, mas de forma breve e introdutória, Gourier, afirma que eco do *Contrato Social* nos Estados Unidos foi introduzido a partir da obra: *La Science du Bonhomme Richard ou Moyen facile de payer les impôts, Philadelphie*, de 1777 e foi publicado na *Constituição da República da Pensilvânia* ao lado *L'interrogatoire de M. Franklin devant la chambre des Communes et de l'interrogatoire de M. Penn à la barre du Parlemeute d'Angleterre*⁵².

Deve ser observado que no prefácio do livro, *La Science du Bonhomme Richard ou Moyen facile de payer les impôts, Philadelphie*, Richard se apresenta como autor criador do almanaque e se diz conhecido em outra parte do mundo (refere-se naturalmente à América do Norte). Contudo, conforme descreve Gourier, os adágios, máximas e provérbios que o prefácio anunciado por Richard são substituídos por alguns dos textos essenciais da Revolução Americana, situação aparentemente contraditória, que merece ser analisada de maneira aprofundada em outro momento.

⁵¹ VÉRI, apud GOURIER, 1995, p.86

⁵² GOURIER, Tatin J.J. *Le Contrat Social em question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*. Presses Universitaires de Lille, 1995, p.75

2.3. A relação entre as declarações anglo-saxônicas e a *Declaração de Direitos do Homem e do cidadão de 1789*

Na mesma época em que os colonos da América do Norte se rebelavam, a França vivia em profunda crise econômica e social, marcada pelo estrangulamento fiscal do reino, levantes camponeses, tumultos nas cidades e motins contra a fome e a escassez.

No final do mês de agosto do ano de 1789, a Assembleia Nacional aprovou, antes da própria Constituição, a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão*. Inovando na dimensão universal dos direitos ali enunciados, a declaração é tida como um documento único e fundamental da história dos direitos humanos, que dentro do contexto mundial simboliza a luta contra o regime monárquico. Uma das peculiaridades do documento em relação a *Bill of Rights* e a *Declaração de Virgínia* é que ele se constrói como um manifesto contra a sociedade hierárquica de privilégios nobres, mas não um manifesto a favor de uma sociedade democrática e igualitária. Os homens nascem livres e iguais perante as leis, diz seu primeiro artigo; mas a referida declaração também prevê a existência de distinções sociais, ainda que somente no terreno da utilidade comum, a saber: “Artigo 1º.) Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundar-se na utilidade comum. Deve ser considerado também que a *Declaração* não incluía os direitos das mulheres; em 1791, Olympe de Gouges propôs uma *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, que foi rejeitada pela Assembleia Nacional Francesa.

Ademais, a declaração pretendia a inalienabilidade dos “direitos naturais e imprescritíveis do homem”, conceito de difícil compreensão, pela falta de objetividade, mas, em que pese a subjetividade de tais concepções, tanto na *Bill of Rights* quanto na *Declaração de Virgínia*, elas inexistiam.

Dessa forma, os -precursores da *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen de 1789* evidenciavam que a postulação de direitos naturais, inatos e inalienáveis⁵³ era a condição essencial para o término dos abusos despóticos. Como consequência, a declaração tem um catálogo de direitos fundamentais abrangente, o qual inclui, entre outros, o direito à liberdade, o direito à igualdade,

⁵³ No capítulo 5 iremos analisar essa postulação.

o direito à igualdade social (exceções poderiam estar fundamentadas na utilidade-comum), o direito à propriedade, o direito à segurança, o direito de resistência à opressão, o direito à liberdade de ação dentro dos limites da lei, os direitos justiciais clássicos, o direito à liberdade de opinião, o direito à liberdade de expressão, o direito à liberdade de imprensa e o direito à liberdade de religião.

Numa comparação entre a declaração predita e as Constituições Americanas, é possível observar que, entre diversas semelhanças e diferenças referentes ao conteúdo a qualidade jurídica dos instrumentos é o que pode ser ressaltado. Um primeiro aspecto pode ser encontrado na definição da finalidade do Estado. Enquanto na *Declaração de Direitos do Homem* a finalidade do Estado é garantir a proteção e a segurança, a *Declaração de Virgínia* e a *Declaração de Direitos de 1789* partem do mesmo postulado e complementam àquela finalidade com a afirmação de que o Estado também deve cuidar para a efetivação do mais alto grau de contentamento. Cito:

Declaração de Virgínia:

I- Que todos os homens são, por natureza, igualmente livres e independentes, e têm certos direitos inatos, dos quais, quando entram em estado de sociedade, não podem por qualquer acordo privar ou despojar seus pósteros e que são: o gozo da vida e da liberdade com os meios de adquirir e de possuir a propriedade e de buscar e obter felicidade e segurança.

Declaração francesa:

Os representantes do povo francês, constituídos em ASSEMBLEIA NACIONAL, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos Governos, resolveram expor em declaração solene os Direitos naturais, inalienáveis e sagrados do Homem, a fim de que esta declaração, constantemente presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre sem cessar os seus direitos e os seus deveres; a fim de que os actos do Poder legislativo e do Poder executivo, a instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reclamações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral.

Tais alusões singulares relativas ao papel do Estado demonstram a diversidade da relação entre franceses e norte-americanos para com o Estado. Na França, a relação entre o cidadão e o Estado estava extremamente desgastada em função do regime monárquico, enquanto na América do Norte, apesar de estar fundamentada sob a legalidade da escravidão, o regime republicano era um pressuposto concreto.

Evidentes também eram as diferentes posições referentes aos limites da liberdade pessoal de ação. Enquanto na *Declaração de Virgínia* as acepções valorativas morais e supraindividuais determinavam os limites nos quais o indivíduo gozava da sua liberdade de ação, na *Declaração de Direitos do Homem e do cidadão de 1789*, o raio de ação é remetido para a força da lei e aos seus respectivos limites, menciona o referido artigo:

Artigo 4º- A liberdade consiste em poder fazer tudo aquilo que não prejudique outrem: assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela Lei.

Já a Declaração de Virgínia anuncia:

I-Que todos os homens são, por natureza, igualmente livres e independentes, e têm certos direitos inatos, dos quais, quando entram em estado de sociedade, não podem por qualquer acordo privar ou despojar seus pósteros e que são: o gozo da vida e da liberdade com os meios de adquirir e de possuir a propriedade e de buscar e obter felicidade e segurança.

Outro aspecto -importante a se ressaltar relaciona-se ao direito de resistência. Tendo em vista a relação de ambos os povos para com o Estado, é fácil compreender que o direito de resistência da *Declaração de 1789* era mais abrangente e extenso do que o dispositivo equivalente na *Declaração de Virgínia*. Enquanto o direito de resistência nesta deve ser visto como um direito, com o qual o povo poderia atingir uma reorganização do governo mediante uma decisão majoritária, o direito equivalente na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* representa também uma autorização do indivíduo, o que cristaliza novamente uma “desconfiança” em relação a possíveis abusos do Estado francês, isto é:

Declaração francesa:

Artigo 2º- O fim de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses Direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão

Artigo 7º- Ninguém pode ser acusado, preso ou detido senão nos casos determinados pela Lei e de acordo com as formas por esta prescritas. Os que solicitam, expedem, executam ou mandam executar ordens arbitrárias devem ser castigados; mas qualquer cidadão convocado ou detido em virtude da Lei deve obedecer imediatamente, senão torna-se culpado de resistência.

Declaração de Virgínia:

III -Que o governo é instituído, ou deveria sê-lo, para proveito comum, proteção e segurança do povo, nação ou comunidade; que de todas as formas e modos de governo esta é a melhor, a mais capaz de produzir maior felicidade e segurança, e a que está mais eficazmente assegurada contra o perigo de um mau governo; e que se um governo se mostra inadequado ou é contrário a tais princípios, a maioria da comunidade tem o direito indiscutível, inalienável e irrevogável de reformá-lo, alterá-lo ou aboli-lo da maneira considerada mais condizente com o bem público.

Outra diferença evidente e fundamental está na qualidade jurídica de ambas as declarações. Inicialmente, é possível constatar que as duas declarações abarcavam a noção de direitos inatos e inalienáveis. No entanto, a *Declaração de Direitos do Homem* não almejava ser uma constituição e sim um instrumento com elevado caráter abstrato e intenso teor dogmático. Este alto grau de abstração é especialmente visível na seguinte passagem: “Artigo. 16. A sociedade em que não esteja assegurada a garantia dos direitos nem estabelecida a separação dos poderes não tem Constituição”. Consequentemente, a intenção da Declaração repousava na pretensão de consolidar alicerces verdadeiros os quais ainda deveriam ser concretizados pelos futuros comitentes constitucionais.

Jellineck ao analisar a *Declaração de 1789*, afirma que ela não teve em Rousseau sua influência principal, mas na *Declaração da Independência dos Estados Unidos de 1776* e na *Bill of Rights*; e que estas foram inspiradas pelo luteranismo e pelo individualismo germânico transposto desde o direito romano. Destarte, para o autor: “Na América é donde se há de buscar a origem de nossas atuais constituições escritas, e por isso se deve prestar uma maior atenção à mesma. A Revolução Francesa aceita a ideia americana e da França ela se estende aos demais Estados Europeus”. Diante dos fatos, afirmação do jurista se torna historicamente descontextualizada. Tal estudo e conclusão mereceu ampla refutação de E. Boutmy no texto *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellineck*⁵⁴; no texto, fica evidente a influência dos trabalhos de Jean-Jacques Rousseau sobre a *Declaração francesa* e faz uma oposição aos escritos e conclusões do jurista alemão.

⁵⁴ O texto de Boutmy, “La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen et M. Jellinek”, foi publicado no mesmo ano da tradução do texto de Jellinek in *Annales des Sciences Politiques, École libre des Sciences Politiques*, Ano XVIII(IV. 15 julho 1902), p.415-443.

Parecido com a tese de Jellineck, Viamonte também publicou um estudo sobre o tema, intitulado *A Revolução Norte-americana e a Revolução Francesa*⁵⁵ e chegou à seguinte conclusão:

A Revolução Francesa adotou a sistemática da emancipação norte-americana, porém, criou a mística do ideal democrático de perfeição social indefinida e contínua. Pisando sobre o cimento doutrinário da soberania social construída em definitivo por Rousseau, procurou assegurar com técnica saxônica o exercício da liberdade individual. Se concilia desse modo uma contradição. Os termos opostos soberania e direitos do homem se enlaçam em cordial abraço⁵⁶.

O posicionamento de Viamonte sugere desconsiderar que a suposta “sistemática norte americana”, adotada pela Revolução Francesa, foi construída a partir de inúmeros fatores internos e um deles foi o filosófico. O autor afirma também que a referida revolução teve por base o conceito de “soberania social” de Rousseau. Contudo, no *Contrato Social*, obra em que o autor desenvolve os principais conceitos relacionados à sua Teoria Política, o termo “soberania social” não foi utilizado. Quanto a uma possível adequação do conceito de soberania de Rousseau à *Declaração de Direitos de 1789*, será abordado no Capítulo 5.

Conforme mencionado no item 1.2, Gourier traz uma terceira hipótese a ser considerada como uma opção plausível nesta pesquisa, qual seja: Que a obra *O Contrato Social* foi uma das influências da emancipação dos Estados Unidos da América.

Diante desta conjuntura, é possível compreender que a *Declaração de Direitos do Homem e do cidadão de 1789* teve sua importância e suas peculiaridades, e por isso deve ser considerada como uma construção, histórica, filosófica, sociológica e política genuína daquela nação, e não o contrário.

E, como prova da autenticidade da criação desse novo cenário, Christine Fauré, na obra *Les Déclarations des droits de l'home de 1789*, declara que não houve nem mesmo um debate para a escolha do vocábulo “declaração”, ou seja, apenas subscreveu-se o uso já consagrado pelos *Cahiers de Dolehances*, sendo

⁵⁵NUSSI, apud VIAMONTE, p. 8, 1987. Os ANTECEDENTES DA DECLARAÇÃO DOS Direitos de 1789 e sua evolução. REVISTA. UFPR. 1987, p. 8 Site: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/viewFile/8942/6249>. Acesso. 04.03.2019.

⁵⁶ Idem.

esta uma das formas pelo qual os constituintes fizeram com que o Rei conhecesse a vontade daqueles.

Para a produção do referido documento, tanto as técnicas habituais de organização do trabalho quanto a preparação nos escritórios eram inoperantes diante dos materiais organizados. Assim, no dia 7 de julho de 1789, foi designado um Comitê de Constituição, formado a partir de 30 Comitês de apoio que foram reduzidos, no dia 14 de julho, a um Comitê de Constituição composto por oito membros. Por fim, um comitê de 5 pessoas foi nomeado em 12 de agosto daquele ano, como se a redução do número dos participantes simplificasse a tarefa e assegurasse o sucesso. Em desespero de causa, já que Mirabeau, membro do 5º Comitê, não teve sua proposta de adiar a redação da declaração para depois da Constituição aprovada, os constituintes decidiram redigir e votar o texto da *Declaração* na Assembleia Geral, artigo por artigo, a partir de um projeto que serviria de esboço⁵⁷. O projeto elaborado pelo 6º Comitê ganhou a confiança da Assembleia e, em 19 de outubro, recebeu a maioria dos votos, suplantando o projeto do Abade de Sièyes.

Deve ser observado que a razão da escolha do projeto do 6º Comitê é difícil de estabelecer, mas, conforme declara Fauré, o referido projeto foi eleito justamente por seu caráter anódino, ou seja, paliativo e pouco eficaz, deixando assim um campo de manobra para os constituintes. Fauré declara que Adrien Duquesnoy, deputado de Bar-le Duc, escreveu em seu jornal sobre a decisão: “É uma coisa espantosa, sem dúvida o pior de todos os projetos que adotaram”⁵⁸. Gautier de Biauzat, deputado de Clermont Ferrand, comentou os acontecimentos nesses termos: “Mantivemo-nos convencidos de que a redação perdia energia. Mas era um vício menos perigoso do que os erros que acreditava ver em muitos outros projetos”⁵⁹.

Segundo a autora supracitada, com o objetivo de definir o conteúdo da *Declaração*, os deputados partiram para um exercício filosófico sobre a condição

⁵⁷ FAURÉ, Christine. Les déclarations des droits de l’homme de 1789. Saint Germain: Édition Payit, 1988, p.15

⁵⁸ FAURÉ, Christine. Les déclarations des droits de l’homme de 1789. Saint Germain: Édition Payit, 1988, p.16. Tradução livre: C’est une chose étonnante, sans doute le plus mauvais de tous les projets est peut-être celui qu’on adopté.

⁵⁹ FAURÉ, Christine. Les déclarations des droits de l’homme de 1789. Saint Germain: Édition Payit, 1988, p.16 Tradução livre: “On demeura persuadé que la redacion manquait d’énergie. Mais c’était un vice bien moins dangereux que les erreurs qu’ón croyait apercevoir dans plusieurs des autres projets.”

humana, tendo como fundamento o contexto de tensão vividas pelos três Estados. Todavia, ainda foi preciso superar a relutância de alguns deputados que entendiam que a *Declaração* era apenas um exercício vazio de retórica e o entusiasmo de outros que acreditavam em sua força política.

Em 26 de agosto de 1789, a *Declaração* foi aprovada e, em 27 de agosto, o Deputado Bouche, do Sénéchausse d' Aix, pediu que os exames dos artigos adicionais do documento fossem enviados depois da redação da Constituição para evitar ambiguidade.

A *Declaração*, apesar de frequentemente admitir e reivindicar reexame, foi qualificada como documento inaugural, ou seja, naquele contexto político, o termo *Declaração* servia igualmente para exprimir uma situação introdutória, posto que se o começo de uma guerra inaugurava mudança na vida do povo, a *Declaração de Direitos do Homem* deveria levar à mudança de condição de existência da maioria da população francesa. No que se refere à questão da validade da *Declaração*, pode-se dizer que houve um debate efetuado pelos constituintes acerca da sua relação com a Constituição.

Em relação à autonomia, menciona Fauré⁶⁰ que a Declaração escapa da categoria de verdade ou de mentira. Ela deixava de prescrever um modo de distribuição do poder, mas encontrava seus próprios fins por ela mesma, a despeito de uma colocação transcendente e seus auspícios de ser suprema. O documento afirmava um caráter de imanência, fundamentando a Constituição, apesar de estar separado dela. Em outras palavras, a sacralização do texto é uma das abordagens mais frequentes da *Declaração de 1789*. Ela toma forma de um certo desinteresse por tudo que lhe dá uma dimensão concreta, puxando, assim, para o campo ideal. E isso, nas palavras de Fauré, faz parte do efeito do mito dos “direitos do homem”, que, ao considerar a *Declaração de 1789* como originária e fundante, tem-na como texto elaborado diretamente “do cérebro de Deus”⁶¹.

Destarte, é pertinente perguntar: Em que medida o pensamento do filósofo Jean-Jacques Rousseau, com seus ideais de igualdade e liberdade, se manifesta não apenas nas doutrinas e/ou ideias dos revolucionários franceses,

⁶⁰ AURÉ, Christine. Les déclarations des droits de l'homme de 1789. Saint Germain: Édition Payit, 1988, p. 30

⁶¹ IDEM, Ibid, p. 17.

mas particularmente nas decisões da Assembleia Constituinte e nos artigos da primeira *Declaração*? Quais seriam as obras mais difundidas? Seria a Teoria Política, estabelecida no *Contrato Social*, a única influência dos membros da Assembleia Constituinte ao estabelecer os artigos da Declaração? É sobre este tema que dissertaremos a seguir.

3. A MONARQUIA PRÉ-REVOLUCIONÁRIA E O IMPACTO DAS OBRAS DE ROUSSEAU

3.1. O Contexto político da Monarquia pré-revolucionária

No período pré-revolucionário, existiam aqueles que eram por princípio adeptos à República, contudo, só tiveram forças para derrubar a monarquia com a formação do bloco jacobino *sans-culotte* durante o processo que desembocou em 10 de agosto de 1792. Mesmo nesse momento da Revolução, salienta Jacques Godechot⁶²: “[...] a força do republicanismo é questionada”. As análises de Barny⁶³ acerca do pensamento rousseuista corroboram com essa ideia, posto que, para ele, nessa época, poucos eram adeptos àquele regime de governo e mesmo os patriotas “[...] continuam em massa, sinceramente ligados a monarquia”.

Somente no fim da Constituinte, segundo o autor, “[...] que se esboça o ideal republicano”⁶⁴. Assim, no momento anterior à Constituinte, inexistiu confronto entre o regime monárquico e republicano. É certo, porém, que a vitória do Terceiro Estado na constituinte implicou numa transformação da monarquia, que passou a se basear no princípio da soberania nacional. Essa situação levou os conservadores a acreditar que esse novo regime fosse a República. No entanto, até 1791, a monarquia fez parte dos interesses da burguesia constituinte, situação que se refletia nos clubes revolucionários, inclusive no *Clube Jacobino*, do qual Robespierre participava. De acordo com Furet⁶⁵, até o ano de 1789, nem mesmo Robespierre falava sobre a república no recinto do Clube. Desse modo, dentro do contexto político de uma “monarquia revolucionária”, em que a Declaração foi pensada, questionamos sobre a contribuição das obras de Rousseau nesses acontecimentos. Antes de adentrar diretamente nesse assunto, serão analisados três pilares estruturantes da *Declaração*: O povo, a opinião pública e a Assembleia Constituinte.

⁶² GODECHOT, Jacques. Europa e América no tempo de Napoleão (1800-1815). São Paulo: Pioneira; Edusp, 1984, p.76.

⁶³ Le Droit Naturel Éprove de l'Histoire. Annales littéraires de l'Université de Besancon, Les Belles lettres, 1995, p. 184-186.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ FURET, François. Pensando a Revolução Francesa. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

3.1.1 O Povo e a Opinião Pública

3.1.2 O Povo

Às vésperas da Revolução, Paris é a segunda maior cidade da Europa, com uma população em torno de 550/ 600 mil habitantes⁶⁶. O assunto nas ruas é um só: a convocação dos Estados Gerais promovida pelo rei em 8 de agosto de 1788. Sob tempos de crise, os parisienses sofreram com a alta dos preços, que aumentaram com a colheita desastrosa naquele ano. Com o déficit financeiro do Estado, antigo conhecido dos franceses, tornou evidente para a população o problema institucional dos privilégios. A convocação é então recebida com esperança pelo povo.

Representantes e “cadernos de queixas” são enviados para a abertura dos Estados Gerais, em 5 de maio de 1789, e pedem a abolição de todos os privilégios, exemplificados no pagamento de vários impostos pelo povo ao rei, à nobreza e ao clero. Tais impostos seriam a razão da condição miserável na qual se encontrava o povo.⁶⁷

O “Antigo Regime” foi o nome dado pelos revolucionários ao sistema ancorado basicamente em três temas. Primeiro, uma economia rural, em que a população nos campos constituía 85% dos franceses em 1789. Segundo uma sociedade de ordens, dividida em três estados (clero, nobreza e plebe) e com normas de organização de um mundo hierarquizado e piramidal⁶⁸. Terceiro, a Monarquia, forma de governo responsável por, através da imagem do rei, garantir a estabilidade e preservação da ordem social.⁶⁹

⁶⁶ VOVELLE, Michel. A revolução francesa, 1789-1799. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora, Unesp, 2012, p. 164.

⁶⁷ Caderno de Terceiro Estado da paróquia de Longey-en-Dunois, eleição de Châteaudun, generalidade de Orléans, bailiado de Blois”, extraído de: MATTOSO, Kátia Mytilineou de Queiroz. Textos e documentos para o estudo de História Contemporânea. São Paulo: Edusp, 1976.

⁶⁸ “Na antiga França, a lei distinguia três ordens: o clero, a nobreza e o Terceiro Estado. Suas proporções numéricas são imprecisas: dos 23 milhões de habitantes que o reino podia conter, sem dúvida não havia mais de 100 mil sacerdotes, monges e freiras, e de 400 mil nobres; todo o resto pertencia ao Terceiro Estado.” LEFEBVRE, Georges. 1789, o surgimento da Revolução Francesa; prefácio e posfácio de Albert Soboul; prefácio à edição alemã de Claude Mazauric. Tradução de Cláudia Schiling. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 43.

⁶⁹ VOVELLE, Michel. A revolução francesa, 1789-1799. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora, Unesp, 2012, p. 6-9.

O historiador do século XIX, Jules Michelet situa a França sob tal regime como um reino católico e injusto. Para o escritor republicano, o Antigo Regime tem como característica marcante a tirania e a ausência da justiça, pois está atrelado ao poder de duas instituições, a Igreja e a Monarquia. A primeira é culpada por substituir a necessidade da justiça em um julgamento pela necessidade da fé. Sobre a Monarquia, Michelet culpa o Rei Luís XVI por não zelar pelo amor de seus súditos. Ao se trancafiar em Versalhes, junto à Corte, o Bourbon teria abandonado o seu povo à condição de miséria e aos desmandos da nobreza e do clero. Essa condição de injustiça se materializaria aos olhos do povo pelos arbitrários encarceramentos expedidos nas “cartas de aprisionamento”⁷⁰ do rei. Subjugado pela Igreja e pelo Rei, o povo é descrito por Michelet como “infantil”, “ingênuo”, “resignado”, “paciente”, adjetivos que denotam a ausência de direitos.

Na alegoria futurista, *O ano de 2440*, Louis-Sébastien Mercier declara que a miséria e o desespero alimentavam opulência e extravagância. O autor descreve este mundo como uma meretriz de roupa espalhafatosa e rosto muito pintado, segurando duas fitas cor-de-rosa que escondiam correntes de ferro, e menciona que, próximo ao chão,

o vestido estava esfarrapado e coberto de poeira. Os pés descalços mergulhavam numa espécie de pântano e as extremidades inferiores eram tão hediondas como a cabeça era brilhante... Às suas costas, crianças lívidas e esqueléticas choravam pela mãe, ao mesmo tempo em que devoravam um naco de pão preto.⁷¹

A impressão provocada por essas imagens era de um desespero constante, um mundo que precisaria mudar substancialmente. O retrato evocava uma sociedade tão incrustada de anacronismos que só um choque muito violento poderia libertar os homens desse mundo. Mas se o povo francês daquela época é caracterizado pela miséria e pelo medo, qual a melhor forma de compreender

⁷⁰ Em tradução livre, *lettres de cachet* eram ordens expedidas pelo rei em cartas fechadas e que continham a sua assinatura. Tais ordens de aprisionamento se baseavam na acusação de atentado contra a segurança do reino. Disponível em: <<http://www.lefigaro.fr/lefigaromagazine/2011/05/21/01006-20110521ARTFIG00599-mythe-etrealites-des-lettres-de-cachet.php>>. Acessado em 15 ago. 2016

⁷¹MERCIER apud SCHAMA p.68, 1989. MERCIER, L. S. *L'an 2440, rêve s'il en fut jamais*. Paris, 1786, v. 2. p. 68. Apud: SCHAMA, Simon. *Os cidadãos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 68.

a dinâmica daquela população? Ela poderia ser classificada como povo nos moldes rousseauianos? Ou apenas como uma multidão irracional?

Rousseau apresenta uma análise interessante sobre a construção do que se denomina povo a partir da desnaturação da condição natural na sociedade francesa em que vivia. O livro IV, das *Confissões*, manifesta a “desigualdade de condições e fortunas” de Paris e descreve as casas em condições precárias do subúrbio Saint-Marceau. Na nota XI do segundo Discurso e na Carta a D’Alembert, o autor também enfatiza a poluição urbana, doenças infecciosas, epidemias produzidas pelo mau cheiro. Na noção de poluição cristaliza-se o contraste da época, a pobreza da maioria da população e uma minoria privilegiada detentora do poder ⁷².

Além do panorama socioeconômico apresentado, o genebrino demonstra que, no plano moral, o homem que vive a realidade - mencionada é cindido, pois apesar de vivenciar as diferenças sociais gritantes daquela época, busca distinguir-se por meio da riqueza e do prestígio, possuir bens lhe fornece um “status” e “respeito” pelos quais poderia exercer influência e até domínio sobre outrem ⁷³. Dessa forma, a perspectiva de Rousseau, sobre esse período, pressupõe um esvaziamento do “eu” ou diluição da personalidade e um sentimento de não pertencimento ao mundo. A Carta XIV da segunda parte da *Nova Heloísa* retrata “o secreto horror neste vasto deserto do mundo” em que se tornou Paris:

Há assim um pequeno número de homens e de mulheres que pensam por todos os outros e para os todos os outros falam e agem e, como cada um pensa em seu próprio interesse, ninguém no bem comum, e como todos os interesses particulares sempre se opõe entre si, há um choque perpétuo de intrigas e cabalas, um fluxo e refluxo de preconceitos, de opiniões contrárias em que os mais inflamados, animados pelos outros, quase nunca sabe do que se trata⁷⁴.

Nesse sentido, o acúmulo de conhecimentos não garante a aspiração do homem à felicidade, ao contrário, os conhecimentos reunidos conduzem à

⁷² FREITAS. J. Política e Tecnologia: uma releitura do Iluminismo. *Filosofemas* 2. Organizadores: Rita Paiva; Jamil Ibrahim Iskandar 1 (1), 499-53, p. 15.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Idem, *Ibid*, p. 26.

negação de si mesmo, origem da cisão interior dos indivíduos pela qual “cada um se coloca em contradição consigo mesmo”.

Na obra *Transparência a Obstáculo*, Starobinski ressalta o ingresso no mundo da aparência como consequência das transformações econômicas quando declara:

E, enquanto a razão se aperfeiçoa, a propriedade e a desigualdade se introduzem entre os homens, o meu e o teu se separam sempre mais. A ruptura entre ser e parecer passa a marcar o triunfo do “factício”, a distância cada vez maior que nos afasta não apenas da natureza exterior, mas da nossa natureza interior.⁷⁵

Dessa forma, já afastado de sua natureza, o homem passa a viver a dimensão da existência fora de si. Nas palavras de Rousseau: “o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes”⁷⁶.

Enquanto no plano moral e socioeconômico a solução parece apontar para uma humanidade segregada, no plano político, proposto pelo *Contrato Social*, a crítica do genebrino aponta para a articulação interna e externa dos conflitos decorrentes da cisão interior do homem, tendo acesso à consciência moral como uma das condições para superar as particularidades⁷⁷.

Já em sua primeira grande obra, o *Discurso sobre as ciências e as artes*, o autor afirma que o progresso das ciências e das artes, longe de contribuir para o aperfeiçoamento moral dos homens, ajudou em sua desnaturação e conseqüente corrupção dos costumes⁷⁸.

Rousseau desacredita as opiniões que afirmam ser o estado de natureza entendido aqui como pré-social ou um estado miserável, e nota que quanto mais distante da natureza, mais fraco e corrompido torna-se o povo. As descrições do estado de natureza auxiliam o autor na explicitação das condições anteriores à

⁷⁵ STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 20.

⁷⁶ MONTEAGUDO, apud ROUSSEAU. Entre o Direito e a História: A concepção de Legislador em Rousseau. Editora, Unesp, 2006, p. 142.

⁷⁷ FREITAS, J. Política e Tecnologia: uma releitura do Iluminismo. *Filosofemas* 2. Organizadores: Rita Paiva; Jamil Ibrahim Iskandar 1 (1), 499-53, p. 20.

⁷⁸ Idem, *ibid*, p. 16

desnaturação do homem e ajudam-no a precisar as características originais deste⁷⁹.

É possível perceber, principalmente no Segundo Discurso, que se comparado o homem civil corrompido, como se verifica nas sociedades da época, ao homem selvagem, tal como foi descrito pelo autor, este leva sensível vantagem, afinal, encontra-se isento dos vícios e depravações, bem como das guerras e demais mazelas características do estado civil⁸⁰.

Nesse sentido há de se concordar com a interpretação de Cassirer, que em seu texto, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, afirma:

Em sua marcha evolutiva até o presente momento, a perfectibilidade enredou o homem em todos os males da sociedade e levou-o à desigualdade e à servidão. Mas ela, e apenas ela é capaz de tornar-se para ele um guia no labirinto no qual ele se perdeu. Ela pode e deve abrir-lhe novamente o caminho para a liberdade. Pois a liberdade não é um presente que a bondosa natureza deu ao homem desde o berço. Ela só existe na medida em que ele próprio a conquistar, e a posse dela é inseparável desta conquista constante⁸¹.

Antes do advento da sociedade, por não ter um relacionamento mais estreito com seus semelhantes e sem sequer reconhecê-los como tal, o homem nessas condições não poderia desenvolver plenamente suas qualidades e permaneceria, por assim dizer, num estado de estagnação e embrutecimento. Ideia apresentada ao longo do Segundo Discurso e reforçada no *Emílio*, no qual o autor escreve:

(...) pouco que tenhamos refletido sobre a ordem e o progresso de nossos conhecimentos, não podemos negar que tal tenha sido aproximadamente o estado primitivo de ignorância e de estupidez natural ao homem antes que tivesse aprendido alguma coisa da experiência e de seus semelhantes⁸².

⁷⁹ BECKER, E. Natureza, ética e sociedade em Rousseau., Cadernos de Ética e Filosofia Política| Número 21, 2012, p 3.

⁸⁰ Id, Ibid, p.20.

⁸¹ CASSIRER, Ernst. A questão de Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Unesp, 1999, p 10.

⁸² ROUSSEAU. J-J. Do Contrato Social. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

No entanto, mesmo estas limitações e estupidez são frequentemente preferíveis, na opinião do autor, ao estado de corrupção presenciado na maioria das sociedades historicamente constituídas⁸³.

Rousseau busca salvaguardar a natureza humana, conforme afirma em o Segundo Discurso:

(...) as instituições humanas parecem, à primeira vista, fundamentadas em montes de areia movediça. Apenas examinando-as de perto, depois de haver afastado o pó e a areia que envolvem o edifício, percebe-se a base inabalável sobre a qual foi erguido e aprende-se a respeitar seus fundamentos. Ora, sem um sério do homem, de suas faculdades naturais e de suas transformações sucessivas, não se chegará jamais a fazer essas distinções, a separar na atual constituição das coisas o que fez a vontade divina do que pretendeu fazer a arte humana

⁸⁴

O filósofo atribui a responsabilidade por nossas mazelas às escolhas mal feitas realizadas pelos homens ao longo de sua história. Nossas aquisições culturais são frutos da perfectibilidade ou capacidade de se aperfeiçoar, faculdade que com o auxílio das circunstâncias desenvolve sucessivamente todas as outras. Segundo o autor, é ela que, com o tempo, o tira dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que, com o passar dos séculos, faz desabrochar seu saber e seus erros, seus vícios e suas virtudes, quem, afinal, o faz tirano de si mesmo e da natureza⁸⁵. A passagem ao estado civil registra uma mudança de perspectiva de análise, de um homem que se encontra livre e aquém das leis e da moral estabelecidas a um homem sujeito às leis e à moral postas em vigor. Com relação a essa passagem, Rousseau escreve no *Contrato Social* que:

Mesmo que nesse estado se prive de várias vantagens que usufruía na natureza, ganha outras maiores; suas faculdades se exercitam e se desenvolvem, suas ideias se ampliam, seus sentimentos se enobrecem, toda alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria bendizer sem cessar o instante feliz que o arrancou de lá para sempre, e que transformou um

⁸³ BECKER, E. Natureza, ética e sociedade em Rousseau., Cadernos de Ética e Filosofia Política| Número 21, 2012, p. 5.

⁸⁴ ROUSSEAU. Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens p. 46, 1989

⁸⁵ ROUSSEAU, J-J. OC, III, p. 142.

animal estúpido e limitado em um ser inteligente e num homem ⁸⁶.

Por meio de uma leitura atenta do texto podemos perceber que Rousseau crítica mais os abusos de nossas faculdades do que o seu desenvolvimento. Aliás, ele realmente não propõe um retorno ao estado de selvageria ou de animalidade, ao contrário, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau defende as luzes e o esclarecimento bem conduzido:

As afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes. [...] Aquele que nunca refletiu não pode ser nem clemente nem justo e nem piedoso: ele não pode tampouco ser mau ou vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano ⁸⁷

Assim, a justiça, a virtude, a vida ética e política devem ser frutos de uma desnaturalização bem conduzida, tal como Rousseau evidenciava ao escrever na obra *O Emílio* que as boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem retirando-o daquela existência absoluta vivenciada antes do advento das sociedades e forjando laços comunitários e hábitos, cujas bondade ou maldade, harmonia ou desregramento, devem ser avaliados não individualmente, mas na forma de repercussão no seio da coletividade. E, nessa perspectiva, a declaração de Rousseau: “Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade”⁸⁸ faz sentido, pois os homens isolados e se submetendo à vontade de um só, pois sem a virtude e a vida ética, não se forma um corpo político e nem um bem público. Trata-se de uma agregação e não de uma associação ⁸⁹. Dessa forma, essa diferença é precisamente marcada pelo estabelecimento de um corpo coletivo cujas decisões são baseadas na vontade geral.

O pacto, nesse sentido, oferece a cada um dos indivíduos “sua unidade, seu eu comum”, e constitui a pessoa pública do povo, que possui uma vontade

⁸⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social: princípios do direito político*. (Tradução de Antônio de Paula Danesi; revisão da tradução de Edson Darci Heldt). 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.364.

⁸⁷ Idem, *Ibid*, p.281.

⁸⁸ *O Contrato Social (CS)*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi, 3a Edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999b, p.67.

⁸⁹ Há uma enorme diferença entre associação e agregação. Lurdes Santos Machado diz em sua edição do *Contrato Social*: “para termos uma sociedade, não basta que se agrupem os homens, sendo necessário que os liames entre eles estabelecidos se tornem deles independentes e a eles venham a impor-se coercitivamente.” (ROUSSEAU, 1999b, p. 67).

geral diferente do interesse particular. Esta é, com efeito, a base da relação de obrigação segundo a qual “(...) aquele que se recusar a obedecer a vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo – o que significa apenas que será forçado a ser livre”⁹⁰. A vontade geral determina o objeto e o conteúdo das leis que asseguram a liberdade dos cidadãos igualmente participantes do povo, e também orienta as decisões políticas dos governantes e magistrados.

Assim, do ponto de vista de sua constituição, o poder político só é legítimo porque representa a unificação de todos e cada um “sob a suprema direção da vontade geral”⁹¹. O povo aí constituído é o coletivo dos cidadãos particulares, que é ao mesmo tempo súdito, porque sujeito à vontade geral, e soberano, porque a vontade geral é o seu interesse primeiro. E, se a vontade geral sempre visa ao bem comum, o vínculo social é o fundamento comum dos interesses particulares⁹².

Visto ser soberano todo o povo do contrato, o único modo de saber se o todo aprova alguma coisa é perguntando a cada um: “Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa”⁹³. A aprovação geral é então conhecida através do sufrágio geral do povo. Isso quer dizer que o que a maioria aprovar será lei. E a pequena diferença de votos contrários não passará da interferência de algumas vontades particulares. Mas, para que essa fórmula não resulte em uma imposição do conjunto de interesses da maioria, são necessárias algumas condições. Assim sendo, antes da deliberação, o povo deve estar suficientemente informado. Isto significa que, já avançando no discurso sobre a república rousseauiana ideal, a extensão do território ocupado por este povo e a quantidade de indivíduos que o formam deve ser pequena o bastante para que todos possam ter acesso às informações sobre o que possa vir a ser o melhor para o todo. Assim, diante do contexto apresentado pelo autor no *Contrato Social*, a população que vivenciou o contexto pré-revolucionário e

⁹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. O Contrato Social: princípios do direito político. (Tradução de Antônio de Paula Danesi; revisão da tradução de Edson Darci Heldt). 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 25.

⁹¹ Idem, *ibid*, p. 22.

⁹² Idem, *ibid*, p. 33.

⁹³ Idem, *ibid*, p. 92.

revolucionário parece enquadrar-se no conceito de multidão, mas seria essa multidão ingênua como descreve Michelet?

George Rudé na obra *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e Inglaterra, 1730-1848*, segue o caminho previamente trilhado por George Lefebvre que, num estudo pioneiro sobre as *foules révolutionnaires*, publicado em 1934, criticou severamente a psicologia de Gustave Le Bon e sua assumida "irracionalidade" das multidões, e substitui, no estudo dos fenômenos das multidões, o pano de fundo conservador, com frequência racista e patológica, dos escritos de Le Bon, por um padrão de categorias sociais e históricas.

A abordagem de Rudé ampliou as observações de Lefebvre. Também fundamentado no pressuposto de que as ações das multidões, ao invés de sinônimas de desordem irracional e patológica, podiam ser vistas como envolvendo um propósito social, ou seja, Rudé propôs-se pensá-las como parte integrante do processo social. Para precisar e dar sentido ao conceito de multidão, Rudé recomendou que se estabelecesse tanto a sua composição social (o que foi feito, em geral, através da análise de listas dos detidos, mortos e feridos nos conflitos) como os seus principais objetivos e "alvos" (o que foi feito acompanhando-se uma cronologia mais acurada possível do comportamento da multidão).

Também na Revolução, depois do renascimento inicial da guerra camponesa de tempos anteriores, encontraremos erupções semelhantes de *taxation populaire* nos grandes motins da fome de 1789, 1792-3 e 1795. Isso não surpreende, pois a Revolução nada fez para destruir - na verdade, ela promoveu - a hostilidade da gente miúda da cidade e do campo para com a nova doutrina de que o preço dos artigos necessários à vida devia ser regulado pela oferta e procura, e não por uma preocupação tradicional com a "justiça". Há, porém, diferenças importantes. Movimentos semelhantes na Revolução obtiveram uma considerável margem de sucesso, ao passo que os de 1775 (como os de 1725 e 1752) terminaram num fracasso quase total. Isso deveu-se ao isolamento desses primeiros amotinados, que tiveram de enfrentar, uma vez reunidas suas forças, a oposição combinada do exército, da igreja, do governo, da burguesia urbana e dos proprietários rurais: seus poucos defensores ou simpatizantes

entre os párocos, agricultores e autoridades locais foram insuficientes para equilibrar a balança⁹⁴.

Ademais o autor buscou avaliar o grau de sucesso dessas ações das multidões, levando em consideração a investigação das variáveis que comumente afetam a intervenção ou não das instituições legais encarregadas da repressão. A partir desse conjunto de procedimentos, o próprio Rudé reconheceu que, de maneira inicial, as multidões francesas se formaram como espectadoras de acontecimentos, mas essa constatação transformou-se no decorrer da história. Citamos,

Vimos que foi através dos *parlements* que o menu peuple parisiense aprendeu suas primeiras lições políticas e que, sob sua influência, os motins urbanos, ao contrário dos rurais, tenderam a transformar-se em manifestações políticas. Isso ocorreu particularmente nos 2 últimos anos do Velho Regime, quando o *parlement* de Paris, empenhado na disputa final com os ministros de Luís XVI, comemorou entusiástica e barulhentemente, na ilha da Cité, seu retorno à capital depois do exílio. Mas isso foi apenas o começo. As multidões que se reuniram para saudar o *parlement* limitaram-se a estudantes, escreventes de advogados e jornalheiros de vários distritos. As lições aprendidas eram ainda rudimentares e superficiais. Acima de tudo, restringiam-se à cidade e ainda não tinham provocado reação entre os camponeses. O início e o desenvolvimento da Revolução mudariam tudo isso. Ao desafiar as classes "privilegiadas" (inclusive os *parlements*) na disputa pelo controle dos Estados Gerais de 1789, a burguesia, ou Terceiro Estado, recorreu a toda a nação. Suas idéias e lemas foram adotados tanto pela população rural como pela urbana e, sob esse impacto, o motim da fome no campo e a manifestação política ocasional na cidade transformaram-se nas grandes jacqueries e journées populares do verão e do outono de 1789. Por sua vez, essas primeiras manifestações "espontâneas" começaram a transformar-se em movimentos políticos sofisticados dos sans-culottes urbanos: estes refletiam tanto a intensidade da luta dos partidos como a crescente experiência política e consciência dos próprios sans-culottes⁹⁵.

Diante deste fragmento, é possível concluir que as manifestações "espontâneas" da multidão se transformaram em movimentos políticos sofisticados à medida em que se intensificavam a luta dos partidos políticos e a experiência política adquirida por meio da opinião pública.

⁹⁴ RUDÉ, George. A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e Inglaterra, 1730-1848. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.17

⁹⁵ Idem Ibid, p. 11.

3.1.3 A Opinião Pública

Segundo Roger Chartier, a importância da opinião pública, no período pré-revolucionário e revolucionário, está na sua colaboração para a construção de uma liderança política que emergiu da multidão constituída pela população francesa.

Já Nascimento, na obra *Opinião Pública e Revolução*, afirma que a opinião do contexto pré-revolucionário para o revolucionário assume a defesa dos cidadãos contra o despotismo, justificando inclusive os atos de violência, para o autor a opinião passa a falar a linguagem da verdade, pois o processo de fermentação das ideias acaba produzindo “um universo racional no qual os homens respiram a verdade”⁹⁶. E essa tarefa de difusão da verdade não se limitará às comunidades intelectualizadas, mas alcançará ao grande público usando inclusive de uma linguagem acessível.

Ver-se-á, no decorrer da revolução a opinião pública ocupar “um lugar privilegiado” na sociedade francesa, ela se tornará, de acordo com Nascimento, “a rainha do mundo” (1989, p. 60) e surgirá até mesmo a proposta para que ela tenha um dia de festa no calendário republicano. Sobre a produção de festas durante a revolução, Milton relata que o capítulo do livro *Lumière de l' Utopie*, de Bronislaw Baczko, chama a atenção do leitor para uma questão importante: toda produção que envolvia as festas revolucionárias pressupunha uma decisão de não reeditar as festas espontâneas, mas para que elas tenham força expressiva é necessário que a opinião seja dirigida e com público-alvo, qual seja, funcionários públicos de baixo escalão. Em outros termos, a festa da opinião teria o objetivo de chamar o povo à consciência do seu direito de soberania. Deve ser observado que, a festa da opinião foi suprimida sob protestos. Nas palavras de François Noël Babeuf⁹⁷: “Ao instituir a festa da opinião, o legislador assumiu o compromisso de que essa soberana protetora da liberdade e da felicidade dos povos jamais poderia ser ultrajada ou depreciada”. Todavia, mesmo sem um dia de festa, a opinião já tinha seu lugar, sobretudo pelas circulações de jornais e panfletos que surgiam por toda parte, principalmente

⁹⁶NASCIMENTO, Milton Meira. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo: Nova Stella; EDUSP, 1989, p. 68.

⁹⁷ Idem, *Ibid*, p. 73.

após a convocação dos Estados Gerais. A partir de então a opinião transforma-se na voz da verdade e na voz do povo que se faz ouvir e que reivindica a participação direta e ativa no poder. Conforme afirma Milton Meira Nascimento⁹⁸: “Se as opiniões particulares doravante possuem um valor, é porque podem formar uma só voz, a da opinião pública. Eis o tribunal da verdade e o terror dos governantes”.

Dentre todas as associações, clubes e cidadãos sem partido que faziam ouvir sua voz, o *Círculo Social* foi uma das mais importantes, pois se construiu a partir de um papel formador e amplificador da opinião pública. Criado em 1790 e gestado em 1789 pelo seu idealizador Nicollas Bonneville, juntamente a Claude Fauchet, o *Círculo Social* foi pautado por uma discussão sistemática sobre a função dos intelectuais naquele contexto, sobre a opinião enquanto verdade, e uma elaboração teórica a respeito da opinião pública que não se encontra em outras associações e clubes naquele período. Os membros do círculo consideravam Rousseau como o autor que melhor desenvolvia a análise sobre opinião e opinião pública, e por isso irão fundar e justificar sua prática política no genebrino, fazendo uso também de Mably.

Interessante atentar que a opinião é um conceito fundamental no pensamento rousseauiano e apresenta nuances diferentes. A estima pública, no segundo Discurso, é exposta como origem das primeiras paixões violentas do ser humano. Ou seja, no final do segundo Discurso, Rousseau, apresenta um panorama político devastado pela corrupção, em que a tirania assume o lugar das leis e, aos súditos, resta apenas obedecer cegamente ao tirano. Na obra supracitada, os princípios de justiça, costumes e virtudes não fazem mais sentido nesse estado a que chegou a história da humanidade. O mal está diagnosticado, de acordo com Starobinski, desde a sua origem até a sua forma presente⁹⁹. Rousseau, nessa obra, não fornece esperanças de uma possível solução capaz de reordenar a sociedade de forma mais justa. O alvo do segundo Discurso é mostrar a ferida e as suas causas. Cabe às obras posteriores, tais como o *Emílio*,

⁹⁸ Idem Ibid, p.68.

⁹⁹ Em Rousseau, é constante o recurso às próprias fontes do mal a fim de encontrar-lhe o remédio. Tal princípio homeopático permite compreender as aparentes contradições entre as obras em que Rousseau realiza um diagnóstico da sociedade e as obras em que propõe os remédios. Importante salientar, entretanto, que a leitura proposta por Starobinski na obra: O remédio no mal: o pensamento de Rousseau. In: As máscaras da civilização: ensaios. Tradução de Maria Lúcia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 164 e 165.

o *Contrato Social* e as *Considerações sobre o Governo da Polônia* a busca de propostas que curem a sociedade do mal apontado nos dois discursos. Nesta obra, a opinião pública é analisada como instrumento fundamental para a conservação dos costumes. Observa Nascimento:

o olhar do outro, que pode desencadear todos os vícios do homem em sociedade, pode também manter a transparência de uma comunidade que conserva ainda a inocência de seu estado original, que não tem nenhum outro interesse a não ser a preservação de seus membros e que faz da vigilância pública a condição primeira do exercício de sua liberdade e da manutenção de sua soberania¹⁰⁰.

O patriotismo assume função essencial e cabe à pátria formar os costumes do povo. Enquanto os “franceses, espanhóis, alemães, até mesmo ingleses” têm os mesmos costumes corruptos e as mesmas paixões egoístas, os poloneses podem se distinguir dos europeus com a difusão do espírito patriótico pela instituição nacional. As virtudes e o amor à pátria são inseparáveis. Apenas com a pátria, valor supremo, assumida pela vontade interna (íntima) do cidadão, as leis podem ser obedecidas, não por dever ou interesse, mas por gosto e paixão. É pelo coração virtuoso que o bom cidadão deve servir à sua pátria. Nesse sentido, Rousseau propõe algumas formas de atingir o coração dos homens, de tornar a pátria, e não os interesses pessoais, o motor das suas ações. Salinas Fortes discute este aspecto:

Como atingir o alvo principal que é o de criar as condições efetivas para que se concretize o querer geral como um querer dominante? Como fazer para que o interesse geral prevaleça efetivamente sobre os interesses particulares e as tendências egoístas? A resposta é simples: suscitando nos membros da comunidade o “amor à pátria”, fazendo dela objeto de um culto sagrado¹⁰¹.

Na forma pela qual Rousseau propõe a construção do patriotismo impõe-se o olhar do público. O cidadão deve sentir-se sempre sob esse olhar: os olhos do público vigiam e recompensam. No capítulo dedicado ao sistema militar, Rousseau sugere aos poloneses que

todos os cidadãos se sintam incessantemente sob os olhos do público, que nenhum avance e não triunfe a não ser pelo favor

¹⁰⁰ NASCIMENTO, Milton Meira. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo: Nova Stella; EDUSP, 1989, p.53

¹⁰¹ *Paradoxos do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso, 1997, p.126.

público, que nenhum posto, nenhum emprego seja preenchido a não ser pelo voto da nação e que, afinal, desde o último nobre, desde mesmo o último campônio, até o rei, se possível, todos dependam de tal maneira da estima pública que não se possa nada fazer, nada adquirir, triunfar sobre nada, sem ela. Da efervescência excitada por esta comum emulação nascerá esta embriaguez patriótica que somente ela é capaz de elevar os homens acima de si mesmos e sem a qual a liberdade não é mais do que um vão nome e a legislação não passa de uma quimera ¹⁰².

A dependência da estima pública é fundamental para o tipo de sociedade proposta pelas *Considerações*, pois, ao mesmo tempo em que incita o desejo do cidadão de ser considerado pelo público como virtuoso, tal reconhecimento só pode se realizar através da constante submissão ao olhar do povo. Para se alcançar um posto de comando, o pretendente deve mostrar-se superior aos outros. Partindo da antiguidade, Rousseau afirma: “Os heróis de Homero se distinguiam todos por sua força e destreza e com isso mostravam aos olhos do povo que eram feitos para comandá-lo”¹⁰³. E conclui: “Importa (...) que aqueles que devem um dia comandar os outros se mostrem desde sua juventude superiores a eles em todos os pontos ou, pelo menos, que para tanto se esforcem.”^{104 105}

Já no *Contrato Social*, a opinião assume um caráter ambivalente, na medida em que serve também como instrumento mensurável para definir os bons costumes, algo indispensável para um bom governo.

A importância da opinião coletiva para o governo pode ser encontrada já em Platão¹⁰⁶, pois ele percebe perfeitamente o poder da opinião pública,

¹⁰² “(...)tous les Citoyens se sentent incessamment sous les yeux du public, que nul n’avance et ne parvienne que par la faveur publique, qu’aucun poste, aucun emploi ne soit rempli que par le voeu de la nation, et qu’enfin depuis le dernier noble, depuis même le dernier manant jusqu’au Roi, s’il est possible, tous dépendent tellement de l’estime publique, qu’on ne puisse rien faire, rien aquerir, parvenir à rien sans elle. De l’effervescence excitée par cette commune émulation naitra cette ivresse patriotique qui seul sait élever les hommes au-dessus d’eux-même, et sans laquelle la liberté n’est qu’un vain nom et la legislation qu’une chimere” Rousseau, J.-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur as réformation projeté*, Oeuvres Complètes; Éditions Gallimard, t.III, 1964. p. 1019.

¹⁰³ “Les Héros d’Homère se distinguoient tous par leur force et leur adresse, et par là montraient aux yeux du Peuple qu’ils étoient faits pour lui commander” *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.963

¹⁰⁴ Idem, *ibid*, p. 963.

¹⁰⁵ “Il importe pourtant, et plus qu’on ne pense, que ceux qui doivent un jour commander aux autres se montrent dès leur jeunesse supérieurs à eux de tout point, ou du moins qu’ils y tâchent.” *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 963.

¹⁰⁶ No livro VIII das Leis, afirma-se que a opinião sobre o incesto enquanto um ato ímpio e odioso à divindade provém do fato que “desde que nascemos, cada um de nós ouve, em todos os

entendida como “um idêntico sentimento a respeito de um mesmo assunto na mente de todos”, para um estável consentimento das leis pelo povo. Mas é em Locke que Milton Meira do Nascimento encontra a fonte dos enunciados de Rousseau acerca deste tema. O autor lembra a herança platônica na definição de opinião elaborada por Locke. De acordo com o filósofo inglês, a opinião é o assentimento, pelo espírito, de proposições sem provas de veracidade:

(...) em Locke, a opinião, enquanto movimento incerto do espírito sobre a verdade de certas proposições, sem uma prova segura, faz parte dos primeiros conhecimentos de todos os homens e, pela força do hábito, pode transformar-se em princípios inabaláveis, configurando-se mesmo como o conjunto das tradições e costumes de um povo¹⁰⁷.

A opinião aparece sob a forma de uma aceitação coletiva de certas proposições como se fossem verdades, sem a garantia empírica e lógica de que elas são efetivamente verdadeiras. Nascimento observa outro sentido do termo opinião em Locke:

Podemos considerá-la também como a reputação, o olhar do outro, a estima pública, enfim, como a opinião do outro. (...)A opinião neste segundo sentido será sempre a opinião dos outros, o julgamento público, a consideração, a fama, a reputação. Locke fala da lei da opinião ou da reputação, chamada também de lei filosófica e que, junto com a lei divina e a lei civil, faz parte do conjunto de regras às quais os homens devem recorrer para julgarem sobre a retidão de suas ações. A lei da opinião tem o seu suporte no louvor e na reprovação, sua função é a de árbitro da virtude e do vício ¹⁰⁸.

Importa ressaltar a superioridade em força de atuação sobre as ações dos homens, da lei da opinião perante a lei divina e a lei civil. Segundo Nascimento, na lei divina existe sempre a possibilidade de reconciliação com Deus. Quanto à

lugares e sempre, a mesma qualificação, seja nos discursos cômicos, seja na tragédia séria, na qual ela aparece constantemente, quando se apresenta um Tiestes, ou um Édipo, ou um Macareu que, tendo relações íntimas com suas irmãs, acabam eles mesmos, uma vez descobertos, dando-se a morte como punição por seus crimes “(...)sitôt né, chacun de nous entend, partout et toujours, la même qualification, soit dans les farces, soit dans le grand sérieux où elle apparaît souvent, le sérieux tragique, lorsqu’on y introduit ou des Thyestes, ou des Oedipes, ou des Macarées qui, ayant avec leurs soeurs un commerce clandestin, d’eux-mêmes, une fois découverts, se donnent la mort pour se punir de leur faute.” Les Lois. Les Belles Lettres, t.XII (1re partie), livre VIII, Paris, 1994. p.80.

¹⁰⁷ NASCIMENTO, Milton Meira. Opinião Pública e Revolução. São Paulo: Nova Stella; EDUSP, 1989, p.38.

¹⁰⁸ Idem.

lei civil, a impunidade muitas vezes é vista como uma vantagem quando a lei foi violada. Referindo-se à lei da opinião, Locke afirma:

De dez mil homens, não haverá um só com força e insensibilidade para poder suportar a censura e o desprezo contínuo de seu grupo; o homem que fica satisfeito em viver constantemente desacreditado e em desgraça junto àqueles com os quais convive, deve ter um temperamento muito estranho e muito diferente do dos outros homens¹⁰⁹.

Pode-se concluir que os dois sentidos de “opinião” se complementam: enquanto um indica o que o indivíduo, ou o coletivo, aceita como proposições verdadeiras — preconceitos e superstições — o outro, por sua vez, refere-se ao julgamento realizado pelo indivíduo, ou coletivo, sobre as ações dos outros, julgamento efetuado a partir da opinião no primeiro sentido.

Nascimento ressalta que Rousseau começa o capítulo VII do *Contrato Social* da seguinte maneira: “Assim como a declaração de vontade geral se faz pela Lei, a declaração do julgamento público se faz pela censura, a opinião pública é a espécie de lei cujo ministro é o censor, que não faz outra coisa senão aplicá-la aos casos particulares, a exemplo do Príncipe”¹¹⁰. Nas palavras do autor, para:

[...] o bom funcionamento da máquina política, não basta a vontade geral enquanto um ato de vontade coletivo. É necessário também o julgamento correto e o discernimento sobre o que seja bem público. A chave da arte política em Rousseau, está exatamente no trabalho de formação do julgamento público¹¹¹.

Numa paráfrase do primeiro parágrafo do capítulo do *Contrato Social*, Nascimento atenta para a assimilação que o *Círculo Social* fez do conceito de tribunal de censura ou tribunal de opinião pública de Rousseau, a saber: “Opinião Pública é o tipo de Lei da qual qualquer pessoa pode ser Ministro; Se algum homem se extraviou por um conselho sinistro, disse-te em alta voz: Povo, ouve-me; Será apenas um rápido meteoro”¹¹².

¹⁰⁹ LOCKE, apud, NASCIMENTO, Ibid, p.39

¹¹⁰ ROUSSEAU apud NASCIMENTO, Ibid, p. 117.

¹¹¹ NASCIMENTO, Milton Meira. Opinião Pública e Revolução. São Paulo: Nova Stella; EDUSP, 1989, p.117.

¹¹² CÍRCULO SOCIAL, apud, NASCIMENTO, Milton Meira. Opinião Pública e Revolução. São Paulo: Nova Stella; EDUSP, 1989, p. 117. Versão original: “L’Opinion publique est l’espèce de Loi dont tout individu peut être le Ministre; Si quelque homme égaré par un conseil sinistre Vous disait à grands cris: Peuple, écoutez –moi; Ce ne serai au plus qu’un léger météore”.

O que Boneville, idealizador do *Círculo Social*, pretende criar é uma instituição quase que oficial para “todos os povos, e para todo os séculos, um meio seguro para conduzir a nação inteira, a todo instante à ordem da natureza e de um pacto social”¹¹³. Nascimento assegura que, nessa proposta, se nota uma assimilação otimista da doutrina de Rousseau, a partir de uma interpretação literal das questões já mencionadas. Em outros termos, existe para os revolucionários uma possibilidade de uma conquista plena da liberdade, quando tudo indica que não há solução possível. Todavia, é justamente por ser necessário averiguar se tais ideais realmente impactaram a Assembleia Constituinte, e de que forma, que este tema será desenvolvido a seguir.

3.2. A Assembleia Constituinte Francesa

Costuma-se considerar que Rousseau foi o grande expoente da Revolução Francesa, e a obra *O Contrato Social* ainda é tida como “a Bíblia da Revolução Francesa”, dado que, para a maioria, foi grande a sua influência política e também a causadora de transformações conceituais no que concerne a vários conceitos, dentre eles, soberania e a vontade geral. Contudo, é importante ressaltar que essas assertivas carecem de uma análise detalhada.

A partir do olhar de Nascimento no texto, *Rousseau e nossos fantasmas*, é possível observar o posicionamento dos parlamentares e suas análises acerca da aplicação da Teoria Política do genebrino na prática legislativa da Assembleia Constituinte. Revela o autor que o primeiro elogio a Rousseau foi feito em 1788, por Frederich Joseph Bilhon. No texto, inicialmente publicado como anônimo, teve vários cortes e acréscimos de censura e, por isso, pode ser considerada uma das expressões mais contundentes da maneira pela qual a figura de Rousseau e suas obras foram apropriadas por todos os segmentos que disputavam o poder; eis o último parágrafo dessa congratulação nas três versões:

Ó Rousseau, virtuoso Jean-Jacques, fostes durante a vida o defensor dos direitos da humanidade, o apóstolo da verdade, o amigo dos homens, o intérprete da natureza; recebi após a morte, de uma nação esclarecida e reconhecida, governada por

¹¹³ BONEVILLE, apud, NASCIMENTO, Milton Meira. Opinião Pública e Revolução. São Paulo: Nova Stella; EDUSP, 1989, p. 79

um jovem monarca, justo e generoso, a homenagem que ela presta à memória de todos aqueles que, como vós, a têm ilustrado¹¹⁴.

Durante a revolução, o autor faz algumas correções, mas sobre o texto da primeira edição:

Ó Rousseau, virtuoso Jean-Jacques, fostes durante a vida o defensor dos direitos da humanidade, o apóstolo da verdade, o amigo dos costumes, o intérprete da natureza; recebi após a morte, de uma nação livre e que vosso gênio inflama a homenagem particular que ela presta a vossa memória, concedendo-vos as honras dos grandes homens e erigindo-vos uma estátua diante do qual os novos Diógenes apagarão suas lanternas¹¹⁵.

Enquanto o texto original diria:

Ó Rousseau, virtuoso Jean-Jacques, fostes durante a vida o defensor dos direitos da humanidade, o apóstolo da liberdade. Não está longe o tempo, sem dúvida, em que a França, afastada de seus preconceitos, reconhecerá publicamente o que ela deve ao homem da natureza e da verdade”. E o autor acrescenta na nota de rodapé: “os decretos da Assembleia legislativa, em honra da memória de Rousseau, vem comprovar essa previsão.¹¹⁶

Outro pensador que colocou a filosofia do genebrino em perspectiva na época pré-revolucionária foi Anacharsis Clootz, este começou a escrever como jornalista e divulgar suas ideias para muitos jornais diferentes, independente do público que ele queria alcançar. Condorcet, que apoiava Cloots em seu antimonarquismo, estava entre seus colegas no jornal *Chronique de Paris*. A sua concepção de sistema político pode ser traçado em três de seus principais escritos políticos: *L'Orateur du genre humain*, ou *Dépêches du Prussien Cloots au Prussien Herzberg* (Paris, 1791); *La République Universelle* ou *Adresse aux Tyrannicides* (1792); *Bases constitutionnelles de la République du genre humain* (Paris, 1793).

Cloots parte do pressuposto rousseauiano de que todos os homens nascem livres e iguais, então ninguém pode reivindicar autoridade sobre o outro. Todavia, o autor ficou conhecido por conceber um paradigma que jamais foi

¹¹⁴ BILHON, apud NASCIMENTO, 1980 M. Rousseau, a revolução e nossos fantasmas. Revista Discurso, 1980, p.15. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37895>. Acesso em: 5 ago. 2020

¹¹⁵ Idem

¹¹⁶ Idem

estabelecido no *Contrato Social*: o da sociedade como humanidade. Ou seja, Cloots postula a universalidade da humanidade, uma vez que a essência ou natureza do homem é a mesma em toda parte. Ateu e influenciado por Holbach, para o revolucionário francês, Deus é substituído pela natureza.

Nesse contexto, o autor consagrou-se como orador do gênero humano porque amplia a teoria da soberania de Rousseau para toda humanidade: “Um corpo não faz guerra a si mesmo e o gênero humano viverá em paz quando tiver formado um só corpo, uma só nação”¹¹⁷. Tem no *Contrato Social* o modelo teórico dessa transformação.

Deve ser observado que em junho de 1789 entrou no ou para o Parlamento liderando uma delegação de indivíduos que representavam várias nacionalidades, alguns deles em trajes tradicionais. Nesse momento, ele afirmou ser o “embaixador da raça humana”, apontando que a Revolução Francesa era universal e, portanto, pediu para ter toda a humanidade representada na primeira festa da Bastilha e seu pedido foi concedido. Cloots tentou convencer os Deputados de que os indivíduos, livres e iguais, formando os povos, eram os verdadeiros representantes do seu país, em vez de embaixadores oficiais. Durante esse tempo em Paris, despojou-se do seu título de Barão. Todavia, apesar de se tornar um dos revolucionários mais entusiasmados na época, chegando a ser deputado na Assembleia Legislativa, mas, justamente por seu zelo revolucionário, foi expulso da sociedade de jacobinos e, posteriormente, executado pelo Comitê de Segurança presidido por Robespierre, em 24 de março de 1794.

Em 14 de julho de 1789, o debate sobre a Constituição se acirra na Assembleia e as referências de Rousseau se multiplicam. Nesse momento, Mirabeau, no topo da tribuna, rende a primeira homenagem pública a Jean-Jacques:

Antes da independência da América inglesa, surgiu o Contrato Social. O filósofo republicano iluminou os heróis da liberdade; para ele, a maioria dos publicitários havia se barbeado como escravos, ouvido seus senhores, ou usado todas as suas mentes, como Montesquieu, para justificar o que é e pintar nossas instituições com um verniz enganoso; só ele, estudando os direitos naturais do homem, fraqueza e poder, riqueza e pobreza da aristocracia de todos os tipos, descobriu os verdadeiros fundamentos da sociedade; ele mostrou que o

¹¹⁷CLOOTS apud NASCIMENTO, Ibid, p.17.

edifício deu errado onde não foi assentado com base no consentimento humano e acordos recíprocos. Não, nunca devemos falar de liberdade sem prestar uma homenagem a este imortal vingador da natureza humana¹¹⁸.

Menciona Barny que a utilização de Rousseau nesse período é mais massiva e diversa, sendo ignorada sobretudo a complexidade do rousseauísmo, encarnando-se, nesse primeiro momento, a “ideologia burguesa das luzes”. Esta se compõe de alguns temas diretores do *Contrato*, dentre eles, a soberania popular, a submissão à vontade geral, a homogeneidade do corpo político resultante da reciprocidade exata entre os direitos e as obrigações dos contratantes.

Outra personalidade do período pré-revolucionário e revolucionário, de acordo com Monteagudo, é Conde d’Antraigues. Este, até a queda da Bastilha, é tão rousseauísta quanto Robespierre. Contudo, quando seu castelo, o *La Bastide* é atacado e destruído pela plebe em meados de 1790, o conde adere aos girondinos e torna-se ferrenho defensor dos direitos da monarquia e radicalmente antirrepublicano, embora ainda orgulhoso de seu rousseauísmo. Após ter seu castelo destruído o conde se envolve num conluio monarquista contra os estados gerais, é condenado à morte e foge. Contudo, mesmo foragido, torna-se agente monarquista, e “intrépido adversário do usurpador Napoleão Bonaparte”¹¹⁹. Passa, portanto, a constituir a conhecida “reseau d’Antraigues”, rede de conspiração reacionária, participando, por conseguinte, de diversas ações de sabotagem, vende informações secretas a diversos nobres e reis interessados na queda do Império, como o futuro Luís XVIII, o czar Alexandre I da Rússia, o futuro Georges III da Inglaterra, entre os quais circulava livremente. Por fim, é assassinado em 1812, provavelmente a mando de

¹¹⁸ J Barny. R. Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution. Ebook: https://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1974_num_6_1_2766 Acesso.: 20. 04.2019. Trecho em francês: Avant l’indépendance da Amérique anglaise, le Contrat Social vait paru. Le républicain philosophe a éclairé les herós de la liberte; jusqu’à a lui, la plupart des publicistes avaient rasonné comme des esclaves entendu leurs maîtres, ou avaient employé tout leur esprit, comme Monstesquieu, pour justifier ce qui este et farder nous institutions d´um vernis trompeur; lui seul, étudiant le droit naturel d´homme, faiblesse et de puissance, de richesse et de pauvreté d´aristocratie de toute espèce a decouvert les fondements réels de la société; il montré que l´édifice portait à faux partout où il n´était pas assis sur la base du consentement des hommes et des conventions reciproques. Non, jamais on ne doit parler de la liberte sans payer um tribut d´hommages à cet immortel vengeur de na nature humaine (apud BARNY, 1974).

¹¹⁹ MONTEAGUDO, R. Um caso de espionagem na obra de Rousseau: o Conde d’Antraigues. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), v. 16, p. 147, 2010.

Napoleão. Nas palavras de Monteagudo, o Conde d'Antraigues, levou "(...) uma vida aventureira e dinâmica na qual a mentira e o blefe eram armas de ação política, mas também meios para obter benefícios financeiros e favores femininos"¹²⁰. Sobre o Conde d'Antraigues, afirma Roger Barny que o nobre abandonou o rousseauísmo pouco a pouco após a revolução e conclui que talvez seja mais uma vez a leitura jacobina de Rousseau que esteja em questão¹²¹.

Na busca por tentar compreender a aplicação da Teoria Política de Rousseau na Assembleia Legislativa, em 1790, o advogado parisiense François Lenormant pretende mostrar exatamente o contrário da tendência descrita. Lenormant busca esclarecer um ponto importante da teoria do genebrino: a representação e, para isso, toma uma passagem do *Contrato*, na qual Rousseau afirma que a soberania não pode ser representada nem alienada. Ao retomar um dos temas mais importantes do filósofo, a representação, Lenormant pretende usá-lo como arma contra a Assembleia, que ao instituir Rousseau como seu patrono não levou em consideração que, para o autor do *Contrato*, quando o povo não detém mais o poder legislativo, também perde sua soberania, sendo apenas súditos e não mais soberanos os indivíduos que o compõem, por isso, já não podem ser chamados de cidadãos, são escravos, ou nada.

Dessa forma, o trabalho crítico de Lenormant é construído a partir do momento em que ele observa apropriação de parte da teoria de Rousseau pela Assembleia Nacional. Apropriação já que, no ano de 1790, é levada ao extremo com as homenagens prestadas pela Assembleia Nacional ao filósofo, colocando-o em primeiro plano como um dos companheiros inseparáveis na sua luta de libertação, a citar:

Como V. Sas., Rousseau odiava a tirania; como V. Sas., ele levava até idolatria o culto e o amor a liberdade. Seus escritos, traduzidos em todas as línguas, têm contribuído para o esclarecimento das nações. Qual foi sua recompensa? [...] Perseguido pelos homens com os quais tinham vivido, proscrito na França, nem mesmo encontrou asilo em sua pátria, pátria ingrata da qual ele tanto se orgulhava. O Contrato Social foi para a V. Sas. a carta na qual encontraram os direitos esquecidos, os direitos desconhecidos, usurpados à nação e, sobretudo, o direito imprescritível de soberania ¹²².

¹²⁰ Idem.

¹²¹ BARNY, apud MONTEAGUDO.

¹²² Nascimento. M. Rousseau, a revolução e nossos fantasmas. Revista Discurso, 1980, p. 15. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37895>. Acesso em: 5 ago. 2020

Todavia, apesar de deferências e homenagens feitas, no ano da publicação da *1ª Declaração*, afirma Nascimento que já era significativo o número de cartas anônimas, manifestando certo espanto pela não efetivação do pensamento político de Rousseau na Assembleia Nacional, ou seja, o cerne desses escritos desconhecidos eram as contradições entre a legislação promulgada e o pensamento do cidadão de Genebra contidos no *Contrato Social*. A esta conclusão chega, por exemplo, Antoine François Claude Ferrand, que, após tomar a decisão de ler ao mesmo tempo o *Contrato Social* e os decretos da Assembleia Nacional, observou 31 questões consideradas conflitantes, dentre elas que o pacto teria a finalidade de proteção dos bens de cada associado e a impossibilidade de alienação da soberania. E conclui:

No estado atual eu vejo, há oito meses, castelos incendiados e pilhados, seus proprietários fugindo ou exterminados; e a Assembleia, sabendo dessas desordens e solicitadas nelas pôr um fim, evita até mesmo receber as reclamações. A conclusão que tiro, talvez sem razão, é que, longe de proteger a pessoa e os bens de cada associado, a força comum os ataca ¹²³.

Dessa maneira, a partir destas reflexões, é possível compreender que no contexto da França pré-revolucionária existe uma aparente disrupção apontada pelos teóricos da época, entre a obra *O Contrato Social* e os decretos emitidos pela Assembleia Constituinte; em outras palavras, Rousseau foi utilizado para legitimar a prática revolucionária em construção.

Milton Meira, na dissertação *O Contrato Social e as ilusões do jogo de poder*, declara que alguns dos teóricos da época apressaram em classificar Rousseau como aristocrata (François Lenormant) ou monarquista (Conde d'Antraigues), deixando de entender o motivo pelo qual se passou por todas as formas de governo no *Contrato* é, além de um ato de reconhecimento dessa realidade empiricamente dada, um ato de revelação de sua estrutura e de seu funcionamento. Ou seja, para o cidadão genebrino transitar livremente por todas as formas de governo não significava aceitar todas ao mesmo tempo ou privilegiar uma ou outra, pois não estava em jogo a simples realização de um inventário dos governos estabelecidos, mas de um procedimento não muito

¹²³ Nascimento. M. Rousseau, a revolução e nossos fantasmas. Revista Discurso, 1980, p.19. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37895>. Acesso em: 5 ago. 2020

comum na tradição política: Rousseau colocou-se na posição de “analisar os fatos pelo direito”, não o contrário, que foi feito pelo Montesquieu¹²⁴.

Portanto, para o genebrino, construir a ciência do direito político é estabelecer a essência da política, e pouco importam os fatos; tal atitude, antes de significar, que o autor está compactuando com o *status quo* vigente, qual seja, Aristocracia ou Monarquia, isto tornará possível a crítica radical do poder vigente. Rousseau ao passar em revista todas as formas de organização política, não faz ao nível de investigação, mas ao nível de sua essência, ao nível do direito. O poder então surge em toda sua transparência. Não há mais segredos no Estado, ninguém pode mais ficar à margem da estrutura de poder¹²⁵.

Mas será que suas obras eram conhecidas na sua totalidade pelos deputados franceses? Será que a suposta não aplicabilidade do *Contrato Social* foi efetuada por uma escolha política? A análise foi efetuada no item 3.3: O impacto das obras de Rousseau na época pré-revolucionária.

3.3. O impacto das obras de Rousseau na época pré-revolucionária

Roger Chartier, no livro *Origens Culturais da Revolução Francesa*, declara que a historiografia tradicional, sobretudo aquela embasada nos estudos de Daniel Mornet, está acostumada a dizer que foi o movimento da ilustração que gestou a Revolução Francesa. Neste caso, teria ocorrido uma disseminação de ideias oriundas das classes refinadas para o povo e também, no sentido geográfico, de Paris para as demais cidades. Em outros termos, declara Chartier que para Daniel Mornet a Ilustração seria uma espécie de precondição para a crise da monarquia francesa¹²⁶.

Na obra *L'enseignement des bibliotèques privés*¹²⁷ é possível observar que Daniel Mornet procurou estabelecer a presença do rousseuismo na sociedade pré-revolucionária a partir do acervo de bibliotecas privadas parisienses entre 1750 e 1780, analisando o ambiente intelectual que antecedeu

¹²⁴ NASCIMENTO, Milton M. Contrato Social e as ilusões do jogo de poder. Dissertação (mestrado) Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, 1978, p.6.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ CHARTIER, R. As origens Culturais da Revolução Francesa. São Paulo: Unesp, 2009, p. 26.

¹²⁷ MORNET, D. L'enseignement des bibliotèques privés. Revue d'Histoire littéraire de la France 17e Année, No. 3 (1910), pp. 449-496 (48 pages) Published By: Presses Universitaires de France

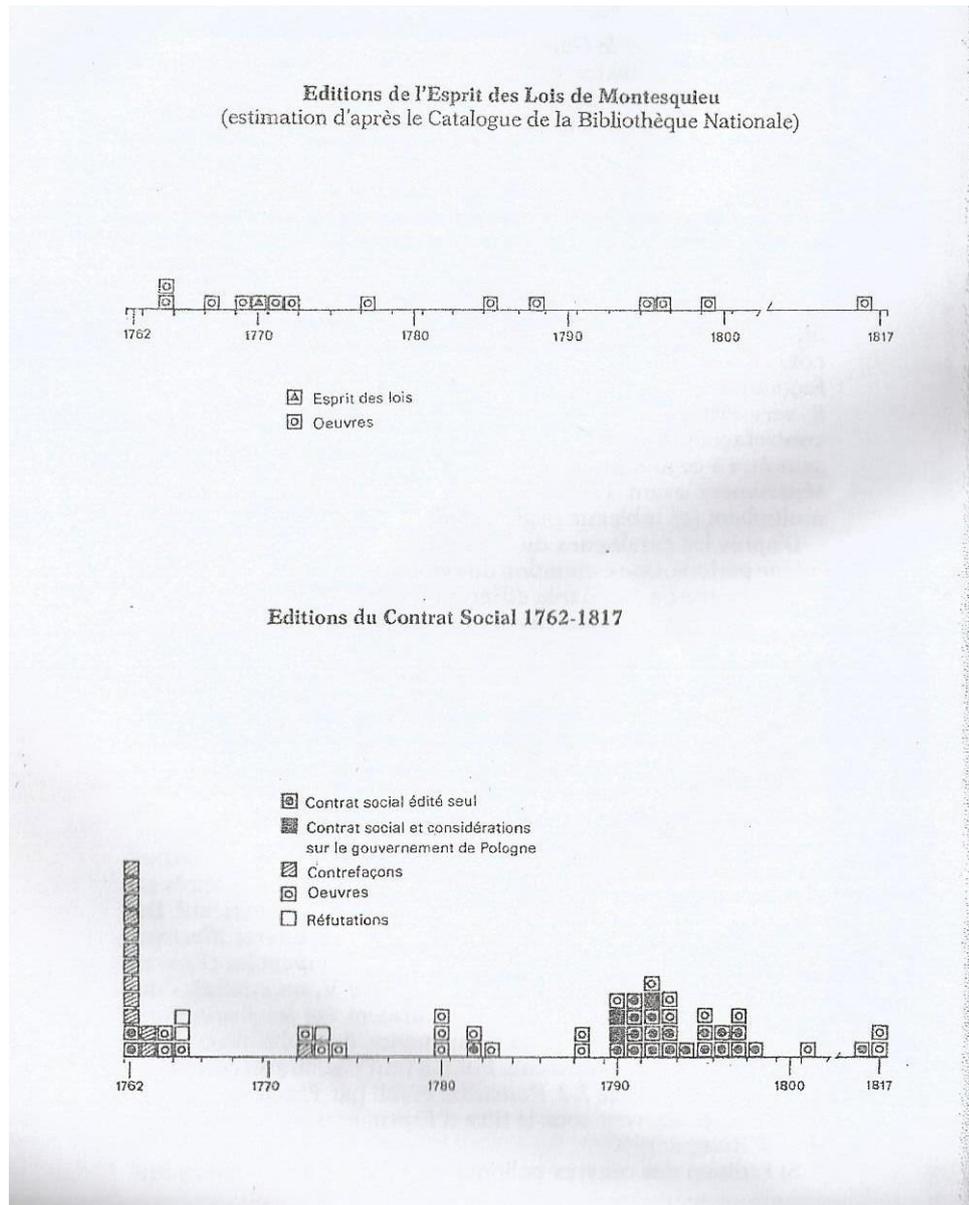
a Revolução Francesa. O autor examinou 500 catálogos repartidos em diversas categorias sociais que tinham acesso à cultura, dentre elas: a alta nobreza e o poder judiciário¹²⁸. O autor classificou as obras conforme sua frequência de aparição: *Le Dictionnaire de Bayle* se encontrava em 288 bibliotecas; *L'Histoire Naturelle de Bufon*, em 220; as *Ouvres de Voltaire*, em 173; *Essai sur l'entendement humain*, de Locke, em 156; o *Siècle de Louis XVI*, em 147 e 161; *L'Ami des hommes*, de Mirabeau, em 129; a *Encyclopédie*, em 73. Em relação às obras de Rousseau, de acordo com Gourier¹²⁹, somente *Nova Heloisa* se classifica como um dos livros mais bem representados, com 126 aparições entre os romances. *O Discurso sobre a origem da desigualdade* está presente em 67 bibliotecas; *Cartas a d'Alembert*, em 37; *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, em 14; *Emílio* figura somente em nove bibliotecas; *Discurso sobre a Economia Política*, em cinco; *O Contrato Social* apenas em uma biblioteca. O bibliógrafo Théophile Dufour, repertoriando todas as edições reconhecidas de Rousseau, encontrou apenas duas edições pré-revolucionárias de *O Contrato Social* em relação a centenas edições do *Emílio* e da *Nova Heloisa*, que fizeram sua aparição de 1762 a 1789¹³⁰.

No que concerne ao *Contrato*, baseado nos estudos de Daniel Mornet, observa-se que o seu baixo número de aparições se deve ao fato de que a obra foi proibida e as medidas repressivas pesaram quantitativamente sobre a difusão do livro, contudo, de acordo com os dados publicados pela Biblioteca Nacional, entre os anos de 1762 e 1817, a obra passou a ser lida exatamente no ano de sua proibição, como bem demonstra o seguinte gráfico:

¹²⁸ GOURIER, Tatin J.J. *Le Contrat Social em question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*. Presses Universitaires de Lille, 1995, p. 20.

¹²⁹ Idem, *ibid*, p.19.

¹³⁰ DUFOUR, Théophile. *Recherches Bibliographiques sur les ouvres imprimés de J.J Rousseau* Paris. L Girou Bardine, v. 2, 1952, p. 30.



Fonte: GOURIER, 1995.

Assim, dois foram os marcos de publicação do *Contrato Social*: 1762, ano da sua proibição e a partir de 1789, até o ano de 1798, este, marcado pelo período revolucionário.

Deve ser observado que no ano de 1762 foram lançadas duas edições das obras de Rousseau, de Marc Michel Rey, na livraria de Amsterdam. Rey distribuiu uma tiragem de 2.500 exemplares. Para evitar falsificação foi impressa em outro lugar uma edição com mais 2.500 exemplares vendidos em dez livrarias. Durante essa impressão, a falsificação não foi evitada e, por isso, a adulteração foi imediata e numerosa. Novas cópias foram adulteradas entre os

anos de 1762 e 1763. De acordo com os catálogos da Biblioteca Nacional para o período, entre 1762 e 1800, observou-se uma enorme diferença no ritmo de edição entre o *Espírito das Leis* e *O Contrato Social*. Ademais, tais dados explicitam as diferentes fases da publicação e lançamento dos textos consagrados. Por exemplo, a edição do *Contrato Social* editada nos anos 1762 e 1763 foram vendidas pela livraria de Duchesne. Já em 1764, em função da demanda, foram editados mais 1.500 exemplares. Interessante observar que a multiplicação da difusão do *Contrato* entre 1762 e 1764 se deve à eficácia da repressão impelida pela Igreja em decorrência de seu conteúdo. No mais, é possível notar que entre 1780 e 1790 há o predomínio da publicação da *Ouvres Complètes*¹³¹.

No livro *Le Contrat Social em question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Tatin Gourier, afirma que são as cartas escritas por Rousseau a seus correspondentes e o texto *Contrato Social* que permitem medir o envolvimento do público com a composição da obra. Isso porque, na França, as cartas se multiplicaram devido ao impacto, moral, social e político do romance *Nova Heloisa*.

De acordo com Gourier foi justamente pela existência de uma exigência de uma nova ordem que reconciliasse os costumes, a virtude, os fatos e o direito que o romance de Rousseau forneceu à aristocracia uma ideologia substituível às doutrinas apresentadas no começo do século. Essa aspiração a uma instituição de uma nova ordem moral irá se articular com a necessidade de uma reforma do governo francês.

Mas a questão que se coloca é: apesar da dificuldade em identificar a significação política da solicitação do público francês, é possível, por meio da análise da edição e difusão da obra, compreender a maneira pela qual os leitores liam *O Contrato Social*, entre 1789 e 1790?

Antes de 1789, *O Contrato Social* era editado sozinho, contudo, ao curso da revolução, ou seja, a partir de 1790, a obra passou a ser publicada ao lado da obra *Considerações sobre o governo da Polônia*. Esta justaposição dos dois textos, declara Gourier, pode ter sido um índice de uma nova orientação de leitura do *Contrato Social*. Em outras palavras, para o autor, a partir do momento

¹³¹Gourier. T *Le Contrat Social em question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Universitaires de Lille, 1995.

em que o *Contrato Social* foi publicado juntamente com a obra *Considerações sobre o governo da Polônia*, ele não foi totalmente apreendido como uma obra abstrata, mas orientada sob uma perspectiva de tradução dos fatos e inseparável de uma concepção progressiva da história, conforme será desenvolvido no decorrer da pesquisa.

Todavia, de forma diferente, declara Barny que, entre 1780 e 1789, se constata a utilização literal das obras de Rousseau, e os livros eram diversos, a saber: *Catéchisme d'un peuple libre; Essai sur la nature et l'exercice de l'autorité du peuple des l'état; Le revil du tiers état; Elements de droit public à l'usage de Messieurs les déprites; Le Roi et ses ministres, dialogues; Jean-Jacques Rousseau à l'Assemblée Nationale; Jean-Jacques Rousseau, des champs Élisées à la Nation Francaise*. Tais obras, nas palavras de Barny, “apresentam aspectos gerais dos princípios políticos de Rousseau”¹³².

No que se refere ao “écos” do *Contrato Social*, nos Almanques da época pré-revolucionária, Gourier compreende que se trata de uma busca vã e exaustiva. Tendo em vista a investigação¹³³ conduzida por Furet, com a participação de G. Bollème, mostrou como, na produção de livros do século XVIII, os almanques são de considerável importância, pois ocupam o segundo lugar, logo após a literatura religiosa. Essas obras são, portanto, ao lado de coleções de máximas, provérbios, pensamentos e retratos, muito numerosas. Porém, dirigidas à classe modesta e que lê pouco, sendo por isso não a melhor fonte, mas a mais popular.

Assim de acordo com Gourier, o estudo dos almanques não pode estabelecer objetivos precisos, pois na dispersão dessas notações esparsas, no quadro de relatos geralmente bastante curtos que o caracterizam, as fontes de origem acadêmica, que pertencem a tal problemática ideológica, podem ser misturadas, deformadas. A identificação dos traços de leitura, portanto, nunca é garantida: podemos apenas sublinhar algumas interferências, notar algumas semelhanças. Todavia, nos almanques existem reflexões de natureza política. Descreve o autor Genevière Bollème que esse tipo de publicação apresenta uma certa representação do mundo na qual estão incluídas e ligadas as

¹³² BARNY, BARNY, R. L'éclatement révolutionnaire du rousseuisme. Annales littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles lettres, 1988, p. 68

¹³³ Gourier APUD Furet, p. 88. Le Contrat Social em question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution.

preocupações essenciais da humanidade, das mais simples às mais complexas (comer, cultivar a terra, viver ou sobreviver, prever, discernir, conduzir-se, governar-se; informar-se, distrair-se). Mas diante da mutação que sofre o almanaque no final do século XVIII, tendo em vista o seu valor crescente ou relegado à categoria de entretenimento, magia e profecia, atualiza a população nos mais diversos assuntos. Assim o almanaque se torna um instrumento propício, por meio de seu retrato de anedotas, à instrução, assumindo, por conseguinte, uma importante dimensão social e política, revelando, a potencialidade do panfleto.¹³⁴ Gourier¹³⁵, para respaldar seus argumentos, traz algumas citações do *L'Almanach pour cette année 1789 supputé par Me M Laenseberg*:

Junho. Replante durante este mês cebolinhas, chalotas, (...), cebolas de outono, repolho, couve-flor, para sementes, endívias. Colhemos neste mês as sementes de couve, agrião (...) Inovações nas legislações de alguns países, mais prejudiciais, ao interesse público, que as antigas constituições, que será necessário restaurar.¹³⁶

Neste fragmento, observa-se que o almanaque é destinado à população do campo, inclusive analfabetos. No mais, conforme o relato de Gourier, havia um quadro de signos colocados em cada dia do ano (pás, serras, picaretas, indicando as atividades agrícolas recomendadas), ou seja, as previsões gerais sobre colheita e plantio alternam muito regularmente com reflexões políticas breves e vagas.

No mesmo Almanaque “les financiers” e “les monopoleurs” também são denunciados. E a imagem do tirano se opõe à do príncipe reformador:

Mai. Um país acostumado a gemer sob a tirania de um potentado cruel, terá todos os motivos para se alegrar ao passar para um novo senhor gentil e humano. Infelizmente, a revolução em certos estados, chegou por culpa dos líderes, muito egoístas no preconceito de seus concidadãos.

Dezembro. Grande príncipe reformador de vários abusos, muito prejudiciais aos súditos de seus estados.

¹³⁴ Na luta dos parlamentares contra o prefeito Maupeau, o almanaque já revela potencialidades do panfleto.

¹³⁵ GOURIER, Tatin J.J. *Le Contrat Social em question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*. Presses Universitaires de Lille, 1995, p.75.

¹³⁶ Replantez pendant ce mois ciboules, échalottes(...), oignons d'Automne, choux -raves, chous-fleurs, à grainer, endives. On récolte dans ce mois les graines de chous, cresson (...) Innovations dans les loix de certain pays, plus nuisibles, à l'intérêt public, que l'ancienne constitutions, qu'on fera nécessité à rétablir.

Um fragmento importante do documento refere-se à crise parlamentar na França e à convocação dos Estados Gerais.

Junho. Sem querer entrar em todos os detalhes da grande revolução, ocorrida na França no litígio do dia 8 do mês passado, nem sem pretender discutir a questão do conflito que surgiu entre o trono e o parlamento, podemos dizer que por um lado a magistratura não pretende estar mais amparada na sua resistência, do que nas leis, e por outro que o soberano cansado de tanta oposição, desdobra todo o poder da autoridade real, estabelecendo uma nova ordem de coisas¹³⁷.

Ou seja, esta dimensão política do almanaque nos anos anteriores à Revolução, portanto, merece ser estudada. Todavia, apesar de Gourier não encontrar citações explícitas do *Contrato Social*, foram identificados lugares-comuns do debate político, próximos às teses do *Contrato*, porque o almanaque aparece então como um dos lugares em que o status dos grandes homens é representado e o dos homens de letras mais especificamente. Dessa maneira, o almanaque, de certa forma, deu ensejo a um tipo de culto porque apresentavam os retratos de alguns heróis: heróis da antiguidade, reis ou cavaleiros, mas também cada vez mais homens de mérito, mercadores, fabricantes, ou mais simplesmente heróis populares, pessoas pobres arriscando seu sustento em suas atividades diárias e, finalmente, estudiosos ou homens de letras e filósofos.

Jean-Jacques também aparece duas vezes (aniversário de nascimento e aniversário de morte) no *Almanach des honnêtes gens* de Sylvain Maréchal (publicado em 1788). O almanaque foi imediatamente condenado pelo parlamento. Nele, os santos são substituídos por várias personalidades, escritores e filósofos são numerosos, e os especialistas em direito político também estão representados, na figura de Hobbes, Grotius, Rousseau e Abbé Saint Pierre. Além disso, outra inovação importante, a obra apresenta o ano de 1788 como o primeiro ano do reinado da Razão.

Assim, diante das celeumas decorrentes das nuances do contexto político instaurado e, tendo em vista que a aparente contradição na aplicação dos princípios do *Contrato Social* pela Assembleia Constituinte, tem-se a

¹³⁷ GOURIER, Tatin J.J. *Le Contrat Social em question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*. Presses Universitaires de Lille, 1995, p.76.

constatação de duas possibilidades de leitura das obras de Rousseau, quais sejam, a proposta de Roger Barny e Starobinski e a sugestão de Gourier.

A primeira delas, baseada na negação da aplicação direta dos princípios dos *Contrato Social*, mas no uso de uma “escrita catastrófica” como forma de tomada de consciência da condição humana de opressão, conforme escreve Starobinski. A segunda tem como fundamento a leitura conjunta e contextualizada feita pelos membros da Assembleia, do *Contrato Social* e das *Considerações do Governo da Polônia*, e a posterior aplicação desta obra na *Declaração de Direitos de 1789*. Ou seja, os deputados tinham ciência de que o *Contrato Social* se constituía apenas uma referência, e naquele contexto, materializariam a Declaração de 1789 a partir de uma realidade que buscava novas bases políticas. Conforme Salinas Fortes ¹³⁸ neste caso, o legislador “se acha diante de uma nação *toute instituée* [totalmente instituída], com vícios já trop enracinés [bastante enraizados], que se trataria justamente de corrigir”. Diante dessa conjuntura, iremos, no próximo capítulo, a partir de dois conceitos centrais na obra de Rousseau: A Teodicéia e a Linguagem Retórica, analisar a hipótese de Starobinski, qual seja, se a “escrita catastrófica” de Rousseau impactou a Revolução Francesa.

¹³⁸ FORTES. S. Rousseau: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976, p.30

4. TEODICÉIA POLÍTICA DE ROUSSEAU E A LINGUAGEM RETÓRICA

Rousseau, de maneira geral, parece combinar duas perspectivas oferecendo como produto uma filosofia da história com características de teodicéia. Pode-se observar que Rousseau oscila entre malograr e enaltecer a liberdade, ora entendida como mal dos males, ora como motivo e finalidade da existência propriamente humana¹³⁹. O que é justo, já que acredita que, por um lado, essa liberdade foi aquilo que promoveu a ruptura com a ordem divina e, por outro, é motor e objetivo último da história humana. Essa oscilação, entretanto, não o impede de tentar conciliar tais perspectivas acerca da liberdade, trazendo a teologia ao cerne de seu pensamento sobre a história.

Neuhouser, sobre a teodicéia rousseauiana, define em breves palavras como ela poderia ser concebida:

Apesar das suas pressuposições essencialmente seculares e naturalistas, a estrutura de pensamento de Rousseau reflete aquela da tradicional concepção cristã da história humana: Uma harmonia original entre humanos, ocorre uma ruptura entre Deus e o mundo pela queda da Graça - um efeito da liberdade humana - que corrompe a natureza humana e inicia uma era de maldade e miséria, mas também traz consigo a possibilidade da redenção e transcendência¹⁴⁰.

Voltar-se ao curso da história seria uma forma de, primeiramente, entender como a bondade original foi corrompida e, em segundo lugar, sondar de que maneira poderia ser recuperada. Se inicialmente o homem seria bom pela participação na obra do criador que nada poderia criar se não o bem, sem o conhecimento de si e sem a liberdade para buscá-lo o homem permaneceria “bom sem sabê-lo”

Em oposição à compreensão geralmente apresentada sobre a teodicéia rousseauísta, Santos, na tese *A antropodiceia rousseauiana: teologia, política e laicidade*, traz a concepção de antropodiceia como uma formulação que irá sintetizar o pensamento do filósofo pois, de acordo com o estudioso,

Em Rousseau, de maneira específica, esse fenômeno culmina na ideia do homem no centro da problemática em torno do mal e da degeneração promovida pela sua inserção na vida social, bem como na atribuição a ele da responsabilidade pela tentativa de se

¹³⁹ Costa, Máira de Cinque Pereira da Rousseau: Dialética e Teleologia / Máira de Cinque Pereira da Costa; orientador Milton Meira do Nascimento. - São Paulo, 2017, p. 14

¹⁴⁰ Neuhouser, Frederick. Rousseau's Theodicy of Self-Love. New York: Oxford University Press, 2008. p. 2-3.

minimizarem os prejuízos decorrentes desse processo histórico, que não traz em si qualquer marca de determinismo.¹⁴¹

Em outros termos, a antropodiceia rousseauniana concretiza-se na medida em que considera a “justiça dos homens em suas relações horizontais”. E de que maneira Santos constrói essa reflexão? Eis a resposta:

(...) primeiramente(...) é necessário esquadrihar as questões que compõem a discussão acerca da teodiceia. Após tal análise, reconhece-se a impossibilidade da teodiceia nos moldes como fora ela pensada e defendida por grandes sistemas filosóficos, notadamente no século XVII. Firmada tal impossibilidade, o homem é instado à sua responsabilidade, sendo-o, porém, num momento de constatação de desordem. Esta era, também, a situação na qual se encontrava Rousseau, quer no que tange à vida gregária organizada, isto é, as constatações acerca das questões políticas, quer no respeitante à vida pessoal e solitária, pois, como afirmado na “Primeira Caminhada” dos Devaneios (OC, I, p. 995; 2017, p. 15), “arrancado, não sei como, da ordem das coisas, vi-me precipitado num caos incompreensível, no qual não percebo absolutamente nada¹⁴².”

Assim sendo, é a partir dessa perspectiva que Silva elabora o conceito de antropodiceia rousseauniana, ou seja, a partir de uma cisão incompleta entre o céu e a terra, entre o divino e o humano. Esta cisão não se dá de forma completa porque a centelha do divino que reside na ordem da natureza se faz presente na 'consciência moral', estimulando todos os homens: "o que Deus quer que um homem faça, não o faz dizer por outro homem, di-lo ele próprio, escreve-o no fundo do coração do homem"¹⁴³.

Nesse sentido, partindo do panorama delineado, diferentemente do que afirma Dalbosco, no artigo, “A história como experiência formativa em Rousseau”¹⁴⁴:

Contudo, considerando o fato de que a antropologia rousseauniana já é fruto da desnaturação humana, alicerçando-se tanto na noção filosófica de perfectibilidade como na ambiguidade do amor-próprio, então ela não pode mais ser compreendida como determinada nem pela ordem cósmica maior e nem pela Divina Providência¹⁴⁵.

¹⁴¹ SANTOS, Jarbas Luiz dos. “A ANTROPODICEIA ROUSSEAUNIANA – TEOLOGIA, POLÍTICA E LAICIDADE, 2019. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Guarulhos/São Paulo, 2019, p. 285.

¹⁴² Idem, Ibid, p.295.

¹⁴³ (OC, IV, p. 490-1; 2014, p. 287).

¹⁴⁴ Dalbosco, Cláudio. A história como experiência formativa em Rousseau. Universidade de Passo Fundo. Rev. Bras. Educ. vol.21 no.67 Rio de Janeiro Oct./Dec. 201 In: Scielo <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782016216747> Acesso: 20.04.2020.

¹⁴⁵ Idem

O genebrino não elimina a divindade natural e nem mesmo procura dessacralizar a história, mas a sua ideia de progresso, juntamente com a ideia de um *télos* inerente e redentor, faz com que a filosofia da história de Rousseau se aproxime da narrativa bíblica. E justamente por causa dessa narrativa bíblica é que Starobinski justifica a suposta influência de Rousseau na Revolução e na construção da Declaração de 1789. Para o autor, a maneira catastrófica que escreve Rousseau tem como foco a tomada de consciência dos homens, acerca da sua própria situação de vida. E esta forma de argumentar evocou nos cidadãos da época uma representação mística da vida reencontrada pela experiência de morte, ou seja, “Rousseau recorre às imagens que a teologia utilizava para descrever o dia do Juízo”¹⁴⁶, propondo-se a laicizar o dia do Juízo que se reproduziria na história humana e não no “Reino de Deus”. Ou seja, para o autor, Rousseau utilizou as imagens da teologia para construir uma representação mística da vida. Assim, para Starobinski, esta analogia fez com que os protagonistas revolucionários de 1789 compreendessem o momento vivido. Assim, essa avidez, fez com que a população sentisse como se estivesse renascendo para o novo, nas palavras de Nascimento:

A palavra de Rousseau (e a dos filósofos), sem ter determinado acontecimento, suscitou o sentimento que dava ao acontecimento seu sentido majestoso: ela desenvolveu os conceitos que a reflexão e a ação políticas iam pôr à prova e, além disso, colocou em movimento as grandes representações míticas às quais a imaginação coletiva ia se ligar. Ele oferecia a linguagem na qual, solenemente e nem sempre com muita clareza, a Revolução iria poder exaltar a si mesmo: sermões, festas, cultos, celebrações ¹⁴⁷

A partir dessa construção argumentativa feita por Starobinski e Nascimento, Rousseau teria evocado na população francesa pré-revolucionária e revolucionária representações míticas que foram compreendidas de forma a enaltecer o movimento revolucionário.

Diferente dos comentadores, Vicente, no artigo, “Rousseau defensor da Revolução?”¹⁴⁸ declara que quem fez de Rousseau um “revolucionário” foram os homens da Revolução Francesa, e a divulgação de suas ideias foram enunciadas

¹⁴⁶ NASCIMENTO, Milton Meira. Opinião Pública e Revolução. São Paulo: Nova Stella; EDUSP, 1989.

¹⁴⁷ Rousseau, a revolução e nossos fantasmas. Revista Discurso, São Paulo, n. 13, p. 169-186, 1980. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37895>. Acesso em: 5 ago. 2015.

¹⁴⁸ Vicente, J. “Rousseau. defensor da Revolução? Revista: Problemata: R. Intern. Fil. V. 9. n. 2 (2018), p. 211 ISSN 2236-8612 doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v9i2.37739>

como se elas fossem um incentivo à prática revolucionária. E continua a argumentação:

Como disse Bertrand Russel apud Giannetti, o livro do pensador genebrino “tornou-se a bíblia da maioria dos líderes da Revolução Francesa, mas sem dúvida, como é o destino de todas as bíblias, ele não foi cuidadosamente lido e foi menos ainda entendido por muitos dos seus discípulos”. Assim, todos aqueles que insistem em defender a existência de uma proposta revolucionária nos escritos de Rousseau, como meio ou caminho para solucionar os problemas da sociedade, encontram-se fortemente influenciados não propriamente pelos argumentos utilizados pelo pensador genebrino em seus textos, mas sim pela forma como os revolucionários franceses leram e interpretaram esses textos, em especial a obra *Do Contrato Social* ¹⁴⁹.

Apesar da nuance das alegações de cada estudioso, há um ponto central sobre o que é necessário se debruçar: a força da linguagem nos escritos de Rousseau. Nesse sentido, de fato, pode-se dizer que o estilo literário de Rousseau não apenas encantou os revolucionários franceses, mas mantém ainda hoje o poder de inspirar e motivar aqueles que enxergam na revolução um meio eficaz para resolver os problemas políticos e sociais. É importante registrar que os líderes jacobinos nunca esconderam a admiração que tinham pelo pensador genebrino. Jean-Paul Marat, por exemplo, costumava declarar publicamente que o seu cabelo despenteado e a sua aparência de alguém que precisava tomar banho significavam o modo de vida simples “de acordo com os preceitos de Rousseau”. Louis de Saint-Just, por outro lado, costuma dizer que pelo alcance da sua “alma” e pela “grandeza de seu caráter”, Rousseau mostrou-se um homem “digno do papel de tutor da humanidade”. E para averiguar o motivo desse “encantamento” é necessário examinar o papel da linguagem na teoria rousseuista, em outros termos, questiona-se: A linguagem rousseuniana evoca representações míticas? Existe em suas entrelinhas uma narrativa bíblica?

Para Bento Prado Jr, Rousseau não apenas a discorreu sobre períodos de tranquilidade e de fúria, de independência e de opressão, a partir de uma análise da história das línguas. Mas, o genebrino trouxe algo novo ao considerar que a linguagem transporta na sua estrutura intrínseca a significação das diversas maneiras de exercer, a moral, a liberdade, servidão, a paz etc. Na teoria rousseuista, para Bento Prado, a linguagem abdica de compor contra a violência das coisas, no momento do declínio

¹⁴⁹ Idem, *Ibid*, p.211.

da sua potência persuasiva: “A violência das coisas só é possível depois da supressão da força dos signos, da energia da voz humana”¹⁵⁰. Assim, a linguagem, no seu caráter suplementar, atua de maneira simultânea, como causa e consequência de uma mesma dinâmica que opõe força natural aos obstáculos. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau, traz uma análise original acerca da dificuldade da língua em compor-se como espelhamento da verdade, seja ela sentimento, ou razão.

Rousseau, de acordo com Bento Prado Jr., transgrediu com a “linguística cartesiana” ao conjecturar para a língua uma nova estrutura, que pode ser denominada de antinômica entre natureza e civilização, o ser e parecer. Nas palavras do pensador: “A força que provoca a reflexão sobre a linguagem é, de fato, o escândalo de um perigo intrínseco ao uso dos signos”¹⁵¹.

Portanto, a linguagem não somente está presente em todos os momentos da obra de Rousseau, mas é o suplemento que permite entender todos os deslocamentos antitéticos: natureza e civilização; liberdade e alienação; desigualdade e igualdade etc. Enquanto suplemento – sem esquecer que o termo derridariano nasceu do próprio texto de Rousseau – a linguagem, desde o primeiro Discurso é o veículo da aparência, a forma sonora do simulacro. Para o genebrino, tanto no *Segundo Discurso* quanto no *Ensaio*, a potência criadora da faculdade da linguagem modifica o homem, explica a saída do estado de natureza e instaura o pensamento, a desigualdade e a aparência. No *Contrato Social*, é possível reencontrar o papel articulador da voz em dois momentos cruciais: na fundação e na ordenação jurídica do pacto social, conforme será visto na página 80.

Para o autor, no Discurso, a primeira língua, que era quase como um sopro sem articulação, pura expressividade, precisou mudar. O abandono da metáfora em direção à especialização da língua, possibilitado pela estrutura aberta da linguagem e colocado em causa pelo jogo de suplências, passou pelo abrandamento do uso retórico e, por consequência, as funções de persuasão e imitação deram lugar ao entendimento e à representação. A imitação gestual foi, inicialmente, suprida pela fala e, finalmente, a linguagem alcançou o seu derradeiro grau de suplementação com o nascimento da escrita. O último suplemento, grau extremo da queda na história da linguagem, o aparecimento da escrita amplia as formas de violência e dominação, acresce às formas primárias de violência – o gesto bruto e natural e a potência dos

¹⁵⁰ PRADO Jr. A Retórica de Rousseau, p. 186, 2008.

¹⁵¹ PRADO Jr. A Retórica de Rousseau, p. 112, 2008.

sons, inaugurada com a invenção da fala – a sua derradeira forma moral: a violência simbólica. Portanto, a forma inicial do mal não é a violência física, mas a produção da autoridade e do poder articulados nas diferentes formas de expressão que colaboraram com a aparência, com o simulacro e a dominação.

No capítulo V do *Ensaio* as diferentes formas de escrita, desde as mais figurativas até as mais complexas, são contemporâneas ao desenvolvimento das paixões, das necessidades e das estruturas sociais e políticas. Esta obra viola a lógica das definições lineares e cronológicas que fundamentam o desenvolvimento da linguagem como elemento de sentido da história. Ainda, no *Ensaio*, Rousseau apresenta um encadeamento de procedimentos evolutivos que regem a passagem da primeira língua para uma fala estruturada até a descoberta do ato de escrever, como sendo parte de um mesmo transcurso que instaurou a desigualdade. Surgindo, a partir de então, novos significantes, o uso dos signos é padronizado, os acentos são enfraquecidos para favorecer a harmonia e o uso local da fala perde predominância para a universalidade da escrita¹⁵².

O desenho – pictografia – é a primeira forma de escrita; a segunda é a ideofonografia. Inventada pelos povos bárbaros, fundada em convenções, pressupõe um povo reunido por meio de costumes e leis. Na ideofonografia as palavras são representadas como caracteres e proposições: “consiste, realmente, em pintar os sons e falar aos olhos”¹⁵³. Nesse momento, cada significante, diz Derrida, “remete a uma totalidade fônica e a uma síntese conceitual”¹⁵⁴.

A supressão final da fala, a substituição quase completa da retórica pela gramática, foi determinada pela invenção do alfabeto, a língua fonográfica dos “povos policiados”. O alfabeto - a fragmentação da fala articulada em vogais, consoantes e sílabas – é o grau último de especialização da escrita: “Não se trata mais de escrever a palavra, mas de analisá-la”, diz o autor. A escritura do alfabeto é a composição rica, bem-acabada e precisa da linguagem. Suscetível a um grande número de combinações, capaz de exprimir as relações mais complexas, inventada para atender as necessidades dos “negócios” e das “luzes”, é o ponto alto e, ao mesmo tempo,

¹⁵² FALABRETI. E. A linguística de Rousseau: a Estrutura aberta e a potência criadora da linguagem. ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 15 nº 2, 2011, p. 160. Acesso: 21.02.2020

¹⁵³ ROUSSEAU. Essai sur l'origine des langues, v.5, p. 385.

¹⁵⁴ DERRIDA. Gramatologia, p. 358.

negativo do progresso da linguagem, pois instituiu a representação abstrata das formas morais e políticas da aparência¹⁵⁵.

No primeiro capítulo do *Ensaio*, Rousseau faz um elogio à língua do gesto: a língua do homem livre, muda, próxima da natureza, imediata, enérgica e dependendo menos de convenção. Já na parte final da obra ele apresenta o ponto extremo da história das línguas: a alienação da sociedade e a manipulação da vida pelo uso dos signos silenciosos. Na interpretação de Derrida, a diferença entre o gesto mudo e a fonografia remete à supressão da presença pela representação e da imediatez dos sentidos pela mediação calculada do pensamento:

O signo mudo é signo de liberdade quando exprime imediatez; então, o que ele exprime e quem se exprime através dele são propriamente presentes. Não há nem desvio nem anonimato. O signo mudo significa a escravidão quando a mediatez re-presentativa invadiu todo o sistema de significação: então, através da circulação e das remessas infinitas, de signo em signo e de representante em representante, o próprio da presença já não tem lugar: ninguém está aí para ninguém, nem mesmo para si mesmo; não se pode mais dispor do sentido, não se pode mais detê-lo, ele é arrebatado num movimento sem fim de significação¹⁵⁶.

A invenção da escrita marca o grau derradeiro da queda na história das línguas: o fim da voz e da presença. A retórica, nas palavras de Bento, a eloquência, nos termos de Derrida, prende-se à imagem, a forma figurativa da linguagem suprimida pela invenção do alfabeto, a forma última da gramática. A energia da voz paulatinamente serenada pelos símbolos gráficos – pela pintura, pelos caracteres, pelas letras – traduz a alteração definitiva no coração da linguagem, quando deixou de expressar paixões e passou tão somente a representar ideias. A pictografia dos selvagens é a escrita que pinta os objetos, a ideofonografia é a letra bárbara que figura os sons e, finalmente, a fonografia é a convenção gramatical que representa os pensamentos, o que não é espontâneo e não-natural. O distanciamento é, em todos os sentidos, perda, saída de si mesmo, transposição da natureza para as convenções, do exterior para o interior. A escrita se converteu essencialmente em suplemento do simulacro e da alienação, pois substitui a presença pela representação e, como bem

¹⁵⁵ FALABRETI, E. A linguística de Rousseau: a Estrutura aberta e a potência criadora da linguagem. ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 15 nº 2, 2011, p. 147-198, p.151. Acesso: 21.02.2020

¹⁵⁶ Idem. p. 285.

interpreta Derrida, “todo o pensamento de Rousseau é uma crítica à representação, tanto no sentido linguístico como no sentido político”¹⁵⁷.

Todavia, para que a vontade não seja suprimida torna-se necessário que o povo esteja sempre reunido, que a presença e a voz não sejam substituídas pela letra e pela representação. Portanto, no *Contrato Social*, Rousseau reintroduziu a função legitimadora da linguagem na formação das instituições políticas. Desse modo, o suplemento linguístico ganhou um novo matiz, foi ampliado da função retórica na formação das instituições políticas, já devidamente estabelecida no segundo Discurso, para a função jurídico¹⁵⁸.

No livro 1 do *Contrato Social*, diferentemente de Aristóteles, de Grotius, de Pufendorf e de Hobbes, Rousseau recusa a ideia de fundamentar o poder político em qualquer forma de autoridade que não esteja apoiada no consentimento – liberdade – e na igualdade dos homens. Nenhuma forma de convenção civil pode ser legítima quando tem na sua origem e no seu fim princípios que se contrapõem à soberania da vontade. Na primeira versão do *Contrato Social*, capítulo IV, dedicada à discussão das mesmas “falsas ligações do liame social” presentes no livro I da versão definitiva do *Contrato*, Rousseau estabelece que mesmo o silêncio não justifica a tirania ou qualquer outra forma de usurpação da liberdade. Em um regime tirânico a voz sufocada não significa consentimento, é apenas sintoma do medo da violência e da impossibilidade do corpo político se fazer presente. O silêncio e a ausência não consentem com a dominação, ao contrário, opõem-se às relações tirânicas. O vazio e a voz sufocada do povo são os indícios da ilegitimidade de um governo, diz Rousseau.

Portanto, como estabelece o genebrino desde a primeira versão do *Contrato Social*, somente o consentimento voluntário e livremente expresso pode ser considerado válido como elemento fundante do pacto. Desse modo, podemos acrescentar, ao lado da clássica interpretação de Derathé, que do mesmo modo que o *Contrato Social* “é obra da razão”¹⁵⁹ ele é também obra da linguagem. No entanto, deve-se resguardar a inviolabilidade da liberdade diante da linguagem. Para Rousseau ninguém, nem um homem ou mesmo povo, tem o direito de se despojar da própria liberdade, ainda que possa dizer: “eu não quero ser livre.” Contudo, além da questão genética da linguagem na formação do pacto, no *Contrato Social* a

¹⁵⁷ Idem, p. 361

¹⁵⁸ FALABRETI. E. A linguística de Rousseau: a Estrutura aberta e a potência criadora da linguagem. ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 15 nº 2, 2011, p. 147-198. Acesso: 21.02.2020.

¹⁵⁹ DERATHÉ. Rousseau e a ciência política do seu tempo, p. 266, 2009.

legitimidade da palavra – a força da presença – diante da violência da escrita retoma a oposição entre retórica e gramática na forma de uma tensão na qual os componentes polares agora são complementares.

No segundo livro do *Contrato*, capítulo VII, quando o pacto já está formado, Rousseau se depara com uma tarefa crucial para a sobrevivência do acordo político: a difícil empresa do legislador em dar leis aos homens. O legislador deve superar dois obstáculos que se inter-relacionam. Primeiro, encontrar a linguagem adequada à política, isto é, um discurso habilitado para traduzir a vontade geral que espelham as leis. Em segundo lugar, cabe ao legislador persuadir aos cidadãos a aquiescer incondicionalmente às máximas civis nascidas do coração da vontade geral. Além disso, o problema se aprofunda, a tarefa se complica, quando pensamos no movimento quase paradoxal que opõe os diferentes usos das formas ordinária e da forma técnica da linguagem. As línguas populares, a fala ordinária, pobres de ideias e de conceitos, são inúteis para a tarefa legislativa, pois são incapazes de expressar as relações universais do direito político: “Os sábios que desejassem falar ao vulgo na linguagem deste, em lugar da sua própria linguagem, não poderiam ser compreendidos, pois há inúmeras ideias impossíveis de traduzir-se na língua do povo”.¹⁶⁰

Já a linguagem técnica do direito político, que encerra os conceitos e as leis gerais e deve ordenar a obra legislativa – fundamentalmente na sua forma última, da escritura¹⁶¹ — não impressiona, não seduz e não fala ao coração dos verdadeiros legisladores. Desse modo, para não se limitar ao uso não pleno da linguagem o desafio do legislador é restaurar o seu poder criador e persuasivo, enunciado no *Ensaio*, como meio de preservar as instituições políticas: “Em lugar de arrazoados, teria sentenças; persuadiria sem convencer e descreveria sem raciocinar”¹⁶².

Dessa maneira, na perspectiva rousseauiana, como encontramos no *Contrato Social*, a retomada da energia persuasiva da fala no discurso político encontra o seu melhor modelo na força retórica da fala religiosa:

Eis o que, em todos os tempos, forçou os pais das nações a recorrerem à intervenção do céu e a honrar nos deuses a sua própria sabedoria, a fim de que os povos submetidos às leis do Estado como às da natureza e reconhecendo os mesmos poderes na formação do

¹⁶⁰ FALABRETI. Apud, ROUSSEAU. A linguística de Rousseau: a Estrutura aberta e a potência criadora da linguagem. ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 15 nº 2, 2011, p. 147-198. Acesso: 21.02.2020

¹⁶¹ ROUSSEAU. Essai sur l'origine des langues, v.5, p. 428

¹⁶² ROUSSEAU. Essai sur l'origine des langues, v.5, p. 381.

homem e na Cidade, obedecessem com liberdade e se curvassem docilmente ao jugo da felicidade pública.¹⁶³

Nesse diapasão, a voz do legislador embargada de alegoria mítica, confirma a hipótese descrita por Starobinski. Contudo, esse é um artifício retórico diz respeito ao suplemento do discurso político que age e modifica a vontade particular dos cidadãos, por conseguinte, outorga às leis civis um caráter sacro.

Nesse caso, o discurso do legislador, retoma o momento inicial da fala descrito no *Ensaio*, que unindo o sentido das leis – da gramática – ao canto e à poesia, permanece incompreendido em seu significado abstrato quando, ao mesmo tempo, comove o cidadão a aderir às máximas da vontade geral: “Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força nem o raciocínio, recorre a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer”¹⁶⁴.

Aqui também é possível fazer intervir a lógica do texto bíblico, pois o legislador está em uma situação semelhante à de Moises quando precisou – para garantir o pacto firmado entre Deus e os homens – dar ao povo que vagava no deserto uma segunda instrução de leis. Lembremos que Deuteronomio, o nome dado pelos gregos ao quinto livro do Velho Testamento da Bíblia, quer dizer “repetidas leis”, ou ainda, significa a segunda lei, ou uma segunda declaração das leis já promulgadas. Como no exemplo de Moises, o legislador propõe leis quando o pacto social já está formado, quando a primeira e mais importante lei já fora estabelecida: a alienação total.

Ao reintroduzir a linguagem passional na política, ao fazer conjugar no domínio do espaço público a deliberação genética – o procedimento gramatical – e um fundo de desrazão, Rousseau ampliou o léxico do acordo político para o campo da vontade. Ao lado do diálogo, do consentimento livre, da produção do consenso racional – baseadas em teorias democráticas deliberativas – Rousseau interpõe o interstício da persuasão passional à produção da deliberação cordial fundada no amor de si mesmo. Assim, é preciso dizer que o consenso em Rousseau, ainda que fundado na força retórica do discurso alegórico, não recorre ao sentido de uma identidade coletiva a priori. A retórica do legislador, semelhante ao apelo original para a formação do pacto,

¹⁶³ ROUSSEAU. *Du Contract Social*, v.3, p.383

¹⁶⁴ ROUSSEAU. *Du Contract Social*, v. 3, p.383

está assentada no interesse individual nascido do coração do amor de si mesmo; assim como todo discurso religioso está voltado para a salvação da alma¹⁶⁵.

Em suma, são os interesses particulares, as paixões puramente ególatras, que são visados pelo discurso retórico, construído, por vezes, a partir de narrativas bíblicas e alegorias místicas. Todavia, conforme menciona Derathé, é o amor de si o sentimento central, um suplemento cívico impulsionador dos homens, que o faz agirem e a ligarem-se aos outros por meio de um contrato: “Portanto”, diz Derathé, “é o interesse pessoal que continua sendo a base do sistema político de Rousseau”¹⁶⁶. O *Contrato Social*, desse modo, retoma a função retórica da linguagem anterior à invenção da escrita estabelecida no percurso do *Ensaio* e, ainda, reafirma a sua tese, mais especificamente, no último capítulo, dedicado à relação entre as línguas e o governo. A fim de garantir a liberdade, fugir à coerção das armas e à alienação da escritura resta ao legislador falar diretamente ao indivíduo recorrendo à estrutura aberta (canto), a potência criadora (retórica) e à função (imitativa) das primeiras línguas: “Existem línguas favoráveis à liberdade, são sonoras, prosódicas, harmoniosas, cujo discurso de bem longe se distingue”¹⁶⁷.

Dessa maneira, o uso da retórica religiosa como instrumento argumentativo (canto civil) é a forma melódica da linguagem capaz de suplantar os entraves, afastando a política da violência física e conduzindo a vontade dos particulares aos interesses públicos. Contra o obstáculo da escrita, o distanciamento e contra o obstáculo da dispersão, a representação. Mas o emprego da retórica religiosa, enquanto técnica argumentativa aplicada por Rousseau, significa assimilação da sua teologia no período pré-revolucionário? A partir do olhar do Abade de Fauchet, faremos uma análise acerca da aplicabilidade da Teologia Política de Rousseau na Revolução Francesa.

4.1. A Teologia política de Rousseau e a Revolução Francesa

¹⁶⁵ Falabreti. E. A Linguística de Rousseau: a estrutura aberta e a potência criadora da linguagem. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 15 nº 2, 2011, p. 190.

¹⁶⁶ DERATHÉ, Rousseau e a ciência política do seu tempo, p. 349

¹⁶⁷ ROUSSEAU. *Essai sur l'origine des langues*, v.5, p. 429.

Ao analisar o conceito de teologia na revolução, Sahd¹⁶⁸ no artigo “Rousseau: religião e revolução”, declara que, nas primeiras fases da Revolução Francesa, a Assembleia Nacional Constituinte e a Assembleia Legislativa, entre os anos de 1789 e 1792 permaneceram engajadas junto à teologia cristã-católica. Declara Leflon¹⁶⁹: “Não obstante, a Revolução começara com uma procissão solene do Santíssimo Sacramento onde figurava, com um círio na mão, Robespierre. Longe de proibir a Igreja ou separar-se dela, a Assembleia Constituinte quis transformá-la em peça chave do Estado.”

O semanário, *Révolutions de Paris*¹⁷⁰ ao comemorar a tomada da Bastilha, descreve a cerimônia de 30 de julho da seguinte forma:

A maioria de Jovens se reúne e contribui em cada bairro para poder dar graças a Santa Genoveva pela feliz revolução que acaba de acontecer. As jovens da rua de Sèves, as da rua de Roule, etc., foram as primeiras a manifestar-se em procissão pelas ruas de Paris. Ó bem aventurada Genoveva, quantas preces atendeste! São Luís te pedia a conquista de Jerusalém; Luís XI o perdão de seus crimes; Carlos IX, o dia de São Bartolomeu; Luís XIV, vitórias; e nossas jovens virgens, a liberdade! Livre-nos também dos malfeitores e dos traidores! Nas igrejas ressoavam cânticos de ação de graças pela tomada da Bastilha. Procissões de moças, quase sempre deleitáveis, bem vestidas, adornadas com modéstia, indo a Sainte-Genevieve, cruzavam com algum batalhão de jovens guerreiros que se detinha para dar-lhes passagem, enquanto numerosos espectadores, nas ruas e do alto das janelas, externavam sua alegria com vivos aplausos.¹⁷¹

Aulard, conforme menciona Saborit, salientou algo contraditório: Apesar da descristianização se desenvolver sem impedimentos naquele momento político, fato que demonstrou certa passividade religiosa vinda da população, o cristianismo caminhava junto da Revolução e sedimentava-se politicamente por meio da Constituição Civil do Clero.

Uma ação explicitamente católica e apoiadora da Revolução foi o pronunciamento do Abade Sieyès sobre o Terceiro Estado. Este, ao se manifestar,

¹⁶⁸ SAHD, Luiz Felipe Netto Andrade. Rousseau: Religião e Revolução. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 16, jan. 2010. Disponível em: <<http://www.journals.usp.br/cefp/article/viewFile/82589/85552>>. Acesso em: 19 mai. 2020.

¹⁶⁹ LEFON, apud, SABORIT, IT. Religiosidade na Revolução Francesa [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. A sombra de Jean-Jacques. 314 p. ISBN: 978-85-99662-98-4. Acesso: SciELO Books <http://books.scielo.org>, p.15.

¹⁷⁰ Révolutions de Paris, nº 6, 16-22 de agosto de 1789. Vários, in Collection Complète des Tableaux Historiques de La Révolution Française, 3v., Paris, 1804, T.I. p. 85.

¹⁷¹ Idem.

contemplou de forma mais efetiva a burguesia revolucionária do que a população pobre e camponesa:

Quem ousaria dizer que o Terceiro Estado não possui por si mesmo todo o necessário para formar uma Nação completa? É o homem forte e robusto que ainda está com um braço acorrentado. Se a Ordem privilegiada desaparecesse, a Nação não ficaria diminuída, e sim aumentada. Assim, pois, o que é o Terceiro? Tudo, mas um tudo travado e oprimido. O que ele seria sem a Ordem privilegiada? Tudo, mas um tudo livre e florescente. Nada pode caminhar sem ele, tudo andaria infinitamente melhor sem os outros. Não basta mostrar que os Privilegiados, longe de serem úteis à Nação, só podem debilitá-la e prejudicá-la; é preciso provar, ademais, que a Ordem nobre não faz parte da organização social (não estou falando de forma alguma do Clero. Segundo minhas ideias, ele não é uma ordem, mas uma profissão encarregada de um serviço público. Aqui não é a pessoa a privilegiada, mas a função, o que é bem diferente); que pode ser uma carga para a Nação, mas que dificilmente poderia existir como parte dela.¹⁷²

Neste pronunciamento, o Abade coloca o clero como uma profissão que visa ao bem público, isso porque, de acordo com Saborit, já existia no baixo clero um catolicismo com caracteres revolucionários, um catolicismo popular comprometido com as questões sociais.

Aulard, no livro *Le Christianisme et la Révolution*¹⁷³ identifica que “sem os padres, a Revolução talvez também tivesse sido feita, porém mais tarde e de outra maneira”. Todavia, “o patriotismo, a filosofia e a indiferença”¹⁷⁴ fortaleceram o culto à Razão. Nesse contexto, o processo de amadurecimento do processo de liberdade de culto passou por um período de desorganização ao defrontar o rito católico. Diante disso, a igreja como uma das estruturas da Revolução foi aos poucos perdendo a força e conforme decorriam os processos revolucionários, a Instituição passou a rejeitar seu curso.

Um dos exemplos da atuação da Igreja na Revolução se deu por meio de Abade Claude Fauche. Ele destacou-se no período pré-revolucionário, entre 1789 e 1790, em razão de seu posicionamento acerca da tomada da Bastilha e ao sermão que pronunciou depois, quando a Igreja Católica festejou o acontecimento. Fauchet tinha

¹⁷² SIEYÉS, apud SABORIT, IT. Religiosidade na Revolução Francesa [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. A sombra de Jean-Jacques. 314 p. ISBN: 978-85-99662-98-4. Site: SciELO Books <http://books.scielo.org>, p.23, Acesso: 30.04.2020.

¹⁷³ AULARD, apud SABORIT, IT. Religiosidade na Revolução Francesa [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. A sombra de Jean-Jacques. 314 p. ISBN: 978-85-99662-98-4. Acesso: SciELO Books <http://books.scielo.org>, p.35.

¹⁷⁴ Idem.

como propósito afrontar “falsos doutores” fazendo uso das Escrituras. O autor presta homenagens à Filosofia e proclama que ela é inspirada por Deus e pela providência Divina:

Foi a filosofia que ressuscitou a natureza; foi ela que recriou o espírito humano e devolveu um coração à sociedade. A humanidade perecera por causa da servidão, foi reanimada pelo pensamento. Procurando em si mesma, encontrou a liberdade. Filósofos, haveis pensado; nós vos agradecemos. Representantes da pátria, vós nos destes mais valor; nós vos bendizemos. Cidadãos de Paris, irmãos generosos, arvorastes o estandarte da liberdade; glória a vós! Também vós, vítimas intrépidas que vos entregastes à felicidade da pátria, recebei nos céus, junto com nossas agradecidas lágrimas, e alegria de vossa vitória!¹⁷⁵

De acordo com Saborit¹⁷⁶, o efeito do discurso de Fauchet sobre o público foi empolgante, seus ouvintes o aclamaram e a religião, a partir de sua ação, conduziu a força revolucionária, rumo à comemoração, levando o povo a declarar, como bens nacionais os bens da Igreja:

Predizia-se, anunciava-se que a religião... renasceria triunfante e purificada; e este era um dos benefícios da revolução. Fora preparada mediante princípios consagrados pelo evangelho, pelas máximas de igualdade e fraternidade que a opinião pública pedia como bases da Constituição que a Assembleia Nacional elaboraria. Essa igualdade, essa fraternidade, tão frequentemente recomendadas no evangelho, constituíam a característica principal do cristão primitivo; a revolução nos reconduzia a elas. Tais eram as máximas pronunciadas então dos púlpitos pelos sacerdotes. Muitos deles seguiram fielmente seus princípios, enquanto outros, que inicialmente os pregavam, mais adiante os combateram com outros textos da escritura, depois de os representantes do povo terem declarado como bens nacionais os bens da Igreja, quer dizer, os do clero, já que há muito tempo o clero acreditava ser a Igreja, assim como a nobreza acreditava ser a nação.¹⁷⁷

Situação que levou Bispo de Paris, a abdicar dos dízimos da Igreja:

(...)entregamos todos os dízimos eclesiásticos nas mãos de uma nação justa e generosa: que o Evangelho seja anunciado; que o culto divino seja celebrado com decência e dignidade; que as igrejas sejam providas de pastores virtuosos e diligentes; que os pobres do povo sejam socorridos, eis o destino de nossos dízimos! eis a finalidade de

¹⁷⁵ LEFON, apud, SABORIT, IT. Religiosidade na Revolução Francesa [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, p.48. A sombra de Jean-Jacques. 314 p. ISBN: 978-85-99662-98-4. Acesso: SciELO Books <http://books.scielo.org>.

¹⁷⁶ Idem, ibid, p.15

¹⁷⁷ Idem, ibid, p.48

nosso ministério e de nossos votos! Nós confiamos na Assembleia Nacional¹⁷⁸

Nessa ebulição político-religiosa, Fauchet tornou pública a sua concepção a respeito de uma “religião nacional”, tais conceitos debatidos por outros padres simpáticos às ideias revolucionárias, num primeiro momento:

(...) dai, pois, a César o que dele tendes; mas não esqueçais de dar a Deus o que lhe deveis. Teólogos, é tão difícil compreender isto? Essa linguagem cheia de sentido poderia significar outra coisa, a não ser o fato de que os judeus tinham que suportar seu jugo, já que o sofriam sem reclamar nada, e que também deviam ter lembrado as leis antigas de sua nação e os direitos de Deus, que os teriam preservado da escravidão se tivessem sabido ser fiéis aos deveres básicos da cidadania? Cristo predisse que seriam covardes até o término fatal; que não saberiam reclamar sabiamente e em conjunto seus direitos naturais e nacionais; que, portanto, sua rebelião seria insensata e sanguinária; que a discórdia reinaria inclusive em seus esforços para rejeitar o jugo que antes haviam admitido; que seu estado seria derrubado, assolado sem poder se recuperar, e Cristo chorou a ruína dessa pátria ingrata que, ademais, faria dele uma vítima. A doutrina dos apóstolos, sua conduta e a de todos os mártires do Evangelho, foi sempre conforme a estes princípios. Resistiram até a morte às ordens injustas dos tiranos. Obedeceram a tudo que não acharam iníquo; não acataram jamais a injustiça dos príncipes. Sábios doutores, relede S. Atanásio, S. Basílio, S. Gregório nacienceno, Sto. Hilário de Poitiers e vede se os tiranos Constâncio, Valério, Juliano, Constância se impuseram a eles. Examinai a conduta de Ambrósio em relação a Teodósio, de Léger para com Thierry, de Thomas de Canterbury para com Henrique II. Embora os filósofos digam que esses grandes homens, esses santos, eram rebeldes fanáticos, o senso comum, o valor, dizem que são os filósofos, aduladores dos tiranos, os mais covardes, os piores cidadãos. A religião católica, portanto, autoriza todas as sábias resistências às invasões de propriedades por parte da tirania, aos atentados contra o direito natural e social; longe de opor-se às reformas que podem devolver a justiça ao governo, as exige e as apoia: não deseja outra coisa além da sabedoria, da concórdia e da felicidade do Universo¹⁷⁹.

Diante do exposto, o autor tenta conciliar “a proteção aos direitos de propriedade do povo” à essência do cristianismo. Ele compreende que a “fraternidade universal” é um dos atributos regeneradores da população e um dos aspectos importantes ensinados pelo Evangelho. Afirma o jornal *La Bouche de fer*, n.º 12, 27-I-1791: “Claude Fauchet é o mesmo em qualquer lugar, porque sabe fazer a religião ser

¹⁷⁸SABORIT, IT. Religiosidade na Revolução Francesa [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, p.50. A sombra de Jean-Jacques. 314 p. ISBN: 978-85-99662-98-4. Acesso:

SciELO Books <http://books.scielo.org>,

¹⁷⁹ Idem.

amada (fraternidade) ao saber estabelecê-la sobre os direitos inalienáveis do homem”¹⁸⁰.

É importante observar que o Abade defende o respeito à propriedade privada e a tolerância aos cultos não-católicos, mas estes, devem se manifestar reservadamente. Todavia, este posicionamento recebeu algumas críticas:

Fauchet, bispo de Calvados, conhecido por seu zelo entusiasta no começo da Revolução, e por seu sucesso na tribuna do Palais-Royal (então chamada de tribuna da Bouche-de-fer²⁰), homem de quem era fácil zombar devido a sua ambição patriarcal e ao misticismo que pretendia introduzir nos princípios patrióticos, mas cuja humanidade, patriotismo e sabedoria eram dignos de respeito.¹⁸¹

Apesar das críticas, o Abade Fauchet aprimorou a concepção de “cristianismo-católico revolucionário na inauguração da “Confederação universal de amigos da verdade”, organizada pelo *Círculo Social*:

As leis gerais. esqueceram a amizade que associa tudo, para ocuparem-se apenas da discórdia que tudo divide. Até agora nenhuma lei tomou por base social o homem como um ser que ama. Nenhuma direcionou as instituições públicas para essa inclinação conciliadora: o pressuposto de todas as leis foi, pelo contrário, o homem egoísta e adversário de seu semelhante. Por conseguinte, todas elas só trataram de proibir, isolar os interesses, privilegiar, garantir individualmente, conceder o desfrute a uns e a repressão a outros, conceder funções a minorias seletas, manter na passividade a multidão, dotar com superabundância os palácios e com escassez os casebres. As leis proibiram a humanidade aos ricos, protegendo suas insolentes delícias; despojaram os pobres dos direitos da natureza, sufocando até suas mínimas queixas; ergueram obstáculos ao gênio, cortaram as asas do pensar, encarceraram o coração humano¹⁸².

Para o Abade, as leis, até aquele momento, foram instrumento de privilégios para as minorias seletas e para as religiões “(...) que, por sua essência, deviam, em nome do céu, reunir os homens, por causa de sua rigidez, de sua intolerância e através da escravização do pensamento, os desuniram ainda mais”¹⁸³. E a solução, para o autor, é que, a religião católica, além ser a única verdadeira, ela teria a missão evangélica pelo mandato da divina providência:

Só pode haver uma religião verdadeira, aquela que disse aos homens: “Amai-vos uns aos outros”, e que proporciona, para cumprir esse único

¹⁸⁰ Idem, Ibid, p.51.

¹⁸¹ Idem, Ibid, p.52.

¹⁸² Idem, Ibid, p.53.

¹⁸³ Idem.

dever, os meios mais doces e os motivos mais poderosos. Essa religião existe. É eterna como a lei do amor: os homens, desunidos pelas leis da discórdia que regiam os impérios, a desconhecera. É preciso ensiná-la em sua casta nudez, em sua pura verdade; e todo o gênero humano, enamorado de sua divina beleza, formará um só coração para adorá-la.¹⁸⁴

Por outro lado, Fauchet observou que as lojas maçônicas seriam o protótipo da nova Igreja purificada. Entretanto, o autor, lamentou que elas também tenham reproduzido as hierarquias e as diferenças da ordem social. Podemos dizer que inicialmente, Fauchet viu na maçonaria uma potência revolucionária para a construção de uma Igreja cristã-católica verdadeira; todavia, ele diz que, por não sentir afinidade com o “mistério” ao redor das verdades, passou a dedicar-se apenas ao *Círculo Social*.

Assim, Fauchet insistirá nos aspectos da Revolução que coadunam com a “caridade universal”:

(...) Que a Religião não seja senão amor universal; que não apenas em seus dogmas e preceitos nada se interponha nem rompa esse vínculo sagrado, mas que também em seus ritos e usos nada freie nem debilite essa delicada harmonia dos corações; que o governo não seja senão uma lei de união geral; que não apenas na organização dos poderes constituídos para o bem de todos e na execução da vontade comum nada contradiga ou atenuie esse direito de associação, como também que na educação pública e nos novos hábitos nacionais, nada lime nem afrouxe essa corrente de fraternidade; e na terra só haverá virtude e felicidade mais numerosos de associados à grande Confederação de amigos da verdade¹⁸⁵.

Fauchet repetia incansavelmente a ideia de que a verdadeira religião foi feita pelo gênero humano. Na carta¹⁸⁶ enviada a Anacharsis Cloots, era denominado de o “orador do gênero humano”, o autor salvaguarda um “humanismo universalista”, vejamos:

Quanto à religião, senhor, julgo-a essencial para o gênero humano, e minha convicção é absoluta. Mas que religião? A que faz amar a todos os homens, aproxima-os de todos e, valendo-se dos motivos mais suaves, insta-os a fazerem-se mutuamente felizes. Isto eu encontro no evangelho e em nenhum outro lugar... O evangelho é, conforme digo, a perfeição da lei natural, e apenas isto.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Idem.

¹⁸⁵ Idem, *Ibid*, p.56.

¹⁸⁶ d., Carta de Fauchet a Cloots, 18-X-1790. (SABORIT, P. 57)

¹⁸⁷ SABORIT, IT. Religiosidade na Revolução Francesa [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, p.58. A sombra de Jean-Jacques. 314 p. ISBN: 978-85-99662-98-4. Acesso: SciELO Books <http://books.scielo.org>

Abade Fauchet entende que a “religião que faz amar a todos” se traduz numa afabilidade mútua que traz felicidade os homens e constitui uma faculdade inata, ou seja ela é parte da natureza humana:

A natureza concedeu ao homem com um vínculo religioso que só o orgulho dos falsos gênios ou a baixeza dos corações depravados são capazes de desconhecer, mas que conspiração alguma poderá jamais destruir, porque esse vínculo faz parte da essência geral da espécie humana e é sentido inclusive pelos ímpios em seus momentos de lucidez, como nos remorsos dos maus.¹⁸⁸

É possível observar, portanto, a partir do contexto pré-revolucionário em tela que, de fato, existiu uma nova proposta religiosa naquele período que presume um novo paradigma, todavia, é possível dizer que ela pode ter sido inspirada ou ter sido influenciada pela teologia política do genebrino?

4.1.1 A crítica do cristianismo em Rousseau

Rousseau alega ser “cristão” e dispõe que suas produções salientam “o mesmo amor pelo Evangelho, a mesma veneração por Jesus Cristo”¹⁸⁹. Na visão construída pelo autor na obra *O Emílio*, o cristianismo demonstra ser “sempre boa e sã no Estado”, e quando se refere ao Evangelho, Rousseau o vê como “muito sociável”¹⁹⁰. Todavia, quando o genebrino expõe a religiosidade cristã, ante a perspectiva política do *Contrato Social*, ele a crítica e a vê como “nociva”.

Nas *Cartas escritas da montanha* pode ser percebida a diferença entre “verdadeiro cristianismo” e o “cristianismo dogmático ou teológico”¹⁹¹. O primeiro tipo de cristianismo, tido como verdadeiro para o autor, é uma religiosidade de virtudes em que seus adeptos identificam as fronteiras da razão e se limitam a identificar as “verdades” ou a verdade como instrumentos da utilidade prática. O segundo tipo, é cativo da teologia oficial, advinda do Romanismo, que possui determinados cerimoniais, seria o que ele chama de “religião do padre”, rejeitada e criticada no

¹⁸⁸ Idem, Ibid, p. 64

¹⁸⁹ ROUSSEAU, 2006, p. 263.

¹⁹⁰ ROUSSEAU, 2006, p. 232

¹⁹¹ ROUSSEAU, *Cartas Escritas da Montanha* (CEM). Tradução de Maria Constança Peres Pissara e Maria das Graças de Souza, São Paulo: Editora Unesp, 2006, p. 171

Contrato Social. De acordo com Kawauche¹⁹² “O cristianismo que Rousseau defende é o que ensina a prática das boas obras, ao passo que o outro, chamado dogmático ou teológico, não passaria de objeto de censura”. Essa diferença é coesa com um “espírito reformado”, que perseguia um cristianismo primitivo e rejeitava o dogmatismo religioso.

Segundo Rousseau, doutrinas da religião cristã podem ser segmentadas de duas formas: à que estabelece máximas aos deveres, servindo, por conseguinte de fundamento à moral; e à que se restringe a fé sobrenatural, fundamentada em dogmas supersticiosos. Quanto ao governante, este deve, de acordo com o genebrino, identificar àqueles que respaldam a moral, ou seja, mandamentos que manifestam “à justiça, ao bem público, à obediência às leis naturais e positivas, às virtudes sociais e todos os deveres do homem e do cidadão [...]”¹⁹³. Assim, Rousseau aproveita da religiosidade apenas o que contribui para estabelecimento de virtudes.

Ademais, anuncia Rousseau: “tudo que nos é necessário saber para sermos santos, parece-nos claro no Evangelho: qual a necessidade de compreender o resto?”¹⁹⁴ Em outros termos, há, para o autor, aprendizados nos Evangelhos que a mente não alcançará, dada às limitações da razão:

Muitas coisas no Evangelho ultrapassam nossa razão, até mesmo a chocam, entretanto nós não as rejeitamos. Convencidos da fraqueza de nosso entendimento, sabemos respeitar aquilo que não podemos conceber quando a associação do que concebemos nos faz julgá-lo superior às nossas luzes.¹⁹⁵

Ao autor, nesse fragmento pronuncia que as coisas que contrariam à razão não devem ser rejeitadas, mas devem ser respeitadas dada a limitação do nosso entendimento. Dessa maneira, então, de acordo com Rousseau, “Como aquilo que distancia os corações da terra nos daria mais interesse pelo que ali se faz? Como é que aquilo que unicamente nos ocupa com uma outra pátria nos prenderia mais ainda a esta?”¹⁹⁶

¹⁹² Religião e política em Rousseau. 2012. 209 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 157.

¹⁹³ ROUSSEAU, Cartas Escritas da Montanha (CEM). Tradução de Maria Constança Peres

Pissara e Maria das Graças de Souza, São Paulo: Editora Unesp, 2006, p. 694

¹⁹⁴ Idem, *Ibid*, p. 699.

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ ROUSSEAU, Cartas Escritas da Montanha (CEM). Tradução de Maria Constança Peres Pissara e Maria das Graças de Souza, São Paulo: Editora Unesp, 2006, p. 704.

Para o genebrino, um dos propósitos do Estado é estimular nos cidadãos, o amor pátrio, já a religião cristã apenas fomenta os afetos humanos, deixando de incluir a relação entre o Estado e seus associados. Por isso o cristianismo não pode fazer parte da estrutura estatal:

A religião cristã é, pela pureza de sua moral, sempre boa e sã no Estado, desde que ela não faça parte de sua constituição, desde que ela aí seja admitida unicamente como religião, sentimento, opinião, crença. Mas, como lei política, o cristianismo dogmático é uma má instituição ¹⁹⁷.

No *Contrato Social* Rousseau, apesar de ter criticado a religião oficial, nas *Cartas Escritas da Montanha*, para escapar das acusações recebidas, concedeu à religião cristã alguma “utilidade”. Descreve Kawauche¹⁹⁸, que o genebrino fazia parte da tradição de autores que consideram as crenças religiosas segundo seu uso instrumental no âmbito da política; ele identifica o essencial acerca da temática por meio de um exame comparativo entre as diversas perspectivas histórico-filosóficas. Deve ser observado que Rousseau faz uma crítica ao posicionamento cosmopolita de alguns pensadores:

Concebamos a sociedade geral segundo nossas sociedades particulares, o estabelecimento das pequenas repúblicas faz-nos sonhar com a grande, e só começamos propriamente a tornar-nos homens depois de ter sido cidadãos. Por onde se vê o que se deve pensar daqueles pretensos cosmopolitas que, justificando seu amor à pátria pelo amor ao gênero humano, se gabam de amar a todo mundo a fim de ter o direito de não amar a ninguém¹⁹⁹.

Assim, após desabonar a religião oficial como constituidora do Estado, de que forma Rousseau solucionou essa questão? Ele buscou assentar o dilema criando uma religião puramente civil: “[...] na qual, contendo os dogmas fundamentais de toda boa religião, todos os dogmas verdadeiramente úteis à sociedade, seja universal, seja particular, que omita todos os outros que possam interessar à fé, mas de forma alguma ao bem terrestre, único objeto da legislação”²⁰⁰

Portanto, ao partir da concepção de religião civil exposta no *Contrato Social*, Rousseau, traz o reconhecimento da associação de “todos os homens, filhos do

¹⁹⁷ Idem.

¹⁹⁸ Religião e política em Rousseau. 2012. 209 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. p. 163

¹⁹⁹ Rousseau. J-J. Manuscrito de Genebra (MG), in Obras políticas, Porto Alegre: Globo, 1962, p.80

²⁰⁰ Rousseau, J-J. *Cartas Escritas da Montanha* (CEM). Tradução de Maria Constança Peres Pissara e Maria das Graças de Souza, São Paulo: Editora Unesp, 2006, p.705

mesmo Deus, todos se reconhecem como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem na morte”²⁰¹, como uma vantagem. E essa religiosidade, “desprovida de templos, de altares e de ritos”, busca servir a um “deus supremo” e fomenta “deveres eternos da moral”²⁰². Interessante observar que para Montesquieu os princípios cristãos nunca seriam inapropriados ao Estado, ao contrário, para o autor, “A religião cristã está afastada do puro despotismo: é que, sendo a brandura tão recomendada no Evangelho, ela se opõe à cólera despótica com a qual o príncipe faria justiça e exerceria suas crueldades”²⁰³.

Para Camunha²⁰⁴, no texto *A função da religião civil e sua relevância na teoria política do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau*, o cristianismo criou uma grande celeuma, pois dividiu os poderes “em espiritual e temporal, (...) sobretudo quando aquele que detém um desses poderes tem uma moral incompatível com a do que detém o outro poder”. Rousseau argumenta que, dos autores cristãos, Hobbes foi “o único que viu o mal e o remédio”, posto que, foi o único pensador com valentia suficiente para idealizar o Estado como a “reunião das duas cabeças da águia, criando a unidade política, sem a qual nunca o Estado e o governo serão bem constituídos”²⁰⁵. Para o autor, o representante da Igreja deveria ser o chefe do Estado, repelindo, desta forma a contradição interna na associação. Rousseau critica a perspectiva hobbesiana por não perceber “o espírito dominador do cristianismo”, pois este fomentaria um eterno conflito entre o clero e o corpo político²⁰⁶.

Para Rousseau, esse “duplo poder cria um eterno conflito de jurisdição que impossibilitou a existência de qualquer boa política nos Estados cristãos, e jamais se conseguiu saber a que senhor ou sacerdote se estava obrigado a obedecer”²⁰⁷. Mas como solucionar essa complexa questão? Com a criação da religião civil, pois esta impediria tanto o fanatismo ateu quanto o religioso e não deixaria a leis destituídas de sua sacralidade.

²⁰¹ O Contrato Social (CS). Tradução de Antônio de Pádua Danesi, 3a Edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999b, p.161.

²⁰² Idem, Ibid. p160

²⁰³ MONTESQUIEU. O Espírito das Leis. Coleção Os Pensadores. Tradução de Fernando H. Cardoso e Leôncio M. Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 366.

²⁰⁴ CAMUNHA, E. A função da religião civil e sua relevância na teoria política do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p.45.

²⁰⁵ O Contrato Social (CS). Tradução de Antônio de Pádua Danesi, 3a Edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999b, p. 159.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ Idem, Ibid, p. 158.

O filósofo, na medida que relata o teor da religião civil, estabelece limites à religião instituída, estimula uma relação virtuosa com o poder estatal e retira seu poder político. De acordo com o autor a incumbência da religião civil para Rousseau é de oferecer normas efetivas e coerentes para a vida civil: “[...] ela é tão decisiva sobre tudo que diz respeito à Providência eterna, ao amor ao próximo, à justiça, à paz, à felicidade dos homens, às leis da sociedade, a todas as virtudes, que as objeções e mesmo as dúvidas têm por objeto alguma vantagem”²⁰⁸.

Portanto, conceber a religião civil, para Rousseau, é, resguardar a tolerância religiosa. Esta pode ser explicitada da seguinte forma:

[...] serão tolerantes por princípio, mais do que se poderia ser em qualquer outra doutrina, pois admitirão todas as boas religiões que não se admitem entre si, ou seja, todas aquelas que tem por essencial o que elas negligenciam, transformando em essencial aquilo que, absolutamente, não o é. Eles, atendo-se unicamente ao que é essencial, deixarão que os outros fiquem à vontade para fazerem o que é acessório, uma vez que não o rejeitam; deixarão que expliquem aquilo que eles não explicam e decidam o que eles não decidem. Deixarão cada um com seus ritos, suas fórmulas de fé, sua crença, dizendo: admiti conosco os princípios dos deveres do homem e do cidadão, de resto, acreditai em tudo que vos agrada [...] O verdadeiro tolerante não tolera de forma alguma o crime, nem tolera nenhum dogma que torne os homens maus²⁰⁹.

Assim, a religião civil, garante a tolerância e a anuência dos cidadãos ao pacto social. Ou seja, da própria credulidade, Rousseau colhe “o remédio” chamado religião civil e este “medicamento” tem por propósito a manutenção e o funcionamento do corpo político. Mas qual seria o teor das máximas da religião civil? Segundo Gouhier²¹⁰, é “um resíduo comum às religiões históricas”, que eliminaria dessas religiões tudo que não consta como “propriamente religioso”, tiraria as “superstições, dogmas mais ou menos bárbaros, mistérios inúteis”, sobrando apenas “a essência religiosa de toda religião”. Esses dogmas essenciais podem ser compreendidos como um “código moral purificado”, que contém apenas as verdades religiosas que fazem referência à conduta dos cidadãos. Para Jean-Jacques, “os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários”²¹¹. Em outros termos, tais postulados seriam um código moral estabelecido por preceitos geralmente conhecidos por todos, que no *O Contrato Social*

²⁰⁸ Idem, Ibid, p. 695.

²⁰⁹ Idem, p. 701

²¹⁰ GOUHIER, H. Méditations métaphysiques de J.J. Rousseau. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, p36.

²¹¹ O Contrato Social (CS). Tradução de Antônio de Pádua Danesi, 3a Edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999b, p. 166.

e obra *O Emílio*, são denominados de “o essencial da religião”, e na obra *As Confissões*²¹² são chamados de “algo indispensável”.

Um dos preceitos contidos no item “Da religião civil” na obra *O Contrato Social* é o dogma político “a santidade do contrato e das leis”. Contudo, a finalidade dessa sacralidade além de reforçar a importância às leis, é de fortalecer a importância do pacto social. Assim, observa-se que tais princípios não estão apenas ligados a crenças comuns, mas também estimula, os “sentimentos de sociabilidade”²¹³. Conforme afirma Gouhier²¹⁴: “Ora, não cumpre seu dever senão o homem que o ama e é preciso chamar religiosa esta inclinação para amar o dever com todos os sacrifícios que ele pode exigir”. Segundo Rousseau:

Há, pois, uma profissão de fé puramente civil cujos artigos compete ao soberano fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser-se bom cidadão ou súdito fiel. Conquanto não possa obrigar ninguém a crer, pode ele banir do Estado quem neles não acreditar; pode bani-lo, não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar à necessidade a vida e o dever²¹⁵.

Assevera Camunha que “a sociedade política é fruto de um contrato e este é em si sagrado”²¹⁶. Esta sacralidade é estabelecida, não por uma vontade de Deus, mas porque os cidadãos devem ao pacto social, ou seja, os indivíduos devem respeitar o poder criado no contrato, poder este, regulador dessa associação.

Diante do exposto, observa-se que o sentido desenvolvido pelo padre pré-revolucionário, Abade Fauchet, acerca da religião, no ano de 1789, associa os direitos humanos ao espírito cristão católico de fraternidade, fazendo deste conceito algo universal. Já a proposta rousseauniana, além de confrontar o cristianismo institucional, instaura a religião civil, que formula postulados que, além de salvaguardar a existência do corpo político é uma profissão de fé civil que estimula o amor à pátria e a sociabilidade.

²¹² Religião e política em Rousseau. 2012. 209 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 145.

²¹³ O Contrato Social (CS). Tradução de Antônio de Pádua Danesi, 3a Edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999b, p. 165.

²¹⁴ GOUIER, H. Méditations métaphysiques de J.J. Rousseau. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, p. 251.

²¹⁵ O Contrato Social (CS). Tradução de Antônio de Pádua Danesi, 3a Edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999b, p. 165.

²¹⁶ CAMUNHA, E. A função da religião civil e sua relevância na teoria política do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 49.

Deve ser ressaltado que Fauchet também se diz defensor, assim como Rousseau dos postulados de liberdade e da natureza, para os autores a “Existência para si, amor, sociabilidade, liberdade, estas quatro palavras contêm a série de direitos do homem, em pleno acordo com sua natureza”²¹⁷. Da mesma maneira, o autor aponta em seus escritos as análises de Rousseau acerca do sistema social:

Eis aqui suas imortais palavras (Rousseau: Contrato Social): “A finalidade de todos os sistemas de legislação se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela. Já expliquei o que é a liberdade civil: (Rousseau disse que consistia em submeter-se unicamente à vontade geral, às leis que a expressam e sob as quais votou-se nominalmente). No que tange à igualdade”, acrescenta Rousseau, “não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e de riqueza sejam absolutamente os mesmos para todos, e sim que, quanto ao poder, seja exercido em virtude do posto e das leis, distanciado de qualquer violência, e quanto à riqueza, que nenhum cidadão chegue a ser tão opulento que possa comprar um outro, e ninguém seja tão pobre que procure se vender”²¹⁸

Esclarecida a diferença entre as teorias acerca da religião para ambos os pensadores, é possível atestar que a descristianização que levou ao rompimento com o regime monárquico avançou na própria Revolução e consolidava-se politicamente na medida em que a história se desenvolvia. Todavia, Rousseau não foi protagonista desse “cristianismo revolucionário” proposto por Fauchet.

Em suma, o capítulo apresenta constatações importantes, quais sejam:

Rousseau não elimina a divindade natural e nem mesmo procura dessacralizar a história, mas a sua ideia de progresso, juntamente com a ideia de um *télos* inerente e redentor que faz com que a filosofia da história de Rousseau se aproxime da narrativa bíblica que evoca representações míticas, conforme declara Starobinski.

O emprego da retórica religiosa enquanto técnica argumentativa aplicada por Rousseau pode ser uma das justificativas de sua influência na Revolução e na construção da Declaração de 1789; No mais, a utilização da retórica religiosa enquanto técnica argumentativa aplicada por Rousseau é totalmente diferente da

²¹⁷ SABORIT, IT. Religiosidade na Revolução Francesa [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, p.60. A sombra de Jean-Jacques.. ISBN: 978-85-99662-98-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

²¹⁸ Idem.

assimilação da sua teologia pelo período pré-revolucionário, pois não houve uma recepção dos conceitos do genebrino acerca da religião civil, crítica ao cristianismo.

Desse modo, as verificações feitas até o momento sinalizam certa dificuldade de transposição da Teoria Política de Rousseau para o contexto político vivido na Revolução Francesa, e por isso buscar-se-á, no próximo capítulo, esclarecer o contexto em que foi produzida a *Declaração de Direitos de 1789* e seus fundamentos filosóficos, com a finalidade de refletir de que forma a filosofia do genebrino contribuiu para o aprimoramento dos conceitos contidos no documento.

5. FUNDAMENTOS DA *DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789*

De acordo com Christine Fauré, na obra *Les Déclarations des droits de l'home* de 1789, não houve ao menos um debate para a escolha do vocábulo “declaração”, ou seja, apenas subscreveu-se o uso já consagrado pelos *Cahiers de Dolehances*, sendo a maneira formal pela qual os constituintes fizeram com que o Rei conhecesse a vontade deles.

Em relação à autonomia, menciona Fauré²¹⁹ que a *Declaração* escapa da categoria de verdade ou de mentira. Ela deixava de prescrever um modo de distribuição do poder, mas encontrava seus próprios fins por ela mesma, a despeito de uma colocação transcendente e seus auspícios de ser suprema. O documento afirmava um caráter de imanência, fundamentando a Constituição, apesar de estar separado dela. Em outras palavras, a sacralização do texto é uma das abordagens mais frequentes da *Declaração de 1789*. Ela toma forma de um desinteresse por tudo que lhe dá uma dimensão concreta, puxando, assim, para o campo ideal. E isso, nas palavras de Fauré, faz parte do efeito do mito dos “direitos do homem”, que, ao considerar a *Declaração de 1789* como originária e fundante, tem-na como texto elaborado diretamente “do cérebro de Deus”²²⁰.

Diante de conjuntura histórica tão peculiar, cheia de tensão e conflitos, questiona-se: Onde a Teoria Política de Rousseau estaria situada? O genebrino seria apenas, conforme menciona Fauré, “um mero instrumento para o exercício filosófico sobre a condição humana”? Neste capítulo será analisada a aplicabilidade da assertiva acima nas discussões que, permearam a construção, do preâmbulo, artigo 3º e o artigo 6º da *Declaração de Direitos do Homem e do cidadão de 1789*.

5.1 O Preâmbulo da *Declaração de 1789*: O conceito de *Direito Natural*

A *Encyclopédie*, ou *dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* foi considerada uma das primeiras enciclopédias existentes, tendo sido publicada na França no século XVIII, editada e escrita por Jean le Rond d'Alembert e Denis Diderot. Estes acreditavam que o dicionário seria uma das formas

²¹⁹ Idem, Ibid, p. 30.

²²⁰ Idem, Ibid, p. 17.

de esclarecimento, pois para eles um “*povo esclarecido não é fanático* nem intolerante e exige como chefe alguém esclarecido”²²¹.

Dessa forma, considerada o sumário do pensamento e das ideias da Ilustração, a *Enciclopédia*, dentre os seus 33 volumes, 71.818 artigos e 2.885 ilustrações, continha o verbete “Direito Natural”. Este foi analisado e refutado por Rousseau no *Manuscrito de Genebra*, e apresentava as ideias dos juristas Grotius e Puffendorf, sob a perspectiva de Diderot.

O autor observa que a concepção de direito pode parecer familiar, mas a sua definição rigorosa é complexa, por isso “não vai avançar nada que não seja evidente”²²². Declara que “se o homem não é livre, ou se nas suas determinações instantâneas nascerem de algo material exterior a sua alma, [...] então não há bondade nem maldade raciocinadas”²²³, vinculando assim a liberdade ao raciocínio.

Em seguida, o autor caracteriza o “homem injusto como aquele em que as paixões o levam a fazer aos outros o que não gostaria que lhe fizessem”²²⁴. E este é o homem que Diderot, chama de atormentado, pois, além de infeliz, faz a infelicidade dos outros. Ademais, por se considerar justo, sua razão o leva a concluir que não pode exigir dos outros, o que não faria por ele.

Observa Diderot que mesmo o homem atormentado raciocina, porque “o homem não é apenas um animal, mas um animal que raciocina”²²⁵, havendo, por esta razão, meios de descobrir a verdade. Sendo assim, quem renuncia a procurar a verdade rejeita à sua condição de homem. E quem recusa a se conformar com a verdade descoberta é perverso moralmente, pois usa sua liberdade contra a verdade e contra os outros homens. Assim, para o filósofo é um absurdo impor a outras pessoas o que se é, uma vez que ninguém tem autoridade legítima para obrigar os outros a aceitarem suas condições, constituindo-se ao mesmo tempo como juiz e parte interessada. E conclui o verbete dispondo que o indivíduo solitário, ou seja, sem convívio social, não tem condições nem direito de decidir o que é justo e injusto. Tal questão somente pode ser decidida pela vontade geral entendida como “um ato puro

²²¹MONTEAGUDO, R. Entre o Direito e a História. A Concepção de Legislador de Rousseau, Ed. Unesp 2006., p. 77.

²²² Ibid. p.79.

²²³DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Ronde. Verbetes políticos da Enciclopédia. Tradução Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso, Unesp, 2006. p. 78.

²²³ Idem, Ibid, p. 81.

²²⁴ Idem.

²²⁵ DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Ronde. Verbetes políticos da Enciclopédia. Tradução Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso, Unesp, 2006. p. 78.

do entendimento que raciocina no silêncio das paixões”²²⁶, vontade que, para Diderot, é sempre boa, pois ela nunca engana ou enganará.

Dessa forma, para reconhecer seu papel social o indivíduo deve voltar-se à vontade geral, porque só dessa forma irá saber “até onde deve ser homem, cidadão, súdito, pai, criança”²²⁷. E conclui o autor que tem para si como direito natural mais sagrado tudo o que não for contestado pela espécie inteira²²⁸.

Ademais, no final do verbete, Diderot enumera os meios para consultar a vontade geral, dentre eles: nos princípios do direito escrito das nações policiadas ou nas ações sociais dos povos selvagens; nas convenções tácitas dos inimigos do gênero humano; e na indignação e no ressentimento.

As críticas feitas por Rousseau aos pressupostos expressos por Diderot, remontam um resumo das teorias modernas do direito natural, que estão contidas no *Manuscrito de Genebra*, no capítulo intitulado “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”. No item com o mesmo nome o genebrino averigua o significado desta expressão. E inicia o debate questionando: “Comecemos por investigar de onde surge a necessidade de instituições políticas”. Diante disso, ele expõe que as forças naturais do homem são equivalentes às suas necessidades naturais, mas na medida em que suas necessidades aumentam “a assistência ao semelhante se torna necessária”²²⁹. Todavia, com o aumento da necessidade de aproximação dos homens, o desejo também cresce fazendo com que os homens se sintam fracos. Nas palavras do autor: “O sentimento de fraqueza vem menos de nossa natureza do que de nossa cupidez”²³⁰.

Dessa maneira, para o autor, sozinho, o homem está em equilíbrio, mas em grupo os seus desejos se desequilibram pela cupidez, que cria necessidades artificiais tornando os homens inimigos entre si. Com isso, o homem, que é naturalmente bom, torna-se artificialmente mau, pois procura dedicar-se ao excessivo prejudicando o que seria suficiente para todos. E esta nova ordem faz com que as forças e necessidades, que eram equivalentes no estado de natureza, com a convivência entre os homens,

²²⁶ Ibid., p. 81

²²⁷ Idem.

²²⁸ MONTEAGUDO, R. Entre o Direito e a História. A Concepção de Legislador de Rousseau, Ed. Unesp 2006. p. 80.

²²⁹ Idem. Ibid.

²³⁰ A saber: “uma imensidade de relações sem medida, sem regra sem consistência” Rousseau, J.-J., Obras, Manuscrito de Genebra, capítulo II “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”, tradução de Lourdes Santos Machado, notas de Lourival Gomes Machado, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962, p. 171.

se tornam sem medida e sem regra²³¹. E o surgimento da consciência da existência de uma nova ordem gera concomitantemente o desejo de quebrá-la.

É neste momento, em que os homens já não estão em condições totalmente idênticas, tendo em vista que, ao ser abandonada a inércia dessa condição primitiva, surge uma divisão natural, de força, habilidades, e idade, que seriam fatos ou desigualdades naturais que tinham como fator principal as próprias limitações dos homens. Entretanto, esta situação não pôde resistir diante do aparecimento de novas tecnologias como a agricultura e a metalurgia, que introduziram uma revolução no modo de produção, porque, de acordo com Rousseau:

Quanto mais veio multiplicar-se o número de operários, menos mãos foram empregadas no fornecimento de subsistência comum, sem que houvesse menos bocas em troca de ferro os outros descobriram afinal o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos alimentos. Daí nasceram, de um lado, a lavoura e a agricultura e, do outro, a arte trabalhar os metais e multiplicar-lhes os usos²³².

Assim as heranças avolumaram em número e extensão cobrindo, por conseguinte, todo o solo e ao tocarem umas às outras, fundou-se então a propriedade privada. E a maioria do povo, dadas suas próprias fraquezas, tornou-se pobre, sendo obrigado a receber sua subsistência das mãos dos ricos. Diz Rousseau, "O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer Isto é meu, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil"²³³. O filósofo refere-se aqui ao pacto dos ricos contido na obra *O Discurso da Desigualdade entre os Homens*, e cita

O rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhes fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural²³⁴.

Dessa forma, Rousseau observa que alguns teóricos atribuem à natureza leis que foram criadas em benefício dos ricos, e transferem para a natureza uma suposta "união enganadora que promete a felicidade pelo preço da servidão"²³⁵. Assim, se a

²³¹ Ibidem, p. 29.

²³² ROUSSEAU, J.-J. Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 215.

²³³ Ibidem, p. 204.

²³⁴ Idem.

²³⁵, R. Entre o Direito e a História. A Concepção de Legislador de Rousseau, Ed. Unesp 2006. p.85

ideia da sociedade geral pregada pelos ricos fosse inata, o homem deixaria de ser educado para servidão e passaria a ter nascido para a servidão.

Em outros termos, na medida em que o laço que une os homens é voluntário, a felicidade comum é particular. Por outro lado, se no laço natural cada componente vê seus próprios interesses, a felicidade de cada um torna-se “fonte de crimes e misérias”²³⁶. Por sua vez, Rousseau afirma que a voz da natureza tem preferência por si mesmo, mas conforme descreve no verbete de Diderot²³⁷, “não constitui um guia infalível”²³⁸ e nem a “reivindicação de direitos inalienáveis de um homem natural e independente constitui um estado desejável”²³⁹, isso porque a independência que permite a um homem opor-se a outro quando quiser é natural e indesejável.

Para o genebrino, então, a liberdade sem regras que há no estado de natureza inexistente no estado civil, tendo em vista que o homem para conhecer a liberdade teve que perdê-la. Ou seja, a consciência do conceito de liberdade requer a formação de vínculos entre os homens que ocorre predominantemente no estado civil. Conexão esta que, apesar de tornar os homens dependentes entre si, moraliza suas ações, e provoca neles mudanças irreversíveis e qualitativas, como o surgimento do conhecimento, o e “amor pela virtude”²⁴⁰.

Para comprovar tal hipótese Rousseau supõe o contrário, ou seja, que o gênero humano pode constituir uma pessoa moral, que age de maneira universal visando a um fim geral. Conseqüentemente, para o genebrino, se o “princípio ativo da máquina [humana] é a lei natural”²⁴¹, como compreender por que o progresso da sociedade

²³⁶ ROUSSEAU, J.-J., Obras, Manuscrito de Genebra, capítulo II “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”, tradução de Lourdes Santos Machado, notas de Lourival Gomes Machado, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962, p.171

²³⁷ “3. Mas, que censuras poderemos fazer ao homem atormentado por paixões tão violentas que, se não as satisfizer, até a própria vida se lhe torna um peso, e se, para adquirir o direito de dispor da existência dos outros, lhes abandona a sua? Que lhe iremos responder, se intrepidamente nos disser: «sinto que trago o medo e a confusão à espécie humana; e é forçoso ou que eu seja infeliz ou que cause a infelicidade dos outros; e ninguém me é mais caro do que eu a mim próprio. Que não me reprovem esta abominável predileção: ela não é livre. É a voz da natureza, que nunca em mim se manifesta com mais força do que quando fala a meu favor”. Verbetes *Droit Naturel*”. Ouvres Completes de Diderot.

²³⁸ ROUSSEAU, J.-J., Obras, Manuscrito de Genebra, capítulo II “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”, tradução de Lourdes Santos Machado, notas de Lourival Gomes Machado, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962, p.177.

²³⁹A citar: “a independência [que recebemos da natureza] não é um estado desejável”. ROUSSEAU, J.-J., Obras, Manuscrito de Genebra, capítulo II “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”, tradução de Lourdes Santos Machado, notas de Lourival Gomes Machado, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962, p.172

²⁴⁰ Idem, *ibid* (*ibid*)

²⁴¹ ROUSSEAU, J.-J., Obras, Manuscrito de Genebra, capítulo II “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”, tradução de Lourdes Santos Machado, notas de Lourival Gomes Machado, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962, p.172

desperta o interesse pessoal e por que as paixões aniquilam a “lei da razão” disposta por Diderot²⁴²? E conclui que “O pretense tratado social ditado pela natureza é uma quimera”²⁴³ e suas condições são desconhecidas, por conseguinte necessariamente ignoradas.

Logo, se o conceito de moralidade fosse adquirido pelo homem solitário, no estado de natureza, ele conceberia os conceitos como, liberdade, bondade e maldade antes do contato social. Situação que, para o autor, seria absurda. Dessa forma, o genebrino insiste que a moralidade é uma ligação entre seres particulares que possuem qualidades que os unem, ou seja, é uma mútua comunicação é garantida por diferenças, “um pouco como compostos químicos, que possuem propriedades que não tiram de nenhum dos elementos que o compõe”²⁴⁴. Assim a ligação dos homens não é natural, mas a mediação é externa à particularidade de cada membro, cada qual participa à sua maneira.

Neste contexto, a liberdade esbarra num problema lógico: “É falso que, no estado de independência, a razão nos leva a concorrer para o bem comum visando ao nosso próprio interesse. Em lugar do interesse particular aliar-se ao bem geral, na ordem natural das coisas ambos se excluem mutuamente”²⁴⁵. Por isso inexistente liberdade natural assim que surge a vontade geral, o “homem independente imaginado no verbete em questão não existe no estado civil”²⁴⁶.

Ademais, Rousseau reproduz o discurso do “homem independente que o sábio quer sufocar,” citando o verbete “Direito Natural”, e acrescenta que o homem independente e aclarado raciocina como “qualquer sociedade soberana que só presta conta de sua conduta a si mesma”. Todavia, é sabido que para Rousseau, no estado de natureza, ao homem é impossível ser esclarecido e independente ao mesmo tempo, pois o conhecimento é possível em sociedade. Nessa esteira, o paralelo feito

²⁴² Cite-se: “Se a minha felicidade exige que me desembarace de todas as existências que me são importunas, também é necessário que um indivíduo, seja ele quem for, consiga desfazer-se da minha, se por ela for apoquentado. Assim o quer a razão, e estou de acordo. Não sou injusto ao ponto de exigir a outro um sacrifício que não lhe quero fazer”. DIDEROT. *Droit Naturel Ouvres Completes*. Paris Hermann, 1996, t VII.

²⁴³ ROUSSEAU, J.-J., *Obras, Manuscrito de Genebra, capítulo II “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”,* tradução de Lourdes Santos Machado, notas de Lourival Gomes Machado, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962, p.172

²⁴⁴ *Ibid*, p.173

²⁴⁵ Rousseau, J.-J., *Obras, Manuscrito de Genebra, capítulo II “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”,* tradução de Lourdes Santos Machado, notas de Lourival Gomes Machado, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962. p.173.

²⁴⁶ MONTEAGUDO, R. *Entre o Direito e a História. A Concepção de Legislador de Rousseau*, Ed. Unesp, 2006, p.87.

por Rousseau entre homem e a sociedade tem a finalidade de demonstrar o erro conceitual contido na suposição do verbete. Diante disso o autor faz um apelo ao recurso da religião em apoio da moral: “O que responder a tal discurso se não intervier a vontade de deus para ligar a sociedade dos homens?”²⁴⁷ Sendo assim a religião é um ópio necessário.

Afirma Diderot que é por meio da vontade geral que o indivíduo independente deve se dirigir para saber até onde deve ser homem e, cidadão. Ou seja, é na vontade geral como “ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões”²⁴⁸, que se reconhece a justiça. Todavia há de se observar duas questões: a primeira é que Rousseau não concordava com esta concepção de paixão desde *O Discurso da Desigualdade entre os homens*, pois para ele “apesar do que dizem os moralistas, o entendimento deve muito as paixões”²⁴⁹. Não havendo, por conseguinte, oposição entre o entendimento e as paixões, pois estas são o meio pelo qual as necessidades naturais falam ao indivíduo. Daí a distinção entre paixões naturais (amor-de-si) e paixões artificiais (amor-próprio). Dessa maneira, se a razão é secundária e desperta quando se torna necessária ao homem, a expressão natural da necessidade se dá nas paixões. Sendo ela um imperativo da natureza, não há de se falar em silêncio das paixões, pois conclui-se pela “ausência de necessidades” do homem natural.

A segunda, é que o termo “vontade geral”, cunhado por Puffendorf e que embasou o pacto de associação que antecede o pacto de submissão²⁵⁰, no verbete de autoria de Diderot, tem a função de definir o direito natural: “O direito natural nunca muda porque é relativo à vontade geral e ao desejo comum de toda espécie”²⁵¹. Dessa maneira, o direito natural faz parte da natureza humana como uma faculdade qualquer, com isso seu conhecimento independe da sociedade e da história, em consequência, não depende de qualquer pacto ou convenção²⁵². Em outros termos, a

²⁴⁷ ROUSSEAU J.-J., Obras, Manuscrito de Genebra, capítulo II “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”, tradução de Lourdes Santos Machado, notas de Lourival Gomes Machado, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962, p. 175.

²⁴⁸ Idem.

²⁴⁹ ROUSSEAU. J.-J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.(Col. Os Pensadores). nota 52 .p. 244.

²⁵⁰ MONTEAGUDO, R. Entre o Direito e a História. A Concepção de Legislador de Rousseau, Ed. Unesp 2006, p. 93

²⁵¹ DIDEROT. Droit Naturel Ouvres Completes. Paris Hermann, 1996, t,VII, p. 29 (32).

²⁵² MONTEAGUDO, R. Entre o Direito e a História. A Concepção de Legislador de Rousseau, Ed. Unesp 2006, p. 92.

vontade geral aqui é entendida como princípio inato fundado na natureza humana e baseada na preservação da espécie.

Vale ressaltar que, curiosamente, para evitar a ideia de Deus, Diderot a transfere para a natureza.

Como se observa, Rousseau não concordou com as assertivas de Diderot, pois para aquele a vontade geral é um ato convencional entre os homens, cuja finalidade precípua é a de fundar a sociedade civil; em outros termos, não há uma vontade geral presente em todos os indivíduos como um “ato puro do entendimento”, ao contrário, no estado de natureza não há razão, pacto nem corpo moral²⁵³.

Portanto, segundo Rousseau, constituiu um erro Diderot atribuir ao ser humano em estado natureza as noções de justiça e moralidade. Nas palavras do genebrino no Segundo Discurso:

Com paixões tão pouco ativas e freio tão salutar, os homens, [...], não estavam sujeitos a disputas muito perigosas. Como não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, como conseqüentemente não conheciam nem a vaidade nem a consideração, a estima ou o desprezo; como não possuíam a menor noção do teu e do meu, nem qualquer ideia verdadeira de justiça [...].²⁵⁴

Na concepção de Rousseau não há, portanto, uma lei natural racional, ou, uma lei da razão que se impõe aos seres humanos no estado de natureza. Tanto a moralidade quanto a justiça são mandamentos estabelecidos pela razão, atributo desnecessário ao homem natural, dado que é guiado pelo instinto.

Todavia, no que concerne ao vínculo entre os chamados direitos do homem e a concepção dos direitos naturais, a *Declaração de 1789* apresenta como exposição daqueles como, inalienáveis e sagrados do homem, o seguinte:

Os representantes do povo francês, constituídos em ASSEMBLEIA NACIONAL, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos Governos, resolveram expor em declaração solene os Direitos naturais, inalienáveis e sagrados do Homem, a fim de que esta declaração, constantemente presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre sem cessar os seus direitos e os seus deveres; a fim de que os actos do Poder legislativo e do Poder executivo, a instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reclamações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral.

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.(Col. Os Pensadores). p. 235.

Em outras palavras, o conceito de *Direito Natural* evocado pela Assembleia tem mais em comum com a construção filosófica feita por Diderot do que com a do próprio Rousseau, haja vista que o artigo 2º da Declaração citada, traz o seguinte esclarecimento: “Artigo 2º- O fim de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses Direitos, que são inalienáveis e sagrados são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.” Ou seja, existe uma definição completamente atípica do termo Direito Natural, que cumpre, neste contexto, a função de apontar para três princípios, quais sejam: liberdade à propriedade, à segurança e à resistência à opressão.

São atribuídos, então, aos princípios de liberdade, propriedade, segurança e a resistência à opressão, um caráter de direito, por meio de uma nova convenção inaugurada pela *Declaração*. Assim, a origem de uma nova ordem social decorre, pois, de uma nova convenção. Todavia, seria esta convenção legítima? Para o Abade de Sieyès é um acordo justo, na medida em que ele indica a existência de direitos políticos dos cidadãos, diferentes dos direitos naturais e civis. Os Direitos Naturais, para o autor, concernem a todos os indivíduos, ou seja, são principiológicos, por isso motivam a manutenção e conservação da sociedade; já os direitos políticos são aqueles por meio dos quais se estruturam a sociedade e os poderes públicos²⁵⁵. Daí a diferença, na teoria constitucional de Sieyès, pois este discrimina dois tipos de cidadãos: os passivos, ou seja, aqueles que possuem os direitos naturais e civis, e os ativos, que são os incumbidos para a formação dos poderes públicos. Na perspectiva do Abade, o cidadão ativo deveria preencher os seguintes requisitos: 1- ser francês (natural ou naturalizado); 2- ter ao menos 25 anos de idade; 3-ter domicílio na França, na vila pelo período que fosse determinado pela Lei;4- não ocupar empregos domésticos ou de servidão; 5- estar alistado na Guarda Nacional; 6- ter feito o juramento cívico e; por fim, ter contribuído com uma taxa equivalente a três dias de trabalho²⁵⁶.

²⁵⁵ BERCOVICI, Gilberto. Ainda faz sentido a constituição dirigente? Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica: 20 anos de constitucionalismo democrático – e agora? Porto Alegre, vol. 1, n. 6, p. 149-162. 2008, p. 132.

²⁵⁶ Consta expressamente na Constituição (Capítulo 1, Seção 1): “Pour être citoyen actif, il faut: être né ou devenu Français; être âgé de vingt-cinq ans accomplis; payer, dans un lieu quelconque du Royaume, une contribution directe au moins égale à la valeur de trois journées de travail, et en représenter la quittance; N’être pas dans un état de domesticité, c’est-à-dire de serviteur à gages; être inscrit dans la municipalité de son domicile au rôle des gardes nationales; avoir prêté le serment civique”.

Todavia, a construção teórica do respectivo autor sofreu críticas do deputado da região de Artois, Maximilien Robespierre, eleito em abril de 1789, o qual frequentemente se manifestava na Assembleia constituinte. A par disso, foi um dos principais membros do Clube dos Jacobinos, em que fez alguns dos seus mais famosos discursos, dentre eles, o discurso efetuado em 1791, denominado “O marco de prata” e que foi divulgado nas sociedades populares. Nele, o deputado afirmou que a “distinção entre cidadãos ativos e passivos” constituía a violação mais manifesta da *Declaração dos Direitos do Homem de 1789*²⁵⁷, a saber:

1.º É a lei expressão da vontade geral quando o maior número daqueles para quem é feita não pode concorrer, de maneira nenhuma, para a sua formação? Não. No entanto, proibir a todos aqueles que não pagam uma contribuição igual a três jornadas de trabalho o próprio direito a escolher os eleitores destinados a nomear os membros da Assembleia legislativa, que outra coisa é senão tornar a maior parte dos franceses absolutamente alheia à formação da lei? Essa disposição é, portanto, essencialmente inconstitucional e antissocial.

2.º São os homens iguais em direitos quando uns gozam exclusivamente da faculdade de poder ser eleitos membros do corpo legislativo, ou de outros estabelecimentos públicos, os outros somente da de os nomear, os outros ficam privados ao mesmo tempo de todos estes direitos? Não; tais são, no entanto, as monstruosas diferenças que estabelecem entre eles os decretos que tornam um cidadão ativo ou passivo, meio ativo, ou meio passivo, segundo os diversos graus de fortuna que lhe permitem pagar três dias de trabalho, dez dias de imposto direto ou um marco de prata? Todas estas disposições são, portanto, essencialmente anticonstitucionais e antissociais.

De acordo com o trecho acima, é sobre a *Declaração* que Robespierre fundamenta seus argumentos. Segundo ele²⁵⁸, a Assembleia não poderia usurpar os eleitores dos seus direitos, tendo em vista que eles foram concedidos por Deus e apenas ratificados pela Assembleia Nacional. Dessa maneira, propõe o autor que todos os cidadãos franceses devem gozar em plenitude e igualdade de direitos, sem qualquer distinção pois, para ele, todos os homens nascidos e residentes na França são membros da sociedade política a que se chama Nação francesa, isto é, cidadãos franceses. E o são:

(...) pela natureza das coisas e pelos primeiros princípios do direito das gentes. Os direitos associados a este título não dependem nem da

²⁵⁷ ROBESPIERRE. M. Virtude e Terror. Tradução de Miguel Freitas Costa. Introdução: Slavoj Zizek. Ed. Book Bilders, 2008, p.81

²⁵⁸ Idem Ibid, p. 66-67.

fortuna que cada um deles possui nem da quota de imposto a que estão sujeitos, pois não é o imposto que nos faz cidadãos; a qualidade de cidadão obriga apenas a contribuir para a despesa comum do Estado, consoante as faculdades de cada qual.²⁵⁹

Apesar da celeuma entre Robespierre e Sieyès, segundo este autor todos os poderes públicos “são uma emanção da vontade geral, todas vindas do Povo, ou seja; da nação”²⁶⁰. Emanção esta que se dá por meio da representação, mas não de uma representação particular, seja ela constituinte ou legislativa, mas ela deve constituir-se como uma representação comum e igual. Em outras palavras, o direito de se fazer representar só pertence aos cidadãos por causa das qualidades que lhes são comuns. Inclusive, o Abade persistia na composição de uma Assembleia em que, “na essência” não se degenerasse na aristocracia. E parece que seu intuito foi respaldado pelo artigo 1, 2 e 3, TÍTULO III da Constituição de 1791:

Dos Poderes Públicos. Artigo 1. A Soberania é una, indivisível, inalienável e imprescritível. Ela pertence à Nação e nenhuma parte do povo nem indivíduo algum pode atribuir-se o exercício.

Artigo 2. A Nação é a única da qual emanam todos os poderes, mas não pode exercê-los senão por delegação. A Constituição francesa é representativa: os representantes são os Corpos legislativos e o Rei.

Artigo 3. O poder legislativo é delegado a uma Assembleia Nacional composta por representantes temporários, livremente eleitos pelo povo, para ser por ela exercido, com a sanção do Rei, da maneira que será determinada logo em seguida.

Assim, neste contexto político, percebe-se que a concepção de “Direito Natural” que prevaleceu como fundamento da *Declaração de Direitos do Homem de 1789* foi a de Sieyès. Agora, analisaremos o artigo 3º do referido documento.

5.2. A vinculação do artigo 3º a noção rousseuista

Afirma o artigo 3º da *Declaração de direitos do homem e do cidadão de 1789*, que o “(...) princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo podem exercer autoridade que dela não emane expressamente.”

Assim, dois os conceitos do genebrino serão analisados a partir do artigo apresentado: o primeiro trata do conceito de soberania; segundo, de nação.

²⁵⁹ Idem.

²⁶⁰ Qu'est-ce que le Tiers-Etat?, Paris, 1789, [2ª ed.], p 38-39.

5.2.1 A concepção de Soberania em Rousseau

A noção de soberania é um dos pontos culminantes na formação da diretiva do projeto rousseauiano. O próprio autor, declara sua relevância no segundo livro do *Contrato Social*: “A primeira e mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum [...]”²⁶¹ Dessa forma, em torno desse conceito estão estruturados o modelo político buscado por Rousseau, as funções que o Estado deve cumprir bem como sua finalidade.

Derathé agrupa três séries de pensadores que tratam acerca da política em Rousseau: Primeiro, os que aceitam que o poder político está fundado no contrato; Segundo, os que imputam à natureza a legitimidade do poder político; E, finalmente aqueles que permitem que política está fundamentada na vontade divina. À primeira teoria está agregada os teóricos da escola do direito natural. Na segunda categoria, os autores buscam justificar o poder monárquico a partir da figura da origem divina do poder político²⁶², todavia, eles, não negam a plausibilidade do contrato, pois este é a manifestação da divindade. No entanto, opõe-se a construção de uma sociedade cujo Estado seja resultado da sua própria vontade.

Em contraposição a teoria do direito divino, os teóricos do direito natural, declaram que a sociedade civil são criações humanas, portanto a vontade dos cidadãos seria responsável pelas regulamentações sociais e seus limites. A soberania, portanto, não tem origem e fundamento na vontade divina, mas após o pacto, sua fonte passa a residir no povo.

Nesse sentido, “a primeira origem da soberania deve ser buscada no indivíduo, no direito que ele tem de governar a si mesmo. Ninguém pode, sem seu consentimento, ser privado desse direito que lhe é garantido pela natureza”²⁶³. Assim, depois do cidadão ter exprimido sua vontade e aceitado a legitimidade do pacto social, os indivíduos, alienam através do contrato social o direito que cada um possui de governar suas próprias ações para à autoridade política.

²⁶¹ Contrato Social, 1978, p. 43.

²⁶² DERATHÉ, 1979, p. 248

²⁶³ DERATHÉ, 1979, p. 250.

No Capítulo IV, do livro II, do Contrato Social, Rousseau, trata dos limites do poder soberano, e faz um esclarecimento: “Relativamente a quanto pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e de sua própria liberdade, convém-se em que representa tão só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade.”

264

Assim, observa-se que, não é tudo que interessa à comunidade. Contudo, tal assertiva contraria aparentemente o que escreve o autor sobre a existência da cláusula contida no pacto que aliena todos os direitos do associado, no capítulo I da mesma obra, a saber: “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos”, ou seja, há uma entrega do indivíduo e de seus bens e a submissão ao estado em favor de toda comunidade. E se assim não fosse, ou se o sistema privilegiasse determinado indivíduo, o estado de natureza ressurgiria, e a associação desviaria de seus objetivos tornando-se uma instituição tirânica ou vã. No parágrafo posterior, o genebrino acrescenta, “fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e nenhum associado restará algo a reclamar”²⁶⁵.

Ora, se a associação foi o único meio que os cidadãos encontraram para garantir seus bens e liberdade e ela só faz sentido se tiver essa proteção, como equilibrar a alienação “sem reservas” e a proteção dos bens? Elaine Camunha²⁶⁶ defende que há uma inverdade ao dizer que todos os direitos ficam sob o domínio da comunidade. E fundamenta suas declarações explicando que, apesar de Rousseau não voltar atrás e dizer que a alienação deva ser parcial, se o soberano passa existir apenas após o pacto, então ele só pode julgar quais daqueles direitos pertencentes aos particulares interessam à comunidade e quais não interessam depois dele. E para que o soberano faça tal julgamento, é necessário que todos os direitos estejam sob o seu domínio. Nas palavras de Rousseau: “É preciso convir também em que só o soberano pode julgar dessa importância”²⁶⁷. Dessa forma, se o acordo (pacto social)

²⁶⁴ ROUSSEAU, 1978, p.32, cap. IV, Livro II

²⁶⁵ ROUSSEAU, 1978, p. 32, cap. VI, livro I

²⁶⁶ CAMUNHA, Elaine. Direito natural e limites do poder soberano na teoria política de Jean-Jacques Rousseau. 2013. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

²⁶⁷ ROUSSEAU, 1978, p. 32, cap. VI, livro I

já determinasse o que se aliena e o que não se aliena, então não faria sentido que isso coubesse ao soberano.

Dessa forma, como a alienação é, portanto, total, mas nem tudo interessa à comunidade, o soberano deve restituir aos particulares uma sobra de direitos. O reconhecimento, por parte do soberano, de direitos pertencentes aos particulares faz dele alguém com poder limitado. E esse campo seria representado, segundo Fortes²⁶⁸, “pelas liberdades sagradas, a liberdade de ir-e-vir, a liberdade de opinião, a liberdade do pensamento, entre outros, que protegem o indivíduo do arbítrio”. Sucede que essa seara também é, consequência de uma intervenção originária do soberano, de sua avaliação sobre o que lhe interessa ou deixa de interessar. Portanto, é à própria vontade geral que cabe dizer o que interessa ou não.

Destarte, o soberano só interfere na vida e nas relações dos particulares quando julga que tal interferência é necessária para assegurar os bens e a liberdade de cada particular. As ações que são indiferentes, isto é, as ações que não têm uma repercussão na ordem social não são reguladas. Ou seja, o indivíduo pode, na qualidade de homem, ter uma vontade particular. O que ele não pode é ter uma vontade particular que seja contrária à vontade geral. Ele não pode ter, em seu papel de cidadão, uma vontade, que é geral, e, enquanto homem, ter uma vontade que conflitua com aquela.

Outra questão importante é, qual o parâmetro de exigência obrigacional do Soberano em relação ao súdito? Analisa Rousseau²⁶⁹ que as exigências daquele, porém, são limitadas àquelas que “um cidadão pode prestar ao Estado”, ou seja, são condições estabelecidas dentro do limite do corpo social e da vontade geral. Rousseau, diz:

Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é a sua natureza, que ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si. Por que é sempre certa a vontade geral e porque desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos?²⁷⁰

²⁶⁸FORTES, L. R. Salinas. Democracia, liberdade e igualdade. In: A constituinte em debate. São Paulo: Sofia Editora, SEAF, 1987, p. 33.

²⁶⁹ 1978, p.49, cap. IV, Livro II

²⁷⁰ 1978, p. 49, cap. IV, livro II

Ademais, o soberano, não pode “onerar os súditos com qualquer pena inútil à comunidade, nem sequer pode desejá-lo, pois, sob a lei da razão, não menos ou que sob a natureza, nada se faz sem causa”²⁷¹ Noutras palavras, o soberano não pode exigir o que não seja útil à comunidade, mas caso isso aconteça, ou seja, se exigirem sacrifícios inúteis à comunidade, o cidadão poderá identificar usurpação de seus poderes cívicos²⁷².

Em suma, não são todos os direitos pertencentes por natureza aos homens que interessam à comunidade. Dessa forma, uma vez determinado pelo soberano aquilo que resta ao indivíduo na sua qualidade de homem, aquele deixa uma esfera isenta de sua própria interferência. Nessa esfera os indivíduos são autorizados a praticar ações sem que encontrem obstáculos no caminho, pois todas as ações permitidas não apresentam ressonância no todo. E é justamente porque não repercutem no coletivo que elas não encontram entraves.

Vale ressaltar que a esfera isenta da interferência do soberano não é determinada, mas determinável, na medida que o limite, é posto pelo próprio soberano, já que é somente a ele, que cabe julgar o que, interessa à comunidade ou não. Mas isso não significa que determinação da esfera regulada e da não regulada se dê de modo arbitrário, ao contrário, o soberano deve ter como critério para o seu julgamento àquelas condições sob as quais o pacto foi feito. A violação de tais condições teria como consequência à destruição do corpo político: “Violar o ato pelo qual existe seria destruir-se, e o que nada é nada produz.”²⁷³

Nessa mesma linha de pensamento, Rousseau²⁷⁴ afirma que o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os membros. Dessa maneira, entende-se que é absoluto no sentido de que cabe ao soberano determinar quais bens pertencem aos homens após o pacto. Mas “absoluto” não é significa ilimitado nem de “arbitrário” pois essa determinação é guiada por critérios objetivos que se fundam na natureza do ato pelo qual o pacto foi criado, como já foi perscrutado anteriormente, se o soberano regula uma ação exterior que não repercute no bem comum, e que, por isso, não deveria ser regulada, vai além do que a sua função exige, e é assim que pode causar a destruição do corpo político.

²⁷¹ ROUSSEAU, 1973 p. 39, cap. IV, Livro II

²⁷² MATA, José V. OS LIMITES DA SOBERANIA EM ROUSSEAU. Trans/Form/Ação, São Paulo, 18: 95-104, 1995

²⁷³ ROUSSEAU, 1978, p.34, cap.VII, Livro I

²⁷⁴ 1978, p.48, cap.IV, Livro II

Portanto, cabe ressaltar que o limite do poder soberano também é imposto pela vontade geral. Escreve Rousseau no Livro II *do Contrato Social*:

[...] a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado.²⁷⁵

Assim, a vontade geral ao deter-se em um objetivo particular perde sua “retidão natural”, e o seu julgamento nesse caso estaria voltado para os interesses alheios aos verdadeiros princípios da equidade. Em última instância, os cidadãos que a compõem perderiam de fato o seu guia, estando reduzidos às ações particulares contrárias aos ideais do corpo político e à sua plena soberania. Para um leitor atento das obras de Rousseau, essa investida contra a vontade geral significa a própria morte do Estado e do seu legítimo detentor, o povo. Declara Leo Strauss

Para evitar toda a espécie de dependência pessoal, ou governo privado, cada indivíduo e cada coisa devem estar submetidos à vontade social, que apenas pode exprimir-se sob a forma de leis gerais, para cujo estabelecimento cada um deve ter podido contribuir com seu voto.²⁷⁶

Dessa forma, a vontade geral não pode, como tal, pronunciar-se sobre fato concreto, determinado ou particular. Os episódios determinados e particulares pertencem a uma esfera à qual a vontade geral não penetra nem toca. Mesmo que um corpo de cidadãos quisesse, ele não teria o poder de exercer a sua soberania sobre fatos particulares, pois Soberania e vontade geral de um lado e fatos particulares, de outro, constituem duas esferas sem qualquer interseção.

O campo de atuação da vontade geral, portanto, é determinado formalmente por funções de natureza geral, que dizem respeito a todos os membros da sociedade. O poder soberano tem, pois, essa limitação formal bem nítida. Nesse quadro, o corpo político pode até se comportar de maneira una diante de assunto privado determinado, que não seja dotado de inequívoca universalidade. Entretanto, para Rousseau, essa manifestação não traz a marca da vontade geral.

²⁷⁵1973, p.39, cap.IV, Livro II

²⁷⁶ STRAUSS, L. L'intention de Rousseau. In: Pensée de Rousseau. Paris: Éditions du Seuil, 1984, p. 88.

Diante das ponderações feitas, como pode ser definido o conceito de soberania de acordo com Rousseau? Este pode ser estabelecido como o exercício da vontade geral do povo que tende ao bem comum, a saber, “Pela mesma razão que é inalienável, a soberania é indivisível. De início, essa vontade declarada é um ato de soberania e constitui lei; Logo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito de um decreto”²⁷⁷.

Pufendorf anuncia que a soberania pode ser transferida a terceiros, ou seja, alienada. De acordo com o autor, “todo governo legítimo [...] está fundado sobre o consentimento dos sujeitos: mas, esse consentimento se dá de diferentes maneiras.”²⁷⁸ Dentre as formas de aquiescência, Pufendorf salienta a obtenção da soberania pelas guerras justas na quais os vencidos se entregam ao domínio do vencedor; declara também que alienação do poder soberano pode acontecer pela livre vontade do povo. Ademais, Pufendorf admite também que o poder pode ser extorquido. Desse modo, entra em contradição com a teoria que alia a legitimidade do poder soberano ao consentimento.

Derathé anuncia que Pufendorf usa como suporte para sua tentativa de legitimação do poder extorquido a noção de consentimento tácito, e esta permissão dá-se por meio de um governo pacífico, de modo que o povo vai acostumando-se, de forma que esse “consentimento tácito” dos cidadãos vai tornando o poder anteriormente usurpado, legítimo²⁷⁹. O genebrino, nesse contexto, não apenas critica a noção de consentimento tácito, mas, conforme dispõe Derathé, questiona um dos axiomas da escola do direito natural, qual seja: a ideia de que toda transferência de direito é legítima²⁸⁰.

Portanto, discorrer sobre direitos inalienáveis e intransferíveis, para os juristas do direito natural, é algo estranho. Isso porque, para eles, uma assembleia, ou mesmo o povo, que detenha em suas mãos o poder soberano, pode transferi-lo a terceiros, se lhe parecer favorável. Assim, é perceptível que, para os juristas do direito natural existe uma identificação da soberania com a propriedade, por isso, é permitido e natural colocar o poder político em comércio, já que todo proprietário possui o direito de desfazer-se de sua propriedade.

²⁷⁷ Contrato Social, 1978, p.38

²⁷⁸ PUFENDORF apud DERATHÉ, 1979, p. 254.

²⁷⁹ cf. DERATHÉ, 1979, p. 255.

²⁸⁰ Idem, p. 257.

Grotius nomeia tais direitos da seguinte forma: *jure pleno proprietatis e jure usufructuario*. Assim, para o autor, o rei pode vir a ser o proprietário da soberania ou mesmo usufruí-la enquanto lhe for conveniente, nas palavras do autor:

“Um rei possui a soberania em plena propriedade quando ele a adquiriu pelo direito de conquista ou quando um povo se submete sem reservas à sua autoridade para ‘evitar um grande mal’. Por outro lado, aqueles que foram estabelecidos reis por um consentimento livre do povo não possuem a coroa a não ser a título de usufruto”²⁸¹.

Barbeyrac diverge de Grotius pois não defende que o poder soberano é inalienável, permanecendo em conformidade com a tradição dos juristas. Segundo Derathé, as observações feitas por Barbeyrac mostram a distinção entre soberania e propriedade, pois ele outorgou ao povo àquilo que recusa ao monarca, sendo a alienação da soberania pelo povo a terceiros apenas parcial²⁸². Dessa maneira, o poder soberano regressa ao povo. Ademais, fica assegurado a este o direito de admoestar o soberano, caso não seja exercida a sua autoridade em consonância com a finalidade previamente estabelecida. Todavia, apesar de não admitir que o monarca exerça, no que se refere à soberania, uma relação de proprietário, Barbeyrac não soluciona a questão ao problema da “permuta” em que pode ser colocada a autoridade política. Nesse sentido, é considerável o progresso promovido pela Teoria Política de Rousseau, pois para o autor, a liberdade dos indivíduos e a soberania do povo são inalienáveis, sob pena de degradação total tanto de um quanto do outro.

No *Contrato Social*, capítulo IV do livro I, o genebrino examina os fundamentos de Grotius acerca da alienação da liberdade e da soberania. Rousseau parte da hipótese de que somente as convenções legitimam qualquer autoridade no corpo político, já para Grotius, um cidadão pode alienar a sua liberdade em favor de um terceiro. Para o genebrino, o que caracteriza o indivíduo é a vontade livre, ou seja, “renunciar à liberdade é renunciar a qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres”²⁸³.

²⁸¹ DERATHÉ, 1979, p. 258.

²⁸² Idem, p. 260.

²⁸³ Do Contrato Social, 1978, p. 27.

Dessa maneira, a liberdade, para o autor, não se negocia, pois, essa “barganha” além de depreciar o ser humano, suprime a moralidade das ações. Isso porque, para Rousseau, o pacto entre senhor e escravo é nulo e sem sentido, visto que submete somente uma das partes, instituindo uma autoridade absoluta por um lado e uma obediência sem limites por outro²⁸⁴.

Do mesmo modo, Rousseau repele a renúncia do poder soberano por parte do povo, dado que, para o autor, o povo deve conservar em si mesmo o exercício da soberania, “porque é a soberania do povo que constitui na sociedade civil a única garantia da liberdade individual”²⁸⁵. Ou seja, é soberano o povo que garante, a partir de um pacto legítimo e igualitário que cada um possa exercer sua autonomia e manter sua liberdade civil. 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”²⁸⁶. Assim, 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”²⁸⁷. Pelos mesmos motivos, a soberania não deve ser dividida, pois ao decompor a vontade geral é arquitetado também o seu extermínio, desnaturando-a em vontade particular. Declara Rousseau no *Contrato Social*²⁸⁸ sobre a indivisibilidade da soberania:

Nossos políticos, porém, não podendo dividir a soberania em seu princípio, fazem-no em seu objeto. Dividem-na em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interior e em poder de tratar com o estrangeiro. Algumas vezes confundem todas essas partes, e, outras vezes, separam-nas. [...] Esse erro provém de não disporem de noções exatas sobre a autoridade soberana e de terem tomado por partes dessa autoridade o que não passa de emanações suas.²⁸⁹

Este trecho nos chama a atenção devido alguns problemas de interpretação que ele pode causar. O primeiro óbice está relacionado à crítica de Rousseau aos políticos que dividem a soberania em força e vontade. O próprio Rousseau faz uso da distinção entre força e vontade, todavia, há de se tomar cuidado com a compreensão dos seus

²⁸⁴ cf. Do Contrato Social, 1978, p. 27.

²⁸⁵ DERATHÉ, 1979, p. 262.

²⁸⁶ Do Contrato Social, 1978, p. 43-44.

²⁸⁷ Idem, 1978, p. 44.

²⁸⁸ Liv. II, Cap. II.

²⁸⁹ Do Contrato Social, p. 44-45.

termos, pois, apesar de fazê-la, não se concebe força e vontade como partes da soberania, ou seja, para Rousseau, apenas a vontade, exercida através do poder legislativo, é soberana, ao passo que a força, poder executivo, está submetida à vontade. Dessa forma, a soberania continua íntegra e indivisível. Derathé²⁹⁰ alega que muitos comentadores tomam o fragmento supramencionado como uma crítica à teoria da divisão dos poderes de Montesquieu, o que, segundo ele, é um erro, porque: “Na realidade Rousseau visa uma teoria que remonta a Grotius e que foi exposta minuciosamente por Pufendorf: a teoria das partes da soberania”²⁹¹.

No *Contrato Social*²⁹², Rousseau proclama que Barbeyrac e Grotius confundem-se em sofismas e reitera que ambos estão enredados com os interesses dos reis em detrimento dos direitos do povo, por isso adotaram princípios falsos.

Já em Hobbes, entre as ocupações do soberano, existe uma ligação íntima, de modo que, elas são interdependentes. No mais, elas, devem estar todas conectadas nas mãos do soberano que, para Hobbes, pode ser um homem ou uma assembleia de homens. No capítulo XVIII do *Leviatã*, o autor apresenta o caráter absoluto do seu poder e apresenta o caráter absoluto do poder soberano. Pufendorf, partidário da concepção hobbesiana, faz uma enumeração das tarefas da soberania e também compõe uma teoria da “divisão” da soberania que é criticada por Rousseau.

Sobre o quesito, autoridade soberana, “Barbeyrac e Burlamaqui são mais radicais que Grotius e se manifestam em favor da divisão da soberania. Eles desconsideram as análises de Hobbes e de Pufendorf, e acreditam que tal divisão é ainda o melhor meio para preservar os cidadãos contra todo abuso de poder”²⁹³.

Observa-se, desse modo, uma contraposição entre os autores anteriores a Rousseau, no que se refere à teoria do poder soberano: Hobbes e Pufendorf, como partidários da não divisão da soberania, estabelecem, portanto, as bases que pretendem justificar os poderes absolutistas. Por outro lado, Barbeyrac e Burlamaqui, enquanto adeptos da teoria da divisão da soberania “formulam a teoria liberal de Estado, sem talvez entender, eles mesmos, toda a novidade e todo alcance desta teoria”²⁹⁴.

²⁹⁰ cf. DERATHÉ, 1979, p. 281.

²⁹¹ DERATHÉ, 1979, p. 281.

²⁹² Do Contrato Social, 1978, p. 45.

²⁹³ Idem, p. 286.

²⁹⁴ Ibid, p. 291.

Rousseau, por sua vez, apesar de concordar com Hobbes e Pufendorf, quanto à indivisibilidade da soberania, discorda na maneira como a concebem. A soberania, conforme Rousseau, não é composta por partes, ou seja, ela é una e exercida pela vontade geral, a vontade do corpo político que é, portanto, o soberano. A vontade geral “não pode exprimir-se a não ser pelas leis; é a legislação somente que constitui a soberania. O poder legislativo é o poder soberano, porque todos os outros emanam dele e devem estar subordinados a ele”²⁹⁵.

Portanto, partindo da perspectiva descrita é possível concluir que, para Rousseau, o conceito de soberania está ligado intimamente ao conceito de povo, não de nação²⁹⁶, conforme será analisado.

5.2.2 O conceito de nação em Rousseau

É perceptível nas obras de Rousseau, mais especificamente no *Contrato Social*, que o conceito de nação parte de pressupostos bem delimitados, ou seja, nota-se que, a partir do cumprimento das condições estabelecidas pelo pacto social, é que o povo se constitui enquanto uma nação.

Por qualquer via que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber, o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de modo que o soberano apenas conheça o corpo da nação e não distinga nenhum dos corpos que a compõem²⁹⁷.

Assim, em Rousseau, uma nação se constitui como tal por meio de um pacto social que estabelece a igualdade entre os cidadãos. E este pacto é estabelecido por meio de um ato de soberania que obriga ou favorece todos os cidadãos do mesmo modo, o que favorece que o soberano identifique e não diferencie nenhum dos membros da nação.

²⁹⁵ DERATHÉ, 1979, p. 294.

²⁹⁶ Existe uma imprecisão nos termos: soberania da nação e soberania do povo.

²⁹⁷ ROUSSEAU, 1978, p. 50

No *Emílio*, o autor descreve a conceituação de nação a partir de uma sociedade já constituída que compartilha de uma mesma identidade sociocultural, possuindo os mesmos valores, costumes, língua e leis.

O que me torna mais afirmativo e, creio, mais desculpável de sê-lo, é que em lugar de me entregar ao espírito do sistema, dou o menos possível ao raciocínio e só confio na observação. Não me baseio no que imaginei e sim no que vi. É verdade que não encerrei minhas experiências dentro dos muros de uma cidade nem numa só espécie de gente; mas, depois de ter comparado classes e povos que pude ver numa vida passada e observá-los, deixei de lado como artificial o que era de um povo e não de outro, e só encarei como pertencendo incontestavelmente ao homem o que era comum a todos de qualquer idade, de qualquer classe e de qualquer nação²⁹⁸.

Cumpre confessar também que os caracteres originais dos povos, diluindo-se dia a dia, se tornam por isso mesmo mais difíceis de se apreenderem. Na medida em que as raças se misturam, e que os povos se confundem, vemos pouco a pouco desaparecerem as diferenças nacionais que impressionavam ao primeiro golpe de vista. Outrora cada nação permanecia mais encerrada em si mesma, havia menos comunicações, menos viagens, menos interesses comuns ou contrários, menos ligações políticas e civis entre os povos, menos intrigas reais a que chamamos negociações, menos embaixadores permanentes; as grandes navegações eram raras; havia pouco comércio remoto e o pouco que havia era feito pelo próprio príncipe, que se servia de estrangeiros, ou por indivíduos desprezados, que não davam o tom a ninguém e não aproximavam as nações²⁹⁹.

Dessa maneira, o pacto social, ao estabelecer uma associação entre os cidadãos repousa sob o fundamento de que todo ato de soberania é ato da vontade geral. Essa vontade geral é exercida pelo povo.

Deve ser observado que a ideia de que o soberano deve estar acima da lei, no sentido de criar e alterar as leis civis segundo sua vontade, aparece pela primeira vez de modo conceitual em Jean Bodin. Na *República*³⁰⁰, lê-se: “É preciso que os soberanos possam dar a lei aos súditos e anular ou revogar as leis inúteis para fazer outras; o que não pode ser feito por aquele que está submetido às leis ou por aquele que está sob o comando de outrem”. Essa afirmativa presume certa distinção entre quem manda e quem obedece e, nesse sentido, a obrigação provoca um sentimento

²⁹⁸ ROUSSEAU, 1789, p. 213

²⁹⁹ ROUSSEAU, 1789, p. 394.

³⁰⁰ BODIN apud BARROS, BODIN apud BARROS, p. 239. BARROS, A teoria da soberania de Jean Bodin. São Paulo: Unimarco, 2001. 2001, p. 237

de alteridade: a obediência é devida à lei que outro estabelece, visto que ninguém pode se obrigar a si mesmo³⁰¹. De acordo com Bodin³⁰² ainda na *República* (I, 8):

Se o príncipe soberano está isento das leis dos seus predecessores, muito menos estará preso às leis e ordenanças que faz, uma vez que se pode receber a lei de outrem, mas é impossível por natureza dar-se uma lei, não mais que comandar a si mesmo, coisa que depende de sua vontade.

Rousseau, dois séculos mais tarde, inaugura a concepção de soberania popular alicerçado em uma premissa que, subverte a noção estabelecida por Bodin: “O povo, submetido às leis, deve ser o autor delas”. Em outros termos, Rousseau resguarda no *Contrato Social* a genuína soberania do povo na formação das leis. E esta legitimidade não é somente de conteúdo jurídico e político, mas também moral³⁰³ eis que “[...] somente aos que se associam compete regulamentar as condições da sociedade”.

Outro aspecto, que sinaliza para o conceito de nação no nível das relações internacionais localiza-se no *Extrato e Julgamento, do projeto de paz perpétua do Abbé de Saint-Pierre*. Neste, Rousseau³⁰⁴, sinaliza uma percepção interessante acerca do problema das relações entre as nações que tem algo em comum com a solução que o autor propôs no *Contrato* para a questão das relações entre os cidadãos.

É sabido, porém, pela análise do último parágrafo do *Contrato Social*, que Rousseau tinha o intuito de explorar diferentes prismas relativos às relações externas entre os Estados. No Livro V do *Emílio*, o genebrino, fornece indicações mais precisas sobre o assunto. Segue o fragmento:

Após termos assim considerado cada espécie de sociedade civil nela mesma, nós as compararemos para observar suas diversas relações: umas grandes, outras pequenas; umas fortes, outras fracas; atacando-se, ofendendo-se e destruindo-se umas às outras; e, nessa contínua ação e reação, fazendo mais miseráveis e custando mais vidas humanas do que ocorreria se todos os homens tivessem mantido sua liberdade inicial. Examinaremos se não se fez demasiado, ou demasiado pouco na instituição social; se os indivíduos submetidos às

³⁰¹ KAWAUCHE. T Soberania e Justiça em Rousseau. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 25-36, jan./abril, 2013.

³⁰² BODIN apud BARROS, p. 239. BARROS, A teoria da soberania de Jean Bodin. São Paulo: Unimarco, 2001.

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ MARQUES, José Oscar de Almeida. Contrato e confederação. Notas sobre o papel das relações internacionais no pensamento político de Jean Jacques Rousseau. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 33, n. 1, 2010.

leis e aos homens, enquanto as sociedades guardam entre si a independência natural, não ficam mais expostos aos males das duas condições sem ter a vantagem de nenhuma; e se não seria melhor não haver nenhuma sociedade civil no mundo do que a existência de tantas delas. Não é exatamente essa condição mista, que participa das duas e não assegura nenhuma, per quem *neutrum licet, nec tanquam in bello paratum esse, nec tanquam in pace securum?* Não é essa associação parcial e imperfeita que produz a tirania e a guerra, e não são estas os dois maiores flagelos da humanidade? Examinaremos, por fim, como se buscou remediar esses inconvenientes por meio das ligas e confederações que, deixando cada Estado senhor de si internamente, armam-no por fora contra todo agressor injusto. Procuraremos como se pode estabelecer uma boa associação federativa, o que pode torná-la durável, e até que ponto se pode estender o direito da confederação sem prejudicar o da soberania.

O Abbé de Saint-Pierre havia proposto uma associação de todos os Estados da Europa para manter entre eles uma paz perpétua. Mas seria viável essa associação, e, supondo-se que tivesse sido estabelecida, é de supor que teria durado? Essas investigações levam-nos diretamente a todas as questões do direito público que podem terminar de esclarecer aquelas do direito político ³⁰⁵.

Tais recomendações revelam que para Rousseau, *O Contrato Social*, no que se refere a análise da política externa ainda está incompleto.

Assim, caso Rousseau tivesse ampliado a redação do *Contrato Social* poderíamos supor que o autor analisaria uma solução pela qual as confederações, estabeleceriam a proteção da soberania dos Estados e da liberdade dos cidadãos. Para tal intento, o autor propõe que tomaria como pressuposto de análise a obra *Projeto para a paz perpétua do Abbé de Saint-Pierre*, sobre a qual havia feito um estudo crítico.

Na verdade, a noção desenvolvida por Saint-Pierre estabelece um tipo de “confederação entre os Estados”, na qual todos os membros tenham igual estatuto e nenhum possa impor sua vontade a outros. Assim como os indivíduos do *Contrato Social*, os membros da confederação devem ser livres e iguais. Ou seja, é necessário contrapor cada Estado ao poder conjugado dos demais, de forma que não exista Estado forte o bastante para destruir todos os outros, sem tolerar qualquer prerrogativa particular. Esses temas são sinalizados por Rousseau, no *Extrato*:

Para formar um confederação sólida e durável, é preciso colocar todos os seus membros em uma dependência de tal modo mútua que nenhum esteja, sozinho, em condições de resistir a todos os outros, e

³⁰⁵ Oeuvres complètes. Edited by Bernard Gagnebin and Marcel Raymond. Paris: Pléiade, 1959-1995. 5 v.

que as associações particulares que poderiam prejudicar a grande encontrem aí obstáculos suficientes para impedir sua execução, sem o que a confederação seria vã e cada qual seria de fato independente, sob uma aparente sujeição.³⁰⁶

Além do mais, o *Extrato*, apresenta no parágrafo anterior da citação em questão, uma passagem ainda mais reveladora: “Se há algum meio de resolver essas perigosas contradições, só pode ser por uma forma de governo confederativo que, unindo os povos por liames semelhantes aos que unem os indivíduos, submete igualmente uns e outros à autoridade das Leis”³⁰⁷.

É significativo observar que essa relação de submissão às leis, apesar de ser garantida pela força, não tem seu fundamento nela. Esse é um aspecto importante, diante da análise do *Contrato Social*. Se os Estados vão conservar a sua soberania, como indicado acima, eles devem manter sua liberdade e a forma de se obter isso. Assim sendo, de acordo com Rousseau, sem uma reforma das formas internas de governo não haveria nenhuma perspectiva de alterar o belicoso cenário internacional (europeu). Para tanto, seria preciso que fossem monarquistas ou republicanos, conforme o modelo do *Contrato Social*, além de apenas administradores e executores das decisões oriundas da vontade geral, pois esta era é única forma de tornar efetivo os reais interesses de um Estado.

Segundo Rousseau, o erro de Saint-Pierre, foi ter presumido que os príncipes europeus estariam em condições de compreender o interesse das comunidades que governavam e, ainda, que o fizessem acatar a vontade dos cidadãos superando sua cobiça pessoal, esta situação o levaria necessariamente a buscar o confronto internacional. A confederação, para ser estabelecida externamente, tem como pré-condição a reforma interna prévia das sociedades que dela participarão.

Em outros termos, em sua crítica do projeto de Saint-Pierre, o genebrino, não contestou o quão justo era o objetivo do Abbé de Saint-Pierre (a paz perpétua), nem a correção dos meios que este propôs para alcançá-la (o estabelecimento da Confederação), mas apenas permaneceu sobre sua impraticabilidade contingencial, diante do contexto europeu da época.

Então, diante do exposto, pergunta-se: por que que o artigo 3º (teoricamente rousseauísta) expõe a relação direta entre a soberania e nação, e não menciona de

³⁰⁶ Idem.

³⁰⁷ Idem.

maneira explícita a relação estabelecida entre soberania e povo, pilar fundamental do *Contrato Social* de Rousseau?

5.2.3 O conceito de nação de Emmanuel Joseph Sieyès

Durante o ano de 1789, manifestam-se muitas obras rápidas, dentre elas, os chamados panfletos e libelos pré-revolucionários, escritos na efervescência das questões que levaram à Revolução. A difusão dos panfletos é muito variável, e alguns deles têm um público meramente local ao passo que outros, como o famoso *Qu'est-ce que le Tiers État? (O que é o Terceiro Estado?)*, do Abade Emmanuel Joseph Sieyès, com 30 mil exemplares vendidos em alguns dias em janeiro de 1789, são de esfera nacional³⁰⁸ e que marca o futuro do próprio movimento revolucionário por influenciar não somente alguns artigos da *Declaração de Direitos de 1789*, mas a Constituição Francesa de 1791.

Na obra *O que é o Terceiro Estado*, Sieyès³⁰⁹ escreve que, para um país progredir são necessárias duas coisas: trabalhos particulares e funções públicas³¹⁰. De acordo com o Abade francês, os trabalhos podem ser segmentados em quatro classes: o artesanato, o comércio e as profissões científicas, a agricultura e as profissões liberais. Da mesma maneira, são quatro os serviços públicos: a justiça e a administração pública, o exército, a Igreja. Diante desse quadro, para o autor, não é o contrato, nem a lei e nem mesmo o consenso que dão origem a uma nação, ou seja, ela surge quando um grupo de pessoas adquire as condições históricas para exercer seus trabalhos e efetivar suas funções e, a partir daí, atribui-se leis e uma legislatura³¹¹, por conseguinte, essa nação passa a existir.

Para o autor, os trabalhos particulares são, prerrogativas dos membros do Terceiro Estado, composto por agricultores, artesãos, comerciantes, médicos e demais profissionais liberais. Quanto às funções públicas, estas também são preenchidas, em sua maior parte, pelo mesmo segmento. O restante, clero e nobreza,

³⁰⁸ PÉRONNET, Michel. *Revolução Francesa em 50 palavras-chaves*. Tradução de Rita Braga. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.124. Título original: *Les mots clefs de la Révolution Française*.

³⁰⁹ *O que é Terceiro Estado?*, 1789, p. 02

³¹⁰ “des travaux particuliers & des fonctions publiques”.

³¹¹ Por isso, Sieyès (1789, p. 08) vai afirmar: “Qu'est-ce qu'une Nation? Un corps d'Associés vivant sous une loi commune, & représentés par la même legislature”.

ficam com as mais lucrativas e honoríficas posições, só são assim em razão dos seus privilégios. Sendo assim, conclui Sieyès³¹² :

Quem diria então que o Terceiro Estado não tem tudo o que precisa para formar uma Nação completa? Ele é o homem forte e robusto, cujo braço ainda está acorrentado. Se removêssemos a ordem privilegiada, a Nação não seria mais nada. Então, o que é o terceiro? por sua vez, mas um todo dificultado e oprimido. O que seria sem a Ordem Privilegiada? tudo, mas um todo livre e florescente. Nada pode passar sem ele, tudo seria infinitamente melhor sem os outros³¹³.

Assim, para Sieyès, não é suficiente que a nação exista de fato, é necessário, que ela tenha, condições históricas e se atribua uma lei comum a todos os cidadãos. E afirma que, por essa razão, a França não era uma nação, uma vez que inexistia preceitos comuns, a saber:

Como dissemos, uma lei comum e uma representação comum, é isso que faz uma nação. É bem verdade que ninguém é nada na França quando tem apenas para si a proteção da lei comum; se alguém não se apegar a algum privilégio, deve resolver suportar desprezo, insulto e vexames de todos os tipos³¹⁴.

Ou seja, faltava à França as condições formais para estabelecer-se como uma nação, transformando-se, por conseguinte, em uma unidade nacional. Deve ser ressaltado que este foi o discurso que se tornou fundamental quando da abertura dos Estados Gerais, no salão Menus Plaisirs, do Palácio de Versalhes, em 05 de maio de 1789.

Carré de Malberg identifica que Sieyès confunde a “soberania do povo” com a “soberania nacional”. Mas, de fato, na obra *O que é o Terceiro Estado?* o Abade pretende responder aos três questionamentos declarados no primeiro capítulo, quais sejam, o que é o Terceiro Estado? o que ele tem sido até o momento na ordem política? o que ele almeja?

³¹² O que é Terceiro Estado? 1789, p. 06

³¹³ Qui donc seroit dire que le Tiers-État n'a pas en lui tout ce qu'il faut pour former une Nation complete? Il est l'homme fort & robuste dont un bras est encore enchaîné. Si l'on ôtoit l'Ordre privilégié, la Nation ne seroit pas quelque chose de plus. Ainsi, qu'est-ce que le Tiers? tout, mais un tout entravé & opprimé. Que seroit-il sans l'Ordre privilégié? tout, mais un tout libre & florissant. Rien ne peut aller sans lui, tout iroit infiniment mieux sans les autres.

³¹⁴ Nous l'avons dit, une loi commune & une représentation commune, voilà ce qui fait une Nation. Il n'est que trop vrai que l'on n'est rien en France quand on n'a pour soi que la protection de la loi commune; si l'on ne tient pas à quelque privilège, il faut se résoudre à endurer le mépris, l'injure & les vexations de toute espèce (SIEYÈS, 1789, p. 12).

Sieyès, na primeira parte do livro em questão escreve sobre as principais funções e atividades econômicas distribuídas na sociedade, mostrando que a força produtiva está concentrada na atividade da classe burguesa, identificada com o Terceiro Estado. Natural, portanto, que seja esta classe identificada como nação, pois o Terceiro Estado alcança tudo o que pertence à nação. Questiona o autor: “O que é o terceiro estado? E responde: Tudo” ³¹⁵.

Sigamos o nosso argumento. Entenda-se por terceiro estado o conjunto de cidadãos que pertencem à ordem comum. Todo aquele que é privilegiado pela lei, de qualquer modo que o seja, sai da ordem comum, fazendo-lhe exceção, e, conseqüentemente, não faz parte do Terceiro Estado.³¹⁶

Assim, a partir da retórica de Sieyès, é possível constatar uma tentativa de justificar certa mudança na ordem política, simbolizada pela destituição do regime monárquico e pelo assentamento da república. Naquele período da história, o Abade identifica que o terceiro estado não teve verdadeiramente representantes nos poderes estatais, razão pela qual seus direitos políticos são nulos³¹⁷. Assim, será que o uso do vocábulo nação em detrimento do vocábulo povo no artigo 3º não legitima a necessidade de inclusão, dessa “nação” denominada Terceiro Estado?

No raciocínio de Sieyès, parece que há uma possibilidade de liberdade dos indivíduos que compõe o Terceiro Estado por meio de previsão de direitos e não de privilégios, tradicionalmente associados à nobreza e ao clero³¹⁸. Portanto, o objetivo do Terceiro Estado é sair da opressão e das restrições que lhe impedem o pleno exercício de suas atividades econômicas e a sua participação nos assuntos legislativos. Furet clarifica que foi Sieyès o responsável pela edificação de um novo conceito de constituição, diferente do conceito puramente histórico utilizado até então:

Sieyès, em verdade, atacou o sentido tradicional de constituição entendida como uma ordem social e política inerente à natureza das coisas e o substituiu pela noção de instituição de um governo. Em sua refutação aos argumentos dos privilegiados em favor do uso tradicional do termo, Sieyès foi levado a afirmar que a existência da nação como o cerne da realidade política, imediatamente presente e anterior a toda forma constitucional³¹⁹.

³¹⁵ SIEYÈS, 1789, p. 14.

³¹⁶ SIEYÈS, 1789, p. 18

³¹⁷ Idem, Ibid, p. 27

³¹⁸ Ide, Ibid, p.18

³¹⁹ FURET. F. Dictionnaire critique de la révolution française. Institutions et Créations. Paris: Flammarion, 2007, p.185.

Dessa forma, a nação titular da vontade última, sempre legal, é anterior à realidade política. Assim, Sieyès, apesar de ser contra um poder estabelecido para além da convenção, em nenhum momento, segue a lógica rousseuniana que estabelece o povo como titular do poder soberano. Ao contrário, para o autor, o povo não tem conexão direta com a soberania e a nação é compreendida por ele como fruto de leis comuns, aplicadas a todos e não somente à nobreza, ao clero ou ao Terceiro Estado, seguido de representação política comum. A representação, para o Abade, é o que garante a homogeneização dos homens, assim a ideia de nação soberana faz confundir o representante e o representado. Isto porque a representação é o que gera uma espécie de movimento centrípeto às forças sociais como resposta às forças centrífugas naturais que prevaleciam antes da instauração da representação. Mas essa unidade necessária à representação, que se perfaz no conceito de nação de Sieyès, se materializa na *Declaração de Direitos de 1789*? No item 5.3 será analisado o artigo 6º do referido documento, que trata da representação e, por conseguinte, desenvolveremos o conceito de representação na Teoria Política de Rousseau, com o objetivo de estabelecer as diferenças e similaridades entre as duas concepções.

5.3 A recepção do artigo 6º ao pensamento do genebrino

Em 1789, por meio da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão*, se exterioriza em forma de lei, pela primeira vez, uma aporia que percorreu o período pré-revolucionário e revolucionário: a contradição entre a soberania popular e a representação. Portanto, desde 1789, a noção de representação foi um elemento de destaque no sistema político em construção. Descreve o artigo 6º da Declaração:

Artigo 6. A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de participar pessoalmente, ou através de seus representantes, de sua formação. Deve ser o mesmo para todos, se protege ou castiga. Todos os cidadãos iguais aos seus olhos também são elegíveis para todas as dignidades, lugares e empregos públicos, de acordo com sua capacidade e sem outra distinção além de suas virtudes e talento³²⁰.

Dessa maneira, o respectivo artigo preceitua que pela lei, apesar de ser expressão da vontade geral, os cidadãos podem concorrer para sua formação

³²⁰ Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>. Acesso em: 11 mai. 2019.

pessoalmente ou por meio de seus representantes. Interessante constatar que essa abrangência do artigo referido guarda, dentro do contexto pré-revolucionário, uma semente revolucionária, haja vista que a maioria dos deputados naquela época estava inclinada para a manutenção da Monarquia, mesmo que subjugado aos limites constitucionais. A questão, portanto, transitava na abrangência desta limitação.

5.3.1. Jean-Joseph Mounier

O deputado Jean-Joseph Mounier, inspirado por Montesquieu, desejava seguir o modelo inglês de monarquia limitada na Assembleia Nacional, ele foi o fundador do partido monarquista, e manifestou suas ideias no panfleto *Considérations sur lês gouvernemens, et principalement sur celui qui convient a la France*³²¹.

Adverte Mounier³²² que toda autoridade provém do povo, todavia, é de utilidade dos governados que eles não exercitem o poder, porque podem influenciar os depositários do poder, ou seja, os deputados, a usá-lo de forma adversa aos interesses da nação. Assim a concepção de Mounier decorre em grande parte dessa tentativa de impor limites aos poderes do povo e de criar um aparato institucional que permitiria a conservação da ordem social.

Mounier defendia que a “união de poderes destrói completamente a autoridade das leis e forma o despotismo”³²³. De acordo com o autor, para impedir o despotismo era indispensável não “confundir com poder fazer as leis, com quem deve fazê-las executar”³²⁴. Dessa maneira, uma nação comprometida com a liberdade deve separar o poder legislativo do executivo. Por outro lado, o poder judiciário, mesmo constituindo-se em uma emanção do poder executivo, deve estar desmembrado deste para assegurar a imparcialidade nos tribunais³²⁵.

³²¹ Considerações sobre os governos, e principalmente sobre aqueles que convêm à França. Mounier 1789, p. 47 defendia que “L’Angleterre est actuellement le pays de l’Europe où l’on jouit de la plus grande liberté.”

³²² Idem, Ibid, 1789, p. 63.

³²³ Idem, Ibid, p.11.

³²⁴ Idem, Ibid, p.10.

³²⁵ Como apontava Mounier (1789, p. 11): “Quant au pouvoir judiciaire, il n’est qu’une émanation du pouvoir exécutif qui doit le mettre em activité & le surveiller constamment: mais afin que le pouvoir exécutif n’introduise pas l’arbitraire dans les Tribunaux, & ne domine pas le conscience des Juges, les loix doivent garantir leur liberté dans l’exercice de leurs fonctions & ne pas permettre qu’ils soient dépossédés de leur emploi pendant le tems qu’elles auront déterminé, si ce n’est pour une prévarication, & en vertu d’un jugement legal”.

O filósofo francês rejeita o modelo americano de governo, por entender que ele é favorável somente a uma população pouco numerosa, o autor dispõe que o poder executivo na França deveria ser exercido por uma monarquia, pois este é o único modelo apropriado a uma grande nação. Mas, neste contexto, o rei não é aquele que gere o governo segundo a sua vontade, mas segundo a legislação, concedendo ao monarca o poder de rejeitar uma lei por veto e aprová-la por sanção, sem ser forçado a expor os motivos de sua rejeição³²⁶. Este seria, portanto, um benefício que conservaria a independência do poder executivo do jugo da Assembleia Nacional. Contudo, para Mounier não era suficiente que o rei tivesse o poder de vetar as leis emanadas da Assembleia Nacional, mas era necessário que o poder legislativo fosse fracionado em duas câmaras ³²⁷.

Assim, o deputado faz a defesa de um corpo político pautado primeiramente pelo monarca e em segundo lugar pelos representantes do povo. E para impedir a usurpação do primeiro contra os direitos dos segundos ou que estes destruam a autoridade real; os membros da segunda câmara seriam selecionados pelo monarca entre os nobres cujo mandato era hereditário³²⁸.

A proposta de Mounier causou polêmicas entre os deputados. Visto que não parecia plausível devolver o poder ao monarca, deixando que este permanecesse com o direito de vetar leis promulgadas pela Assembleia Nacional. Contra essa vertente conservadora, instituiu-se um grupo formado por Antoine Barnave, Charles Maurice de Talleyrand, os irmãos Lameth, Jeal Le Chapelier, Adrien Duport e Sieyès, entre outros. Sieyès foi o porta-voz do grupo, que era conhecido como Clube Bretão de Versalhes. A pedido da Assembleia Nacional, Sieyès redigiu um opúsculo chamado *Preliminar da Constituição Francesa*, no qual expressou seus argumentos defendendo *Declaração dos Direitos do Homem*, e ainda delineou os fundamentos que conduziram a Constituição de 1791.

5.3.2. Abade Emmanuel Sieyès

³²⁶ MOUNIER, Jean-Joseph. *Considérations sur les gouvernements, et principalement sur celui qui convient à la France*. Versailles: Impr. de Ph.-D. Pierres, 1789, p. 35

³²⁷ Idem, *Ibid.* P. 4. A primeira câmara composta pelo monarca e a segunda pelos representantes do povo.

³²⁸ Idem, *Ibid.*, p. 44

Para o abade de Sieyès, não era suficiente a definição exata de quais eram os direitos do homem, mas para o autor se fazia necessário e fundamental estipular os recursos públicos suficientes para alcançá-los³²⁹. Portanto, imperativo era criar um corpo político organizado de forma similar ao corpo do homem e dotado das faculdades de vontade e ação. Ou seja, para o Abade francês, a nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo, por isso é o poder constituinte, e acima dela existe só o direito natural³³⁰. Dessa forma, ela não pode estar submetida à constituição que ela mesma elaborou, sendo que ela não pode nem “alienar”. Todavia, para ele, não há necessidade dos membros de uma sociedade exercerem individualmente o poder constituinte; eles podem, através de seus representantes, exercitá-los, pois foram eleitos para essa finalidade.

Na *Préliminaire de la constitution. reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l’homme e du citoyen*, em exposição acerca do poder constituinte e do poder constituído, Sieyès declara sobre o poder constituído que as questões que abarcam o estabelecimento público são os assuntos que compreendem nas leis, nas regras, e as formas que não podem ser mudadas. Elas não podem se constituir por elas mesmas, porque não é possível mudar a constituição. Já o poder constituinte pode tudo dentro daquilo que lhe concerne. Ademais, informa que a nação que exerce esse mais importante poder deve exercê-lo livre de qualquer restrição e de toda forma, nas palavras do parlamentar:

Os poderes incluídos no estabelecimento público estão sujeitos a leis, regras, formas que eles não podem mudar. Como eles não foram capazes de se constituir, eles também não podem mudar [...] O poder constitutivo pode fazer tudo assim. Não está sujeito previamente a uma determinada Constituição. A nação que o maior e mais importante de seus poderes deve estar nessa função, livre de qualquer restrição e de qualquer forma que não seja a que lhe agrada adotar³³¹.

Todavia, no parágrafo seguinte, o parlamentar afirma que não há necessidade de os membros da sociedade exercerem individualmente o poder constituinte, pois

³²⁹ Idem Ibid, p.33.

³³⁰ Idem Ibid, p.75-76.

³³¹ Le pouvoirs compris dans l’établissement public sont tous soumis à des lois, à des règles, à des formes, qu’ils ne sont point les maîtres de changer. Comme ils n’ont pas pu se constituer eux-mêmes, ils ne peuvent pas non plus changer [...] Le pouvoir constituant peut tout en ce genre. Il n’est point soumis d’avance à une Constitution donnée. La nation que exerce alos le plus grand, le plus importante de ses pouvoirs, doit être dans cette fonction, libre de toute contrainte, et de tout forme, autre que le celle qui’il lui plaît d’adopter. FAURÉ, Christine. Les déclarations des droits de l’homme de 1789. Saint Germain: Édition Payit, 1988, p. 101.

eles podem “dar sua confiança aos representantes” que legislarão sobre determinado assunto:

Portanto, não é necessário que os membros da sociedade exerçam individualmente o poder da incorporação; eles podem confiar aos representantes que somente se reunirão para esse fim, sem poder exercer nenhum dos poderes constituídos³³².

Para o autor, os representantes do poder constituinte são os mandatários extraordinários da Nação, sendo deputados convocados para “(...) um único negócio, e apenas uma vez”³³³. Por seu turno, os procuradores ordinários serão aqueles incumbidos de executar, a vontade comum que é essencial para administrar o império. Este, por conseguinte, limita-se apenas aos afazeres do governo. Todas as ações deste poder estavam circunscritas à observação restrita dos direitos naturais e civis dos cidadãos³³⁴.

5.3.3 Claude Fauchet

Outro constituinte que busca reafirmar a ideia da necessidade de representação política na França revolucionária é Fauchet. Em 1790, ele insiste na necessidade de representação ao nível do poder legislativo, dada a dificuldade de o povo estar sempre reunido. Assim, nas palavras do Constituinte:

Longe de dizer com Rousseau que todo povo que se dá a representantes deixa de ser livre, afirmo segundo a evidência que é impossível que um povo seja livre sem se dar a representantes. Pois não pode detalhar nada, nem sobre a legislação nem sobre o governo, por si mesmo, mas somente através daqueles que estão instituídos de poder. A vontade geral será anárquica e confusa se não for criada através de órgãos que a interpretem e a coloquem em ação. Ora a anarquia e a impotência não constituem a liberdade, mas são a sua negação³³⁵.

Em outras palavras, Fauchet considera como opção plausível o modelo representativo, pois apenas aos que estão instituídos do poder de representação é

³³² “Ais il n’est pas nécessaire que les membres de la société exercent individuellement le pouvoir contituant; ils peuvent donner leur confiance à des représentants qui ne s’assembleront que pour cet objet, sans pouvoir exercer eux –mêmes aucun des pouvoir constitués”

³³³ “pour une seule affaire, & pour um temps seulement”.

³³⁴ No Título Primeiro da Constituição de 1791 (Dispositions fondamentales garanties par la Constitution) consta a seguinte afirmação: “Le Pouvoir législatif ne pourra faire aucunes lois qui portent atteinte et mettent obstacle à l’exercice des droits naturels et civils consignes dans le présent titre, et garantis par la Constitution”.

³³⁵ NASCIMENTO, 1989, p. 111

possível o conhecimento sobre o poder legislativo. Se não for dessa forma, a vontade geral tornar-se-á anárquica.

Nascimento³³⁶ afirma que naquela época existia uma necessidade de organizar a representação em todos os setores, principalmente na esfera do poder executivo, como condição para seu bom funcionamento, e isso fez com que Fauchet minimizasse os perigos da representação ao nível da soberania apresentado por Rousseau.

No que concerne ao emblema apresentado por Fauchet, é possível compreender que tanto para ele quanto para Boneville a “[...] vontade geral precisa ser produzida. Sem essa organização da vontade geral, o estado é anárquico”³³⁷ Em outros termos, o soberano deve dar ao soberano o poder de agir em seu nome, mas circunscrevendo seu raio de ação e submetendo seus atos a constante revisão.

5.3.4. Aubert Vitry

Declara Nascimento³³⁸ que o primeiro intérprete a dar voz a Rousseau na Assembleia Constituinte, em 1789, foi de Aubert Vitry, tanto no livro escrito por ele, *Jean-Jacques Rousseau à l'Assemblée Nationale*, quanto na obra *Jean-Jacques Rousseau, des champs Élisées à la Nation Française*, ambas literaturas frequentes na política da época. O autor, nas respectivas obras, opta, de um lado, por uma democracia severamente limitada que se apoia em certas formas institucionais do Antigo Regime e, de outro lado, confessa suas inquietudes sociais, por meio da ideologia rousseuista, o que dá às suas concepções apenas uma aparência revolucionária³³⁹.

Em relação à possibilidade de um governo de constituintes, Vitry segue a posição majoritária dos deputados, admitindo, portanto, a viabilidade de uma Assembleia representada, pois, para ele, diferente de Rousseau, escolher representantes significa exercer a soberania sendo este o único uso que um povo numeroso pode fazer desse direito³⁴⁰. Por sua vez, Vitry manifesta pleno acordo com

³³⁶ Opinião Pública e Revolução. São Paulo: Nova Stella/EDUSP, 1989.

³³⁷ Idem, *Ibid*, p.111

³³⁸ Rousseau, a revolução e nossos fantasmas. Revista Discurso, 1980. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37895>. Acesso em: 5 ago. 2015.

³³⁹ BARNY, R. L'éclatement révolutionnaire du rousseauisme. Annales littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles lettres, 1988, p.16

³⁴⁰ VITRY, A. François Jean Philibert. J. J. Rousseau à l'Assemblée Nationale (Reprod.). Bibliothèque Nationale de France, 1789, p.24. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/>. Acesso em: 08 ago. 2015.

a instituição de uma Assembleia Nacional representada e se recusa a ter o constitutivo de leis sancionadas pelo povo.

Ademais, na Assembleia Nacional, de maneira geral, as sugestões de Vitry são, à primeira vista, desconcertantes, pois ele argumenta que a Assembleia Nacional confundiu o significado de elaborar uma assembleia constituinte com a possibilidade de elaborar uma constituição. Por isso, tenta um acordo com a maioria patriota e informa que a fiscalização do poder pela burguesia não é claramente marcada e pede novas eleições para o efetivo alargamento da Assembleia, dirigido pelo desejo de que ela seja figurada por “homens úteis”. Tal exigência torna-se o desvio favorito da aristocracia da época. Nesse contexto, Auberty Vitry não pode ser encarado como um aristocrata, nem mesmo um marginal incurável, mas um moderado.

Deve ser observado que Vitry faz uma crítica à noção de poder constituinte de Sieyès: ele visa restringir a soberania popular, mas sem descartar seus princípios. Ou seja, ele admite que o ponto de vista rousseauísta, a respeito do poder constituinte não deve ser confundido com o poder constituído. Para ele, o primeiro reside essencialmente no povo que, não pode ser alienado, sendo considerado como a base da ordem natural e essencial da sociedade política, já que o seu exercício habitual pode prevenir do ataque do despotismo e da aristocracia.

5.4 Legislação e a representação política no *Contrato Social*

Rousseau, no capítulo “Da divisão das leis” declara que, para dar ao todo, ou seja, o corpo político e para dar a melhor forma à coisa pública, devem ser consideradas as várias relações entre as leis, falamos do corpo político agindo sobre si mesmo, isto é o todo se relacionando com o todo, ou o soberano se relacionando com o Estado. Tal relação compõe-se da relação dos termos intermediários. Esta é esclarecida no item “Do governo Geral” em que o autor coloca a necessidade de uma força pública, de um agente próprio, um corpo intermediário chamado Governo, que sirva de correspondência entre o Estado e o Soberano, e que seja encarregado da execução das leis, da manutenção da liberdade, tanto civil quanto política.

O governo surge, nesse contexto, como agente que faz uso da força pública empregando-a no sentido da vontade geral, servindo ainda como meio de comunicação entre o soberano e o Estado, um corpo intermediário para correspondência mútua que executa leis e mantém a liberdade, tanto civil quanto

política. É importante ressaltar que não é o contrato que estabelece o governo; o governo é estabelecido a partir das leis. Nesse corpo estão magistrados ou reis, membros do governo com exercício legítimo do Poder Executivo, simultaneamente tão ativo como o soberano e tão passivo como o Estado. A vontade desse governante deve ser a vontade geral, ou a lei, e a força é a força pública. É importante colocar ainda que o Estado existe por si, enquanto o Governo somente existe por meio do soberano.

As leis que regulamentam e se relacionam com o todo, ou o soberano se relacionando com o Estado, para Rousseau, são chamados de leis políticas e leis fundamentais, não sem razão, porque são consideradas sábias, eis que, para o autor esta é uma maneira de ordenar o Estado. E o povo que a encontrou deve conservá-la. Mas se a ordem estabelecida é má não tem porquê tomar como fundamentais leis que a impeçam de ser boa.

A segunda relação é a dos membros entre si e com todo o corpo sendo regulamentada pelas leis civis. No primeiro caso a relação deve ser pequena, no segundo ela deve ser tão grande quanto possível para que cada cidadão encontre independência dos outros cidadãos, e uma grande dependência da polis, pois busca-se através do Contrato Social um indivíduo livre em relação aos seus semelhantes, mas totalmente dependente do Estado, pois acredita o autor que só com a força do Estado se faz a liberdade de seus membros.

O terceiro tipo de relação a ser considerada é aquela que envolve o homem e a lei, especificamente as leis penais, pois a desobediência acarreta sanção, que instituem “(...) menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras”³⁴¹

A estas três espécies de leis, junta-se a uma quarta e mais importante de todas, pois esta espécie além de estar grafada nos corações dos cidadãos, faz a verdadeira constituição do Estado, que todos os dias ganha força, e que quando as leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conservando no povo o espírito de sua instituição capaz de substituir a força da autoridade pelo hábito. Refere-se o autor aos usos, costumes, sobretudo a opinião, “(...) essa parte desconhecida por nossos políticos, mas o que depende o sucesso de todas as outras;”³⁴² que se ocupa

³⁴¹ ROUSSEAU, J-J. O Contrato Social. Obras escolhidas. Introd de Marilena Chauí, Paul –Arbousse Bastide e Lourival Gomes machado e trad. De Lourival Gomes Machado e Lourdes Machado. São Paulo: Abril, 1978 (Os Pensadores), II, XII, p.69

³⁴² Idem

em segredo o grande legislador e que “(...) enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o aço da abóbada, da qual os costumes mais lentos para nascerem, formam pôr fim a chave indestrutível.”³⁴³ Em outras palavras, os regulamentos particulares a que se atém o legislador são apenas o “arco da abóbada”, ou seja, são elementos superficiais em relação aos costumes, pois estes, apesar de mais lentos para nascerem e se consolidarem são a chave indestrutível para o estabelecimento e formação das leis.

Rousseau, define no mesmo capítulo que dentre as várias classes de leis aqui já descritas às únicas ligadas ao seu assunto, são as leis políticas que constituem a forma do Governo. Porquanto, o ponto de partida para definição de lei no Contrato Social, foca-se na conceituação e desmembramento das leis políticas e fundamentais, bem com a na relação do soberano com o Estado. E por ser a vontade geral traduzida pela figura do soberano, Rousseau, no item “Da lei” ³⁴⁴traz como conceito de lei toda matéria estatuída pela vontade geral, versa o autor:

“(...) quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e caso se estabeleça então uma relação, será entre o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre o qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei.” ³⁴⁵

Se todo o povo estabelecer algo para si, sem qualquer divisão do todo, então a matéria estabelecida é decorrente da vontade geral e a esse ato o autor dá o nome de Lei. Todo “[...] o objeto das leis é sempre geral, (...)”³⁴⁶, Rousseau explica a afirmação declarando que a lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, nunca o homem como indivíduo ou uma ação particular, isso porque não haverá disposição legislativa que vise particularmente determinada pessoa. A vontade geral estatui a matéria, a lei, cujo objeto é sempre geral. É genérica na medida em que não toma particularidades do indivíduo. Se o objeto das leis é sempre geral, fica a cargo de quem se ocupar dos casos particulares?

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ ROUSSEAU, J-J. O Contrato Social. Obras escolhidas. Introd de Marilena Chauí, Paul –Arbousse Bastide e Lourival Gomes machado e trad. De Lourival Gomes Machado e Lourdes Machado. São Paulo: Abril, 1978 (Os Pensadores), II, VI, p.53.

³⁴⁵ Idem, p.54

³⁴⁶ Idem, II, VI, p.53

Com o objetivo de responder ao questionamento, é necessário refletir sobre a diferença feita por Rousseau entre soberania e governo. O Estado, que teve sua origem no contrato social, é um corpo análogo aos corpos dos indivíduos. Por isso, Rousseau parte da seguinte conjectura: toda atividade realizada por um indivíduo livre possui duas causas, “uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. [...]” e o corpo político tem os mesmos móveis. Discrimina-se nele a força e a vontade, está sob o nome de poder legislativo e aquela, poder executivo³⁴⁷. O governo não se confunde com o soberano, pois aquele está a serviço deste, que, por conter o conjunto de decisões emanadas pelo povo, possui o direito de legislar. Já no que se refere aos atos que regulam a aplicação das leis aos casos particulares são os atos de magistratura, exercidos pelos governantes, e totalmente distintos dos atos do soberano. Em outras palavras, as leis, apesar de salvaguardar e manter a liberdade, tendo em vista que são o registro das vontades daqueles que se submetem a elas. Ela poderá estatuir privilégios, na medida em que estabelece diversas classes de cidadãos, especificando inclusive as qualidades que darão direito a essas classes, mas não poderá nomear este ou aquele para serem admitidos nelas. Conclui-se então que “(...) qualquer função relativa a um objeto individual não pertence de modo algum ao poder legislativo”³⁴⁸. Não é função do poder legislativo individualizar, classificar a lei a casos particulares.

Em função da diferença entre soberania e governo, alguns pensadores apontam Rousseau como discípulo da divisão dos poderes estabelecida por Montesquieu³⁴⁹. Todavia, tal análise não procede, pois para Rousseau, “esta separação tem essencialmente por objetivo manter o poder legislativo ou a vontade geral protegida da corrupção”³⁵⁰. Lourival G. Machado salienta que, para o genebrino, o poder executivo deve estar subordinado ao legislativo, sendo o primeiro uma mera função do Estado e o segundo a sua essência mesma. Montesquieu, os considera em uma relação de igualdade, não de subordinação.³⁵¹

Assim, caso o governo, de algum modo, se sobreponha ao soberano, usurpando por essa via a soberania, dissolve-se o Estado, pois apenas a vontade

³⁴⁷ ROUSSEAU, J-J. O Contrato Social. Obras escolhidas. Introd de Marilena Chauí, Paul –Arbousse Bastide e Lourival Gomes machado e trad. De Lourival Gomes Machado e Lourdes Machado. São Paulo: Abril, 1978 (Os Pensadores), p. 73.

³⁴⁸ Idem, Ibid, p.55.

³⁴⁹ DERATHÉ, 1979, p. 300

³⁵⁰ DERATHÉ, 1979, p. 300.

³⁵¹ cf. Do Contrato Social, 1978, p. 73, nota 218 de L.G.M.

geral é soberana, e tem nas leis a sua expressão máxima. O poder legislativo, segundo Rousseau, “é o coração do Estado”³⁵², sem o qual a vida deste último finda. Ou seja, observa-se que o poder legislativo é soberano e, por isso não deve ser dividido ou alienado.

Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. [...] O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de poder legislativo e aquela, de poder executivo³⁵³.

Para Rousseau, não é importante a forma de administração pública que pode ser tanto democrática, aristocrática ou monárquica³⁵⁴, o importante é que a noção de soberania da vontade geral seja respeitada para que tenhamos um corpo político legítimo e saudável. Assim, “seria necessário, portanto, atingir este ponto onde a fonte se retém, retorna ou remonta para si mesma na imediatez inalienável do gozo de si, no momento da impossível representação, na sua soberania”³⁵⁵. O poder executivo, deve ser compreendido então, apenas enquanto mandatário da vontade geral e não deve assumir o papel de legislador. Em outros termos, o Poder Executivo corresponderia a um “corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política”³⁵⁶. Dessa forma, o governo, para o genebrino, não deve deter o poder legislativo com o objetivo de garantir a liberdade e a igualdade no corpo político, porque àquele, quando compreendido como expressão da vontade geral e da soberania, deve ser exercido diretamente pelo povo sem a necessidade de representantes.

De uma perspectiva política, a rejeição de Rousseau à representação está particularmente conectada à formulação do conceito de soberania, pois os governantes não são donos do povo, mas seus funcionários. Cabendo exclusivamente ao povo “nomeá-los ou destituí-los quando lhe aprover; para eles não cabe absolutamente contratar, mas obedecer; e, incumbindo-se das funções que o Estado lhes impõe, não fazem senão desempenhar seu dever de cidadãos,

³⁵² Do Contrato Social, 1978, p. 102.

³⁵³ ROUSSEAU, J-J. O Contrato Social. Op. Cit., p. 73. (OC, III, p. 395)

³⁵⁴ No livro III do Contrato Social, Rousseau faz uma análise detalhada de cada forma de governo, a saber: democracia, monarquia e aristocracia, apresentando-lhes suas vantagens e desvantagens para cada tipo específico de sociedade.

³⁵⁵ DERRIDA, J. Gramatologia. Op. Cit., p. 362.

³⁵⁶ ROUSSEAU, J-J. O Contrato Social. Op. Cit., p. 74. (OC, III, p. 396)

sem ter de modo algum o direito de discutir as condições³⁵⁷. O soberano outorga ao poder executivo a força necessária para movimentar o corpo político, mas não, a sua vontade.

Deve ser observado ainda que a autoridade soberana, “assim como não pode alienar-se, também não pode modificar-se; limitá-la é destruí-la. É absurdo e contraditório que o soberano dê a si mesmo um poder superior; obrigar-se a obedecer a um senhor é entregar-se em plena liberdade³⁵⁸. O soberano tem o poder para constituir ou dispensar o corpo executivo. E um dos elementos que pode levar um Estado à destruição é a perda da unidade de sua soberania. Partindo desta questão percebe-se que a reprovação feita à representação política revela a importância da preservação da unidade soberana frente às investidas do governo. Ou seja, a soberania, através da força pública pode extorquir o poder legislativo e instituir vontades particulares. Este é um procedimento que, para Rousseau, pode ser considerado recorrente no corpo político:

assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o Governo despende um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, tanto mais se altera a constituição, e, como não há outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, estabeleça equilíbrio com ela, cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o poder soberano rompe o tratado social³⁵⁹.

É pertinente observar que para Rousseau o governo possui uma tendência a degeneração, e essa deterioração é um caminho inerente ao ambiente político que, “desde o nascimento do corpo político tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem³⁶⁰. Por isso, o povo deve estar alerta a este tipo de extorsão, para assegurar a liberdade, participando, ativamente dos negócios políticos. Para o autor, quanto maior o envolvimento direto dos membros nas deliberações comuns, mais forte será a soberania estatal. Declara Rousseau: “Quanto mais bem constituído for o Estado, tanto mais os negócios públicos sobrepujarão os particulares no espírito dos cidadãos³⁶¹. É fundamental, portanto, que os cidadãos não o deleguem a representantes ou governantes o

³⁵⁷ MARUYAMA, N. A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau. São Paulo: Humanitas, 2001, p. 118

³⁵⁸ ROUSSEAU, J.-J. O Contrato Social. Op. Cit., p. 111. (OC, III, p. 432)

³⁵⁹ ROUSSEAU, J.-J. O Contrato Social. Op. Cit., p. 99. (OC, III, p. 421)

³⁶⁰ Idem.

³⁶¹ Idem., Ibidem., Op. Cit., p. 106. (OC, III, p. 428)

poder político, pois, “onde se encontra o representado não mais existe o representante”³⁶².

Dessa forma, como única forma de garantir a integridade do corpo político, os cidadãos devem normalmente se reunir em assembleias, todavia, de acordo com Rousseau, isto não basta, é necessário que a matéria estatuída, seja sempre geral. É genérica na medida em que não toma particularidades do indivíduo. Em outros termos, Rousseau procura responder neste trecho, pelo menos em termos gerais, à questão sobre como conhecer à vontade geral-decisão, que é, em suma, a decisão já estatuída pelo povo e possui duas condições:

As duas primeiras condições correspondem à generalidade da lei que deve partir de todos, se aplicar a todos e tratar de matéria que diz respeito a todos. Dessa forma, as leis agem justamente nesse sentido na teoria do contrato social, na manutenção e salvaguarda da liberdade, tendo em vista que são o registro das vontades daqueles que se submetem a elas.

Outra faculdade da lei, reside na viabilidade em estabelecer um governo real ou uma sucessão hereditária, todavia, sem eleger um rei ou uma família real, porque se assim fosse o objeto da lei seria individualizado. Conclui-se então que “(...) qualquer função relativa a um objeto individual não pertence de modo algum ao poder legislativo.” Ou seja, não é função do poder legislativo individualizar, classificar a lei a casos particulares. Também não poderá a lei ser injusta, pois sendo ato da vontade geral, esta não pode prejudicar a si mesmo, nas palavras do autor: “Baseando –se nessa idéia, vê –se logo que não se deve mais perguntar a quem cabe fazer leis, pois são atos da vontade geral, nem se o príncipe está acima das leis, visto que é membro do Estado; ou se a Lei poderá ser injusta, pois ninguém é injusto consigo mesmo, (...)”

Por fim, não cabe perguntar “(...) como se pode ser livre e estar sujeito as leis (...)” porque as leis por serem registros da vontade geral e vontade pública, os membros, possuem a denominada liberdade civil. A fim de esclarecer a maneira pela qual a liberdade está inserida na concepção de lei, o “Manuscrito de Neuchâtel” de Rousseau traz a seguinte afirmação: “É- se livre quando submetido às leis, porém não quando se obedece a um homem, porque nesse último caso obedeço à vontade de outrem, enquanto obedecendo à lei não obedeço senão a vontade pública que tanto é minha como de quem quer que seja”

³⁶² Idem., Ibidem., Op. Cit., p. 99. (OC, III, p. 421)

O capítulo “Do Estado Civil” trata da questão da liberdade civil pronunciando que, superado o estado natural, ocorre no homem uma evolução notável, porque a ele é acrescentado o instinto de justiça e uma moralidade. E estes, se exprimem, não através do "impulso físico" ou "apetite", "(...) levando em consideração apenas a sua pessoa", mas se faz consultar primeiro pela razão para somente depois dar ouvidos às inclinações. E em consequência dos princípios morais acima descritos, emergem das relações humanas um outro modo de pensar. Porque o homem, apesar das privações naturais deste novo estado, tem a possibilidade de desenvolver-se em sua totalidade, posto que, sua alma se eleva, seus sentimentos se enobrecem, e suas ideias se alargam, de tal modo que passa de uma condição de "animal estúpido", para um "ser inteligente e um homem." E por ser “um homem” e autor da lei, em sua função de cidadão, cada indivíduo dá a lei a si próprio. É assim que cada um só obedece a si mesmo, “permanecendo tão livre quanto antes.”

Contudo, na medida em que o Estado se desenvolve e se torna maior e a atividade pública passa a não ser a principal atividade do cidadão, tem-se assim um enfraquecimento da autoridade soberana e, a partir de então, nas palavras de Rousseau: “introduz-se às vezes um poder intermediário de que é preciso falar³⁶³. Esse poder intermediário é composto pelos “deputados ou representantes”³⁶⁴. Ou seja, ele afirma que em algumas situações esse tipo de poder pode aparecer. Todavia, qual é então a dificuldade apresentada por esse “corpo intermediário” e porque Rousseau recusa esse poder?

Na Teoria Política do genebrino., observa-se que não se pode “querer no lugar de outro”. Assim, aquilo que antes poderia ser definido pelos cidadãos em assembleias, precisará de uma intermediação que, para o autor, se apresenta como uma barreira entre os indivíduos e o Estado. E esse obstáculo pode levar à inserção gradativa de graus de representação no âmbito político, situação que gera a possibilidade de distorções entre a ação do representante e a vontade do representado.

Percebe-se, portanto que o modelo de organização social e política proposto pelo filósofo busca romper as barreiras dispostas entre o povo e o poder, pois, para o autor, em um “Estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com

³⁶³ ROUSSEAU, J.-J. O Contrato Social. Op. Cit., p. 106. (OC, III, p. 428)

³⁶⁴ Tratado no capítulo XV, Livro III, do Contrato Social.

seus braços e nada com o dinheiro”.³⁶⁵ Assim, a sociedade, com um corpo político sadio, não se consubstancia como um órgão separado do poder político, eis que inexistente diferença entre os legisladores e os legislados.

Dessa maneira, o modelo de administração política, detalhado no *Contrato Social*, tem como um dos seus principais objetivos fazer com que o leitor compreenda que um poder não arbitrário é aquele no qual todos os cidadãos participam da vida pública ativamente. Esta participação deve ser considerada como um dos principais fatores de conservação do corpo político, e por isso capaz de mantê-lo vivo e livre. “Desde que o serviço público deixe de constituir a atividade principal dos cidadãos”, diz Rousseau, “o Estado já se encontra próximo da ruína”³⁶⁶. Importar-se com o exercício do poder de forma direta não é um ato que protege somente a liberdade do cidadão, mas é também um ato que protege o bem comum.

Para o filósofo genebrino a rejeição ao sistema representativo passa necessariamente pela figura do poder soberano, por conseguinte pela sua força e unidade. Isto porque, sendo o soberano um corpo coletivo, não pode ser dividido ou delegado, pois caso contrário, ele seria guiado por interesses diversos do bem comum. Por isso, “os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente”³⁶⁷.

Um povo que concorda com um poder intermediário regulador da vontade soberana corre o risco de perder sua liberdade. Tal concepção motivou a crítica de Rousseau ao povo inglês, pois para o autor, aquele sistema representativo perde a unidade de sua soberania, convertendo-se num povo escravo dos caprichos de seus senhores: “O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada”³⁶⁸.

Para o genebrino não existem chances de representantes decidirem em nome do povo. De acordo com Rousseau, “É nula toda lei que o povo não ratificar; em absoluto, não é lei”²⁷⁹. Observando, a sua teoria do ponto de vista legislativo, apenas

³⁶⁵ ROUSSEAU, J-J. O contrato Social. Op. Cit., p. 106. (OC, III, p. 429)

³⁶⁶ ROUSSEAU, J-J. O contrato Social. Op. Cit., p. 106. (OC, III, p. 1)

³⁶⁷ Idem., Ibidem., Op. Cit., p. 108. (OC, III, p. 430)

³⁶⁸ Idem., O Contrato Social. Op. Cit., p. 108. (OC, III, p. 429)

a autoridade soberana é capaz de constituir ou abolir leis que, devem ser compreendidas como expressão da vontade geral. Declara Rousseau: “Numa legislação perfeita, nula deve ser a vontade particular ou individual; muito subordinada, a vontade do corpo própria do governo, e, conseqüentemente, sempre dominante a vontade geral ou soberana, única regra de todas as outras”³⁶⁹.

Já no plano político, faz-se necessário, a questão paradoxal que envolve a representação. Mesmo observando que a vontade geral soberana é a rigor, irrepresentável, inalienável de acordo com Rousseau. Declara Salinas, que “a representação também é inevitável e incontornável em toda vida coletiva. E isto se dá em virtude da própria natureza de uma coletividade qualquer”³⁷⁰. Dessa forma, tem-se neste contexto um aparente paradoxo entre os princípios reguladores da comunidade política ideal escrita no Contrato Social e seu efetivo funcionamento? Esta lógica se aplica à *Declaração de Direitos do Homem e do cidadão de 1789*?

Antes de refletir acerca dos questionamentos supra referidos, para prosseguir, retomaremos alguns pontos:

1. Ao analisar o período revolucionário a partir do olhar de Claude Lefort, ou seja, do estabelecimento dos direitos como uma invenção contínua do social e do político através das divisões e dos conflitos, o poder, engendrado nesse contexto político teve uma natureza específica? Ou permaneceu sendo um lugar vazio? Será que ele foi ocupado por um filósofo ou por um grupo particular, capaz de encarná-lo? Tais perguntas não foram respondidas neste capítulo, pois elas serão alvo do capítulo 7 dessa tese;

2 O preâmbulo da *Declaração* ignora a dimensão histórica do conceito de direito natural, parece que nada tem em comum com a construção filosófica feita por Diderot e questionada por Rousseau, haja vista que o artigo 2º traz o seguinte esclarecimento: “Artigo 2º. O fim de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses Direitos são a liberdade a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.” Há um desinteresse pela dimensão concreta, puxando, assim, para o campo ideal e para a Teoria Política de Sieyès que relaciona o “Direito Natural” àqueles pertencentes a todos os cidadãos, e em razão de sua manutenção e conservação que se forma a sociedade; já os direitos políticos são àqueles por meio

³⁶⁹ ROUSSEAU, J-J. O contrato Social. Op. Cit., p. 108. (OC, III, p. 1)

³⁷⁰ SALINAS FORTES, L. R. O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau. Op. Cit., p. 114.

dos quais se formam a sociedade e os poderes públicos. Todavia, apesar de sua falta de concretude, a declaração atribui aos atos praticados pelo homem, no exercício de sua liberdade, um caráter de direito. Em outros termos, parece que pela primeira vez o homem é tomado explicitamente como valor guardado pelo Direito. Dessa forma, no contexto deste preâmbulo, a recepção literal da teoria política de Rousseau parece distante, porém a primazia pela construção de princípios pautados por um direito legítimo também preconizada pela Teoria Política de Rousseau se faz presente;

3. A partir da análise do artigo 3º da declaração, observa-se uma divergência teórica na relação entre os conceitos de soberania e de povo feita pelo genebrino, e soberania e de nação, estabelecida por Sieyès, e escrita no referido documento. Portanto, observa-se, que o artigo mencionado, em nenhum momento, segue a lógica rousseauiana que estabelece o povo como titular do poder soberano;

4. Em relação ao artigo 6º, é possível constatar que, para a Assembleia Nacional, a representação política era uma forma viável de legitimar a vontade da nação, contrariando aparentemente os princípios dispostos no Contrato Social que prevê que se o Estado nasce de um pacto legítimo que antevê como única autoridade soberana à vontade geral que não se transmite nem se representa, é evidente que todo povo que instituir representantes imbuídos de poder de decisão deixa de ser soberano.

Todavia, apesar da argumentação robusta de Rousseau acerca do tema, é possível observar que a Teoria Política escrita pelo genebrino foi imediatamente retificada no que se refere à possibilidade de se instaurar a democracia direta. Para os constituintes, tal ideia não é suportável, sendo a maioria deles conduzidos a aceitar o sistema representativo sob pena de inação. Ou seja, para os “revolucionários”, a teoria da representação nacional era uma das peças essenciais ao sistema político. A grande celeuma do próximo capítulo é verificar se realmente Rousseau foi ignorado pela Assembleia Constituinte.

5.5 O Contrato Social e as Considerações do Governo da Polônia: entre a “escala e o programa” revolucionário

Uma vez estabelecidos os pontos em que a Teoria Política de Rousseau foi retificada, resta agora analisar em que medida a filosofia política de Rousseau foi aplicada pelos Constituintes. Neste item, analisaremos a forma como a obra é

vislumbrada atualmente e a maneira pela qual os revolucionários percebiam a filosofia política de Rousseau.

Na obra, *A transparência e o obstáculo*, Starobinski³⁷¹ conceitua a sociedade do *Contrato* como

“uma sociedade possível, cujo modelo intemporal paira, por assim dizer, acima das sociedades reais. Este modelo ainda não encontrou em parte alguma sua perfeita aplicação: define uma norma, e não um estado de fato. A corrupção das sociedades reais pode avaliar-se, assim, pelo afastamento que as separa dessa norma”.

Assim, há na obra o registro do direito, não do fato, ou seja, para o filósofo genebrino, há uma clara distinção conceitual que, ao mesmo tempo em que possibilita entender o sistema de Rousseau como um todo. De acordo com Salinas: “Esta separação de campos, em outras palavras, não é senão a distinção de um domínio do sociológico (podemos ao que parece, sem dúvida, denominá-lo assim), e de um domínio do político, ou talvez, mais precisamente da política”³⁷². Quanto à significação dessa divisão, prossegue o autor:

O domínio do sociológico ou, mais simplesmente, do social, referir-se-ia à sociedade, no sentido amplo em que normalmente usamos esta palavra, seja, do que teríamos hoje como objeto das ciências sociais. O domínio da política, por sua vez, referir-se-ia ao Estado, a uma sociedade específica, na qual reconhecemos uma ordem racionalmente introduzida, uma organização estabelecida a partir de um direito, colocado como seu fundamento³⁷³.

Portanto, a obra de Rousseau deve ser analisada como uma unidade coesa de pensamento. Ernst Cassirer, em seu célebre texto dedicado a esta questão, conclui:

apesar de todos os antagonismos aparentes, o Discurso sobre a origem da desigualdade e o Contrato social coadunam-se e complementam-se. Ambos contradizem-se tão pouco que só se pode explicar um a partir do outro e um através do outro. Quem considera o Contrato Social um corpo estranho na obra de Rousseau, não compreendeu a organicidade espiritual dessa obra. Todo o interesse de Rousseau e toda a sua paixão fazem parte de um modo ou de outro da doutrina do homem, mas ele compreendeu agora que a questão “o que o homem é” não pode ser separada da questão “o que ele deve ser.”³⁷⁴

³⁷¹ STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 326

³⁷² SALINAS, L. R. *Do desejo à Vontade: A constituição da sociedade política em Rousseau*. In: *Discurso*, Revista do Depto. De Filosofia da Universidade de São Paulo, Ano V, no. 6, p. 35. Para mais informação sobre a diferença, nas obras de Rousseau, entre teoria e prática, ver: Salinas, L. R. *Da Teoria à prática*. Editora Ática, São Paulo, 1976.

³⁷³ SALINAS, L. R. *Do desejo à Vontade: A constituição da sociedade política em Rousseau*. Op. Cit., p. 36

³⁷⁴ CASSIRER, R. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Op. Cit., p. 64.

Assim, admitindo a existência de unidade na obra de Rousseau, é necessário compreender o que significa observar a obra como princípios de direito político.

No artigo, *O Contrato Social - Entre a Escala e o Programa*, Nascimento procura desvelar a ideia, amplamente aceita por alguns pré-revolucionários franceses, de que o *Contrato Social* seria um programa de ação, o pensador certifica que a obra supra referida responde à questão “o que posso fazer”, eis que a ela se desenvolve no plano do dever ser, ou no plano do direito, isto porque ao aclarar a problemática do que realmente importa dentro dos princípios de direito político, viabiliza o melhor julgamento dos fatos. Inicialmente, afirma o autor:

[...] todo o Contrato Social não passará de uma grande escala, na qual estarão todos os elementos constitutivos das relações de poder, desde o grau máximo de servidão até o grau máximo da liberdade política ou civil. É através da compreensão do “Contrato Social” como escala que se pode elucidar uma dificuldade importante da política, ou seja, “se as matérias dos governos podem ser eqüitativamente tratadas³⁷⁵.”

Dessa forma, declara Nascimento que o *Contrato* não tem como foco a análise do direito positivo dos governos estabelecidos, mas constitui uma “abstração de toda e qualquer forma empírica de organização política”, com a finalidade de captar a essência do direito político.

Em decorrência de tal assertiva, comete erro crasso aquele que confunde o plano do “dever ser” examinado por Rousseau, no livro *O Contrato Social*, com um programa de ação, pois ele, em nenhum momento, afirma o comentador, tentou realizar um plano de ação, ao contrário, sua tarefa é limitada a uma aplicação prática dos princípios apenas como referência a um sistema de medidas.

Para Nascimento³⁷⁶, tal conjectura se consolida, quando se analisam as obras: *Considerações sobre o Governo da Polônia de J-J Rousseau*³⁷⁷ e o *Projeto de Constituição para Córsega*³⁷⁸, pois nestes dois casos a situação pode parecer inversa aos ideais colocados no *Contrato Social*, uma vez que o legislador age conforme a circunstância imposta pelo soberano que ordena a vida política a partir da

³⁷⁵ Nascimento, M. M. do. (1988). O Contrato Social - entre a escala e o programa. Discurso, (17), 119-130. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1988.37933>, 1988, p.16.

³⁷⁶ Nascimento, M. M. do. (1988). O Contrato Social - entre a escala e o programa. Discurso, (17), 119-130. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1988.37933>, 1988.

³⁷⁷ ROUSSEAU, J.-J. Considerações sobre o Governo da Polônia. Apres., trad e notas de Luiz Roberto Salinas Fortes. Brasiliense, São Paulo, 1982 (Elogio da Filosofia).

³⁷⁸ _____ . Projeto de Constituição para Córsega, São Paulo; Ed. Martins Fontes, 1999.

característica própria de cada um desses povos. Assim, o legislador, enquanto figura lendária, seria encarregado da elaboração das leis, mas deve proceder com maior imparcialidade possível, e para que tal situação se efetive, pelo menos no momento da fundação da sociedade política, o legislador deverá desaparecer do cenário. Nas palavras de Rousseau citadas por Nascimento³⁷⁹:

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

Portanto, conforme Nascimento, o trabalho do legislador não é ato de soberania, nem de governo ou magistratura, mas é um ato que constitui a república, que não pertence à sua constituição.

Vale considerar que Fortes, na Introdução de *Rousseau: Da Teoria à Prática*³⁸⁰, deixa clara a distância existente entre o *Contrato Social* e *As Considerações do Governo da Polônia*, pois neste texto o autor foi chamado “a orientar a nobreza polonesa às voltas com o problema da reorganização política do país e do fortalecimento da nação, em face as ameaças do exterior”³⁸¹, patrocinando assim as causas do conservadorismo aristocrático, em nada compatível com o igualitarismo republicano que advoga no plano do *Contrato Social*. Sobre o embate descrito, observa Derathé que Rousseau contraria o seguinte princípio: “É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto não é lei”³⁸² e se afasta, assim, do “espírito mesmo de sua doutrina”³⁸³.

Retornando à problemática proposta por Nascimento³⁸⁴, a qual descreve que Fortes no livro *Rousseau: Da Teoria à Prática* lançou vários fundamentos relacionados ao plano dos fatos e ao plano do direito, desfez os equívocos de uma leitura que insiste

³⁷⁹ Nascimento, M. Opinião pública, verdade e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária, (Tese) 1987, p. 371.

³⁸⁰ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

³⁸¹ Idem, *Ibid*, p. 26.

³⁸² ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Obras escolhidas. Introd. de Marilena Chauí, Paul –Arbousse Bastide e Lourival Gomes machado e trad. De Lourival Gomes Machado e Lourdes Machado. São Paulo: Abril, 1978 (Os Pensadores), p.108.

³⁸³ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

³⁸⁴ Nascimento, M. M. do. (1988). *O Contrato Social - entre a escala e o programa*. *Discurso*, (17), 119-130. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1988.37933>, 1988.

em apontar Rousseau como um pensador contraditório. Nas palavras de Salinas Fortes³⁸⁵:

Tanto para fixar nossa conduta política diante de uma situação específica como para julgar a validade de um conjunto de instituições determinado não basta a referência exclusiva aos princípios gerais do direito, mas é necessário perguntar por aquilo que convém a povos diferentes vivendo sob condições naturais distintas. A passagem de um nível para outro - do direito em geral para o direito positivo - não é analítica: para julgar uma política determinada ou instituições vigentes, assim como para definir uma política ou elaborar um sistema de legislação positivo, é necessário levar em conta as diferenças entre os povos e não apenas a sua essência comum.

Assim, para Nascimento³⁸⁶, a real importância do estabelecimento do plano do direito é criar um instrumental que torna possível o julgamento dos fatos. Conclui-se, portanto, que Rousseau distingue o estudo abstrato dos “princípios do direito político” do estudo do “direito positivo dos governos estabelecidos”, este relativo ao plano concreto do Estado e das leis tais como são. No entanto, muito embora sejam distintos, os dois estudos apresentam uma relação entre si, pois, como afirma Rousseau na continuação da passagem citada do *Emílio*, o conhecimento útil acerca dos governos positivos depende da “inútil ciência” que opera no plano do “dever-ser”: “quem quer julgar de modo sadio os governos tais como existem é obrigado a reunir os dois estudos. É preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é.”³⁸⁷. Sendo assim, o autor não menospreza nenhum dos conhecimentos práticos em relação à teoria. Muito pelo contrário, ele propõe um equilíbrio entre esses dois tipos de conhecimentos. A questão é de que forma.

Não podemos negar que *O Contrato Social* havia sido inicialmente concebido segundo o ponto de vista do direito, e não da história; em outros termos, o objetivo do *Contrato* também era discutir questões políticas “por abstração”³⁸⁸. Nesse sentido, muito embora os exemplos históricos sejam abundantes nesse escrito, eles serviriam apenas para mostrar, como explica Derathé, que “a descrição das instituições positivas é deixada de lado ou só intervém acidentalmente para servir de ilustração a uma argumentação abstrata”³⁸⁹.

³⁸⁵ Fortes, L. R. S. (1979). Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau. *Discurso*, (10), 79-86. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1979.37860>, 1976,p.122.

³⁸⁶ Nascimento, M. M. do. (1988). *O Contrato Social - entre a escala e o programa*. *Discurso*, (17), 119-130. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1988.37933>, 1988.

³⁸⁷ *Oeuvres Completes*, Émile O.C. IV, V, p. 836-837; trad. bras. p. 647.

³⁸⁸ *Oeuvres Completes*, *Lettres écrites de La montagne*, O.C. III, VI, p. 812; trad. bras. p. 326.

³⁸⁹ DERATHÉ. "Rousseau e a ciência política de seu tempo". Tradução para o português de Natália Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

Pode-se apreender com tal leitura que haveria no *Contrato Social* uma hierarquia entre o ponto de vista do direito e o ponto de vista da história, estando o segundo subordinado ao primeiro. Tal maneira de relacionar direito e história fundamenta interpretações que acusam Rousseau de ter sido excessivamente teórico, como as de certos comentadores que buscam não os princípios do direito político, mas as condições para a aplicação desses princípios, e que se frustram por não encontrarem no *Contrato* um programa de ação. Exemplos de leituras desse tipo são a de Jean Fabre³⁹⁰, que se refere pejorativamente ao Estado descrito no *Contrato* como uma “utopia”. Outro exemplo importante nessa linha de crítica é a leitura de Louis Althusser³⁹¹, que vê as referências à realidade concreta dos grupos sociais e da propriedade nos livros I e II do *Contrato* como indícios do “fracasso” de uma teoria impossível, cujos problemas não seriam resolvidos, mas apenas deslocados, o que em última instância resultaria numa “fuga para a ideologia”, a saber, a literatura.

Em que se pese tais críticas, observa-se que, no *Contrato*, a relação entre o ponto de vista do direito e o ponto de vista da história não é de subordinação do segundo ao primeiro e nem de exclusão recíproca, mas de complementaridade. Muito embora Rousseau opere um movimento de alternância entre a ordem ideal desejada e a constituição real das sociedades, elas não rivalizam entre si, mas somam-se: o Estado é tomado como objeto de reflexão sob dois ângulos diferentes, ora no plano ideal do dever ser, ora no plano concreto das coisas como são, de tal maneira que os conhecimentos obtidos a partir desses dois pontos de vista constituem juntos uma visão mais abrangente.

Dessa forma, num argumento sobre os princípios, o recurso aos fatos (reais ou imaginários, isso não importa) não implica em contradição, pois Rousseau deseja união exatamente entre as observações ligadas à prática e ao discurso doutrinal. O suporte textual para afirmar tal assertiva encontra-se no primeiro parágrafo do livro I do *Contrato Social*:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade³⁹².

³⁹⁰ FABRE, Jean. Introduction à Considérations sur le gouvernement de Pologne. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Oeuvres Complètes, t.III. Collection Pléiade. Paris: Gallimard, 1964.

³⁹¹ ALTHUSSER, L. A querela do humanismo, 1967, p. 38. xerocópia.

³⁹² Contrato Social, 1989, p.51

Em outras palavras, não se trata de rejeitar as verdades extraídas da história e permanecer única e exclusivamente nos raciocínios em torno dos princípios do direito político. Pelo contrário, o genebrino quer uma regra de administração, um conhecimento prático voltado à ação do governo. No entanto, essa prática não se desvincula da teoria, pois, ao mesmo tempo em que a regra de administração deve ser “segura”, também precisa ser “legítima”. Os pontos de vista alternam-se e complementam-se, os homens são considerados “como são”, isto é, de acordo com a realidade concreta, e as leis “como podem ser”, ou seja, em acordo com as condições físicas e sociais mais adequadas ao cumprimento de seu fim, que é a conservação do corpo político. Trata-se de duas visões parciais do mesmo objeto que Rousseau deseja “unir” para ter uma visão que resulte da soma das perspectivas: do lado da ordem ideal, “o que o direito permite” e a “justiça”, e do lado da ordem existente, aquilo “que o interesse prescreve” e a “utilidade”³⁹³.

Assim, ao examinar o pensamento de Rousseau, Salinas Fortes, na obra *Rousseau: Teoria à Prática*, entre outras considerações, afirma que o *Contrato* parece não oferecer propostas práticas capazes de orientar uma ação política no plano das sociedades históricas. Ao mesmo tempo, nas obras práticas, ao enfrentar situações concretas, a lacuna permanece aberta e, mais que isso, parece colaborar para um acréscimo no fosso que separa o Rousseau teórico de uma sociedade “ideal” e o Rousseau que se envolve com problemas “reais”. E, para Salinas, a situação da Polônia parece anunciar o enfrentamento de uma realidade que reconstitui os dilemas de uma sociedade historicamente consolidada. Conforme Salinas Fortes³⁹⁴, neste caso, o legislador “se acha diante de uma nação totalmente instituída, com vícios já bastante enraizados, que se trataria justamente de corrigir”.

Nesse sentido, a partir dos estudos de Gourier, é possível constatar que antes de 1789, O *Contrato Social* era editado sozinho, contudo, ao curso da revolução, a obra passou a ser publicada ao lado da obra *Considerações sobre o governo da Polônia*. Esta justaposição dos dois textos, para Gourier, pode ter sido um índice de uma nova orientação de leitura do *Contrato Social*. Isso significa que, os constituintes

³⁹³ Como definir o que é útil? A questão da utilidade é complexa pois ela está vinculada a decisão tomada pelo soberano, ou seja ele define que é útil, mas antes do pacto ele não existe, e depois essa decisão é meramente administrativa e de governo, portanto deliberação não posta pelo poder soberano.

³⁹⁴ Fortes, L. R. S. (1979). Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau. Discurso, (10), 79-86. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1979.37860>, 1976, p.30.

conseguiam observar a possibilidade da obra *O Contrato Social* como uma “escala” e as *Considerações* como um “programa de ação”.

Dessa maneira, para o autor, a partir do momento em que o *Contrato Social* foi publicado juntamente com a obra *Considerações sobre o governo da Polônia*, aquela obra não foi totalmente orientada sobre uma perspectiva de tradução dos fatos e inseparável de uma concepção progressiva da história.

De acordo com Nascimento, os componentes do *Círculo Social*, Condorcet, Sieyès, Claude Fauchet, Nicolas de Bonneville, Thomas Paine e Brissot. escolheram Rousseau como patrono para auxiliá-los a pensar a sociedade, a política e o regime político que estavam propondo, buscando dar respostas às questões prementes para a prática política daquele momento em que viviam, a saber:

Da tradição filosófica mais recente, Rousseau será escolhido como o patrono do grupo, O Contrato Social será objeto de uma análise cuidadosa de Claude Fauchet e a teoria da opinião pública esboçada na Carta a d’Alembert e no capítulo sobre a Censura do Contrato Social, cada ponto é discutido e votado pela assembleia dos que estão assistindo à exposição. O que se considera aplicável ao caso francês, ao momento revolucionário, é aceito, e o restante, recusado. Rousseau é submetido a uma espécie de prova, na qual obtém uma nota razoável. Este é, sem dúvida, um dos exemplos mais marcantes de utilização prática do Contrato Social³⁹⁵.

Para os fundadores do *Círculo Social* e seus seguidores mais importantes, não é suficiente uma mudança apenas material da sociedade francesa, mas faz-se necessário uma regeneração moral e dos costumes, conforme declara Nascimento: “uma revolução radical que transforme cada cidadão num militante político e num sacerdote do Verbo”³⁹⁶.

Assim, o *Contrato Social*, a despeito de lido metodicamente pelos *Amigos da Verdade* do *Círculo Social*, nessas reuniões de leitura, ele era complementado naquilo que os comentadores do Clube tinham como suscetíveis de adaptação à sua situação³⁹⁷. Um dos possíveis ajustes feitos pelos membros do *Círculo Social* foi baseado na obra *Considerações sobre o Governo da Polónia e seu Projeto de Reforma*, nesta obra admite-se a figura de comissários, não representantes, preservando assim a figura do soberano, segundo observaremos.

³⁹⁵ NASCIMENTO, Milton Meira do. Opinião pública e revolução – Aspectos do Discurso político na França revolucionária, 1989, p. 25-26.

³⁹⁶ Idem, p. 30.

³⁹⁷ Mesmo conhecendo a Teoria da recepção de Agnes Heller, buscou-se fazer a análise de forma independente.

5.5.1 A situação da Polônia e a análise de Rousseau

No século XVIII, a Polônia poderia ser considerada um país grande, com uma estrutura feudal em que camponeses e burgueses não colaboravam de forma alguma na vida política. Nas *Considerações sobre o Governo da Polónia e seu Projeto de Reforma*, Rousseau escreve e elabora as sugestões aos revolucionários buscando viabilizar o exercício da soberania do povo. Assim o faz porque, a Polónia, malgrado ser uma “(...) região despovoada, devastada, oprimida, aberta a seus agressores, no máximo das suas desgraças e da sua anarquia, mostra, todavia todo o fogo da sua juventude”³⁹⁸. O genebrino atenta que, através de uma reforma política na Polónia, oportunizada por uma conjuntura revolucionária, talvez seja possível intervir nas instituições daquela grande nação. O seu plano é, evidenciar os valores que estavam presentes no âmago da nação, fortalecendo-os, mas também sugerir limites aos aspectos que possibilitavam a degeneração, sugerindo, por conseguinte, as condições para a nação cumprir o objetivo da soberania popular, disposto no *Contrato Social*.

Na obra supramencionada Rousseau lastima que a soberania seja gerenciada pela aristocrata e restrita à ordem equestre, a saber: “(...) o grande mal para a República é que a nação seja circunscrita à ordem equestre, e tudo o resto, camponeses e burgueses, não desempenhem papel algum nem no governo nem na legislação (...)”³⁹⁹.

Para o autor, a Polónia é uma nação composta por três ordens: “os nobres, que são tudo; os burgueses, que não são nada, e os camponeses, que são menos

³⁹⁸ et la Pologne, cette région dépeuplée, dévastée, opprime, ouvert à ses agresseurs, au foro de ses malheurs et de son anarchie, montre encore tout le feu de la jeunesse» Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., p. 954. Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit., p. 54.

³⁹⁹ «(...)quel grand mal c'est pour la République que la nation soit en quelque façon renfermée dans l'ordre equestre, et que toute le reste Paysans et Bourgeois, soit nul tant dans le Gouvernement que dans la législation (...)». Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., cap. XIII, p.1024. Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit., p. 137.

que nada”⁴⁰⁰. Paule Monique Vernes⁴⁰¹, ao analisar o pensamento de Rousseau identifica que é preciso transformar a democracia nobiliária, que pode ser definida como uma soberania aristocrática, numa soberania do povo. Mas o genebrino tinha ciência de que tais modificações não seriam executadas imediatamente e, por esse motivo, mostra cautela nas soluções, buscando sempre evidenciar a necessidade da soberania popular.

Conforme preceitua Rousseau, libertar o povo polonês ´é um empreendimento grande e belo, mas audaz e perigoso, e que não pode ser tentado. Dentre as precauções que devem ser tomadas, uma é substancial, obrigatória e exige certo tempo: é necessário tornar o povo digno de liberdade e capacitado para suportar os servos ainda não libertos, ou seja, aqueles queriam libertar⁴⁰².

Mas, como é possível o exercício dessa soberania num país de uma grande extensão e de uma grande densidade populacional como a Polônia? É sabido que para Rousseau a vontade geral não poderia ser transferida: o poder pode ser delegado, quanto à vontade, esta não deve ser ofertada a outrem. A soberania não pode ser dividida nem alienada. Não obstante, o autor vê a necessidade de adaptar a representação ao governo da Polônia, justamente por causa da sua grande dimensão territorial

. De acordo com o autor, a soberania exteriorizar-se-á de forma democrática na Polônia a partir de três quesitos: Constituir a Polônia de forma a tornar-se uma confederação de pequenos Estados: “A primeira reforma de que estais necessitados é a da vossa extensão. As vossas vastas províncias jamais comportarão a severa administração das pequenas repúblicas. Começai por estreitar vossos limites se

⁴⁰⁰ Idem.

⁴⁰¹ Paule-Monique Vernes, *La Ville, laFête, la Démocratie: Rousseau et les Illusions de la Communauté*, op. cit., p. 167.

⁴⁰² *Affranchir les peuples de Pologne est une grande et belle opération, mais hardie, perilleuse, et qu’il ne faut pas tenter inconsidérément. Parmi les précautions à prendre, il en est une indispensable et qui demande du tems.*

C’est, avant toute chose, de rendre dignes de la liberté et capables de la supporter les serfs qu’on veut affranchir». Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in Oeuvres Complètes, op. cit., cap. VI, p. 974. Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit., p77-78.

quiserdes reformar vosso governo”⁴⁰³. O segundo quesito refere-se ao aumento, na assiduidade das Dietas⁴⁰⁴ e da eleição dos representantes:

(...) a frequente reunião das Dietas, que mudando frequentemente os representantes torna a sua corrupção mais custosa e difícil. Neste ponto, a vossa constituição é melhor que a Inglesa, e uma vez suprimido ou modificado o *liberum veto*²¹¹, não vejo outra mudança a fazer, salvo a de acrescentar algumas dificuldades ao envio dos mesmos nuncios a duas dietas consecutivas e impedir que eles sejam eleitos um grande número de vezes.²¹²»

O autor sugere, portanto, a descentralização do poder estatal por intermédio do fortalecimento das Dietinas⁴⁰⁵, por serem estas, o espaço de deliberação mais próximo da população.

O terceiro quesito está relacionado ao estabelecimento dos mandatos imperativos para os nuncios e a inspeção constante das Dietinas:

(...) forçar os representantes a seguir escrupulosamente as instruções dos eleitores e a prestarem contas rigorosamente da sua conduta na Dieta. A este respeito, não posso senão admirar a negligência, a incúria e, ousou dizer, a estupidez da nação inglesa; esta, depois de ter armado os seus deputados com o poder supremo, não acrescenta a eles nenhum freio para controlar o uso que dele poderão fazer durante os sete anos completos que dura a sua comissão⁴⁰⁶.

É preciso então, precaver para o Nuncio, o que Licurgo havia previsto para o Espartano:

É absolutamente necessário que em cada palavra que o Nuncio pronuncie na Dieta, em cada iniciativa que empreenda, se veja adiantado diante dos olhos dos seus eleitores e que se advirta para

⁴⁰³ «la première réforme dont vous auriez besoin seroit celle de votre étendue. Vos vastes provinces ne comporteront jamais la severe administration des petites Républiques. Commencez par resserrer vos limites, si vous voulez réformer votre gouvernement » Jean-Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in Oeuvres Complètes, op. cit., cap. V, p. 971. Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit., p. 74.

⁴⁰⁴ As Dietinas ou Dietas do Palatinado eram assembleias de província, onde se escolhiam os nuncios, encarregados de representá-las na Dieta geral, órgão deliberativo superior da Polónia. Vide, Luiz Vicente Vieira, A Democracia em Rousseau: a Recusa dos Pressupostos Liberais, op. cit., nota 64, p.105.

⁴⁰⁵Idem.

⁴⁰⁶«(...)D’assujettir les représentants à subiré exactement leurs instructions et à rendre un compte sévère à leurs constituans de leur conduite à la Diète. Là-dessus j ene puis qu’admirer la negligente, l’incurie, et j’ose dire la stupidité de la Nation Angloise, qui, après avoir armé ses députés de la suprême puissance, n’y ajoûte aucun frein pour régler l’usage qu’ils en pourront faire pendantt sept ans entiers que dure leur commission» Jean- Jacques Rousseau, «Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée» in Oeuvres Complètes, op. cit., cap. VII, p. 979. Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, op. cit., p. 83.

a influência que terá o juízo daqueles tanto sobre os seus projectos de melhoria quanto sobre a estima dos seus compatriotas, indispensável para a sua execução; pois, depois de tudo, a nação envia os nuncios às Dietas (...) ²¹⁵ .

O nuncio não pode apropriar-se de parte do ato administrativo. Dessa maneira, mesmo que a estruturação da lei se suceda através de diversos níveis ela deverá ser a expressão geral, isso porque o nuncio carrega em si a exigência que provém das Dietinas. O nuncio é um porta-voz, que transmite a palavra pronunciada pela vontade da assembleia que o delegou, ele não representa essa vontade por isso não subtrai a soberania em nenhum momento, situação que assegura a sua indivisibilidade e a inalienabilidade. Rousseau enxerga então a plausibilidade em interferir no modelo representativo polonês, aspirando a sua transformação. Modificação esta, que deverá ser realizada pelo legislador.

Ademais, o genebrino confere grande importância à atuação do legislador sobre o estabelecimento dos costumes dos cidadãos por meio da educação pública, sobre a qual destinará um capítulo⁴⁰⁷ nas *Considerações sobre o Governo da Polónia*. Em relação aos hábitos e costumes, Rousseau, declara no *Contrato Social* que todas as espécies de leis que existem, a mais importante é aquela

(...) que não é gravada nem no mármore nem no bronze, mas no coração dos cidadãos, que faz a verdadeira constituição do Estado, que toma todos os dias novas forças, que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as substitui, conserva um povo no espírito do seu entusiasmo e substitui insensivelmente a força da autoridade pela do hábito. Estou a falar dos usos, dos costumes e sobretudo da opinião, parte desconhecida dos nossos políticos, mas que depende o sucesso de todas as outras (...) ⁴⁰⁸.

Para Rousseau as leis dos usos e costumes, por ser gravada nos “corações do cidadão” passam por um processo de reposição contínua, assim, elas não”

⁴⁰⁷ Vide o capítulo IV da obra *Considerações sobre o Governo da Polónia*, intitulado «Educação». Jean-Jacques Rousseau, «*Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projettée*» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., cap. IV, pp. 966-970. Proyecto de Constitución para Córcega; *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, op. cit., p. 68-73.

⁴⁰⁸ «(...) qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les coeurs des citoyens; qui fait la véritable constitution de l'Etat ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui, lorsque les autres loix vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des moeurs, des costumes, et sur-tout de l'opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres (...)». Jean- Jacques Rousseau, «*Du Contract Social; ou, Principes du Droit Politique*» in *Oeuvres Complètes*, op. cit., liv. II, cap. XII, p. 394. O *Contrato Social*, op. cit., p. 60.

envelhecem ou se extinguem” como as outras leis, mas tendem a se renovar, conservando o “povo no espírito de sua instituição” e substituindo “insensivelmente a forçada autoridade pela do hábito”.

Além das leis dos usos e costumes dar força normativa às leis, elas infundem na consciência dos homens as regras do comportamento adequado e necessário à vida em comum. Consciência esta que exerce um papel decisivo na moral rousseauísta, pois sem ela não há movimento da vontade: “Para que façamos o bem é preciso que estejamos interessados em fazer bem por um sentimento natural, já que o sentimento é o único motor da vontade”. Mas isso não quer dizer que a razão desempenhe um papel secundário nesse processo, pois, se sob um certo ponto de vista a consciência é independente daquela, sob outro não é, já que necessita dela para sua atividade:

(...)a consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes do homem. É só graças a essas luzes que ele atinge um conhecimento da ordem, e é só quando a conhece que sua consciência o leva a amá-la. A consciência, portanto, não existe no homem que ainda nada comparou e que não percebe suas relações.⁴⁰⁹

Observa-se que há uma relação de dependência entre consciência e razão: “Elas são inseparáveis, pois a consciência não pode se desenvolver no homem sem as luzes da razão, em compensação aquela só pode se manter sã com a presença em nós da consciência.”⁴¹⁰ Assim, não é só a consciência que necessita da razão para se atualizar, mas também essa última deve ser submetida à direção daquela para que sua retidão seja garantida:

(...)a razão cessa de ser reta assim que ela deixa de se apoiar na consciência e quer privar-se do assentimento interior, única garantia da verdade de nosso pensamento e da retidão de nosso julgamento. ‘Consciência! Consciência! Instinto divino; imortal e celeste voz, guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal...; sem você nada sinto em mim a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros, com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio.’⁴¹¹

Assim, tanto a consciência quanto a razão, ocupam um lugar de maior destaque no contexto da legalidade disposta por Rousseau, porque, a lei, por ser a expressão

⁴⁰⁹ Rousseau, J.-J., , p.48. Passagem, citada por Derathé em: *Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p.111.

⁴¹⁰ Idem

⁴¹¹ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC, t. p. 955

da vontade geral cujo objeto é o bem comum, o conhecimento deste só é alcançado por meio da consciência.

Uma vez a lei inscrita no coração, e na consciência dos homens, ela se coloca insensivelmente acima dos homens e recebe uma autoridade ao mesmo tempo absoluta e nula que neutraliza a força das paixões. Isso sem que ela seja sentida como uma força opressora.

Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau não poderia ser mais explícito: “Nunca haverá boa e sólida constituição além daquela em que a lei reinará sobre os corações dos cidadãos. Enquanto a força legislativa não for até lá, as leis serão sempre eludidas. Mas como chegar aos corações? E nisso que os nossos instituidores, que só vêem a força e os castigos, nunca pensam e é ao que talvez as recompensas materiais não conseguiriam melhor conduzir”⁴¹² O problema estaria resolvido se a aceitação fosse espontânea e apaixonada, e ao mesmo tempo auxiliasse na satisfação da obrigação da obediência cívica. No entanto, discernir o bem não é garantia da ação reta. Os particulares podem rejeitar o bem – expresso em uma lei – que discernem se são tomados por paixões muito fortes, ainda que a lei tenha sanção.

A solução proposta por Rousseau é clara, a consciência cívica é o fim da instituição política e sua realização é de responsabilidade do governante. No artigo sobre Economia Política o autor é explícito quando dispõe: “Queremos que os povos se tornem mais virtuosos? Começemos, pois por fazer com que amem a pátria”. Só o amor à pátria e seu desenvolvimento traz a coesão social que mantém o corpo político vivo. Isso porque o homem, submetido a uma consciência tardia ligada ao despertar da razão, perde toda aptidão para perceber o caráter. Dessa forma, o homem deve reorientar seu interesse num âmbito mais amplo, qual seja, aproximar o amor próprio ao amor à pátria, e essa tarefa cabe ao governante, que deve estar preocupado com o bem estar do povo e a preservação do ser social e de suas instituições.

De maneira sintética, Rousseau propõe para o Povo polonês: a) dilatação da cidadania dos polacos; (incluindo os camponeses e burgueses; b) fortalecimento das Dietinas, como órgão máximo de acesso dos cidadãos ao corpo político; c) criação de estruturas que dificultem a corrupção dos deputados.

⁴¹²Idem.

Diante de tais circunstâncias, é na obra *Considerações sobre o Governo da Polónia* e em seu *Projeto de Reforma* que Rousseau adapta os princípios contidos no *Contrato* à realidade; para tal, aceita a necessidade de representantes, dada a extensão do Estado, como um mal menor. Ainda que estes representantes sejam apenas comissários, munidos de mandatos imperativos, sendo rigorosamente controlados pelos seus representados, esta é uma forma de evitar a corrupção.

Com tais medidas, o genebrino tenta combinar os seus princípios políticos com a realidade de uma nação polonesa. Representando, por isso, a obra supramencionada, o esforço de Rousseau, para adaptar o modelo da Antiguidade, que lhe serviu de inspiração para o século XVIII.

Segundo Roger Barny, a hostilidade de Rousseau em relação a toda forma de representação foi ouvida pelos revolucionários e se tornou a luz da experiência revolucionária: “(...) numa doutrina da organização da desconfiança”. Isso significa que em certa medida o que conduz essa doutrina não é a recusa total das conclusões de Rousseau sobre os riscos da representação, mas o que leva à desconfiança aos representantes é que eles tendem a não desempenhar bem as suas funções. Nas palavras de Nascimento⁴¹³ :

A necessidade de criar e pôr em movimento a soberania acaba dando origem a um esquema rígido de representação e, quando não for suficiente, o próprio povo será chamado a exercer a soberania, desta feita pelo exercício da vigilância pública denunciando atos dos representantes que cometerem algum deslize ou através de sua presença maciça na Assembleia.

A compreensão da dinâmica presente no processo de elaboração da *Declaração de 1789*, no que se refere ao tema da representação política, está imbricada no processo histórico vivido no momento, mas isso não significa que Rousseau foi ignorado, ao contrário, todo o seu legado foi observado. Diante desta constatação, será analisada a conjuntura da proclamação da *Constituição Francesa de 1791*, com o objetivo de verificar a semelhança principiológica.

⁴¹³ NASCIMENTO, Milton Meira. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo: Nova Stella; EDUSP, 1989, p. 11.

6. DA *DECLARAÇÃO DE DIREITOS DE 1789* À *CONSTITUIÇÃO DE 1791*

6.1 O contexto da proclamação da *Constituição de 1791*

A França pré-revolucionária constituiu-se como um período marcado de contradições e privilégios, conforme foi descrito no Capítulo 2. Os franceses, naquele momento político, viviam sob um regime monárquico pela dinastia dos Capetos, que reinava há 800 anos⁴¹⁴. Essa sociedade estava fracionada em classes: a nobreza (Primeiro Estado), o clero (Segundo Estado) e a burguesia e camponeses (Terceiro Estado), os privilégios estavam reservados aos primeiros, sendo que o Terceiro Estado que, agregava a classe média ascendente e o campesinato não tinham vantagens, benefícios e nem Direitos. O que ainda prevalecia naquele período era um regime feudal-senhorial:

Estado imperfeito, incompleto, convive com numerosos arcaísmos, como o estatuto feudal da terra, e tolera em proveito dos senhores alguns desmembramentos menos importantes de seu poder. (...) Outro arcaísmo: esse mesmo Estado absolutista se deixa dominar, na segunda metade do século das Luzes, por representações nobiliárias. Desse ponto de vista, a pré-revolução é caracterizada por uma degenerescência do aspecto feudal-senhorial, que passa a nobiliário⁴¹⁵.

Dessa forma, numa tentativa de evitar a ruína, o governo francês aumentou a pressão fiscal, que já era desigualmente repartida. Além disso, havia certo descontrole nas finanças, situação que agravou a crise. E, justamente por causa desta situação que Luis XVI convocou seus ministros, todavia, nenhum deles conseguiu resolver a crise financeira. A denominada assembleia de notáveis⁴¹⁶ analisou as propostas de reformas de Calonne e, posteriormente de Loménie de Brienne, tendo-se oposto a ambos os projetos de reformas. Assim, submeteu-se às reformas ao registro do parlamento que, exigiu a convocação dos Estados Gerais. Nesse sentido o (...)

⁴¹⁴ BLUCHE; RIALS; TULARD. *REVOLUÇÃO FRANCESA*, Trad. Tradução de Rejane Janowitz. Coleção L&PM Pocket, 2009, p. 7

⁴¹⁵ Idem, *Ibis*, p.11.

⁴¹⁶ Sobre os “Notáveis” escreveu Sieyès (1986, p.98): “Os notáveis frustraram a esperança de Turgot e Necker. A seu respeito, nada mais justo que a excelente pincelada do senhor Cerutti: “O rei os reuniu duas vezes para consultá-los sobre os interesses do trono e da nação. O que fizeram os notáveis de 1787? Defenderam seus privilégios contra o trono. O que fizeram os notáveis de 1788? Defenderam seus privilégios contra a nação.” É que, em vez de consultar notáveis em 'privilégios', seria preciso consultar notáveis em 'luzes'.”

parlamento aparece não como o adversário egoísta da igualdade, mas como o defensor das liberdades diante de um despotismo gasto e sem prestígio”⁴¹⁷.

Estados Gerais constituíram-se num ambiente de tensão, comoções e insurreições. Ele foi composto por, aproximadamente, 1.200 deputados, eram 300 representantes do clero, 300 da nobreza e perto de 600 para o Terceiro Estado⁴¹⁸, sendo que este último, na sua maior parte era composto por burgueses: médicos, juristas, personalidades rurais, intelectuais, ou seja, profissionais liberais. Todos ansiavam por reformas para dar fim à crise e também para assegurar, garantias de direitos. E para tal, com a anuência de alguns representantes do clero, em 17 de junho de 1789, os deputados dos Estados Gerais, justificando representar sozinhos a quase totalidade da nação, proclamaram a Assembleia Nacional. Esse ato foi formalizado em 27 de junho, quando Luis XVI, convidou nobreza e clero a se juntarem ao Terceiro Estado em uma assembleia única, que se proclamou constituinte⁴¹⁹.

Apesar da Assembleia Constituinte ter sido proclamada em 9 de julho de 1789, a primeira Constituição Francesa revolucionária foi votada em 3 de setembro de 1791. Interessante observar que poucos franceses eram adeptos do republicanismo, priorizando uma monarquia limitada. Até mesmo, Robespierre num primeiro momento afirmou que a Constituição dera à França o melhor de dois mundos: monarquia e a limitação desta. Na Constituição depreende-se expressamente que o governo era monarquista, mas de imediato expunha as suas limitações, dado que, este poder, delegado ao Rei, teria que ser empreendido conforme determina a Constituição⁴²⁰:

CAPÍTULO II- Da Realeza, da Regência e dos Ministro.

Seção primeira. Da Realeza e do Rei.

Artigo 1. A Realeza é indivisível e hereditariamente delegada de varão a varão, pela ordem de primogenitura, em exclusão perpétua das mulheres e de sua descendência.

⁴¹⁷ BLUCHE; RIALS; TULARD. REVOLUÇÃO FRANCESA, Trad. Tradução de Rejane Janowitz. Coleção L&PM Pocket, 2009, p. 19.

⁴¹⁸ BLUCHE; RIALS; TULARD. REVOLUÇÃO FRANCESA, Trad. Tradução de Rejane Janowitz. Coleção L&PM Pocket, 2009, p. 25.

⁴¹⁹ Idem, Ibid, p. 28

⁴²⁰ “Le Gouvernement est monarchique: le Pouvoir exécutif est délégué au roi, pour être exercé sous son autorité, par des ministres et autres agents responsables, de la manière qui sera déterminée ci-après”. Mais adiante (Capítulo 2, Seção 1): “Il n’y a point en France d’autorité supérieure à celle de la loi. Le roi ne règne que par elle, et ce n’est qu’au nom de la loi qu’il peut exiger l’obéissance”.

Artigo 2. A pessoa do Rei é inviolável e sagrada; seu único título é o de Rei dos Franceses.

Artigo 3. Não existe na França autoridade superior à da Lei. O Rei reina por ela e não pode exigir a obediência senão em nome da lei.

Artigo 4. O Rei, no ato de sua elevação ao trono, ou a partir do momento em que tiver atingido a maioria, prestará à Nação, na presença do Corpo legislativo, o juramento de ser fiel à Nação e à Lei, de empregar todo poder que lhe foi delegado para manter a Constituição decretada pela Assembléia Nacional constituinte nos anos de 1789, 1791, e de fazer executar as leis [...] ⁴²¹.

Podemos observar também que a Assembleia havia recusado a proposta de Mounier acerca da possibilidade de veto absoluto do monarca, optando assim, pelo voto suspensivo, defendido por Mirabeau e Necker, (diferença de 673 votos contra 325 ⁴²²) conforme disposto na Seção terceira. Da sanção Real

Artigo 1. Os decretos do Corpo legislativo são apresentados ao Rei, que pode recusar-lhes seu consentimento.

Artigo 2. No caso que o Rei recuse seu consentimento, essa recusa tem caráter suspensivo. Quando duas Legislaturas seguintes àquela que apresentou o decreto, tiverem sucessivamente apresentado o mesmo decreto nos mesmos termos, o Rei será tido como tendo dado a sua sanção ⁴²³.

Assim, o Rei detinha a possibilidade de recusar seu consentimento a qualquer decreto que lhe fosse apresentado, e uma vez vetado, o decreto não era exposto na mesma legislatura. Todavia, caso o projeto fosse novamente apresentado ao Monarca, nas duas legislaturas posteriores, àquele tinha o dever de sancioná-lo. Esta proposta foi um meio termo entre dois extremos: a posição de Mounier de veto absoluto e a de Sieyès, para quem a vontade geral (representada), não poderia sofrer limitação.

A outra sugestão de Mounier para a Constituição foi a instalação de uma legislatura em duas câmaras, contudo, esta foi derrotada por 849 deputados que votaram pela Câmara única. Por isto, os artigos 1 e 2, do Capítulo I da Constituição de 1791, estabeleceram:

⁴²¹ Site: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/const91.pdf> Acesso: 20 de junho de 2020.

⁴²² SCHAMA, Simon. Cidadãos. Tradução Hildegard Fiest. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.365.

⁴²³ Idem.

CAPÍTULO I - Da Assembléia Nacional Legislativa

Artigo 1. A Assembléia Nacional, formando o corpo legislativo, é permanente e composta de uma única Câmara.

Artigo 2. Será constituída todos os 2 anos, através de novas eleições. Cada período de dois anos constituirá uma legislatura.⁴²⁴

Assim, a Constituição de 1791 confirmou não somente sua perspectiva ideológica da *Declaração de 1789*, mas também reafirmou os direitos declarados naquele documento. Em seu preâmbulo, abandonou todos os tipos de privilégio, conferindo a soberania à Nação. Ela dispôs também que todos os poderes emanavam da Nação, “mas não pode exercê-los senão por delegação. Dessa maneira a Constituição francesa, pode ser considerada representativa e “os representantes são os Corpos legislativos e o Rei” (artigo 2º).

Ademais, o Judiciário também se compunha de membros eleitos, e o rei o era por hereditariedade, a ele competia o exercício do Poder Executivo, bem como de “parte do poder legislativo” por meio do veto suspensivo⁴²⁵. Quanto à separação dos poderes⁴²⁶ na Assembleia de 1791 observa-se uma prevalência do conceito de tripartição de Montesquieu.

Dessa forma, nessa constituição, reafirmam-se dois pontos importantes existentes na *Declaração*: Primeiro a atribuição da soberania à Nação e a opção pelo governo representativo. Ambas as concepções se fazem presentes na obra de Sieyès.

A Constituição de 1791 apadrinhou também a divisão feita pelo autor em questão, entre cidadãos passivos (que gozavam apenas dos direitos civis) e ativos (habilitados a participar da vida política), com eleições primárias e secundárias, afastando, assim, de um contato maior entre representantes e representados, bem como uma possível manipulação daqueles por estes. Ressalta-se, entretanto, que a recomendação de Sieyès incluía a possibilidade de revogação dos mandatos, o que

⁴²⁴ Idem

⁴²⁵ Sobre o veto suspensivo trata o Capítulo III (Do Exercício do Poder Legislativo), Seção Terceira (Da sanção Real) da Constituição de 1789: “Artigo 1. Os decretos do Corpo legislativo são apresentados ao Rei, que pode recusar-lhes seu consentimento. Artigo 2. No caso que o Rei recuse seu consentimento, essa recusa tem caráter suspensivo. Quando duas Legislaturas seguintes àquela que apresentou o decreto, tiverem sucessivamente apresentado o mesmo decreto nos mesmos termos, o Rei será tido como tendo dado a sua sanção.”

⁴²⁶ A separação dos poderes fora consagrada na Declaração de 1789 como critério de validade de toda constituição: “Artigo 16. Toda sociedade na qual a garantia dos direitos não for assegurada, nem a repartição dos poderes determinada, não tem constituição.”

não estava previsto no texto constitucional. O voto instituído foi, ainda, censitário, em divergência às restrições capacitárias defendidas por Sieyès⁴²⁷.

Dessa forma, observa-se que a definição de direitos dos cidadãos dos respectivos documentos era limitada, ou seja, os mesmos não clamaram pela extensão de tais direitos a toda a humanidade, mas apenas aos homens brancos europeus, ignorando, por conseguinte, a revolução negra que surgiu na colônia francesa no Haiti, em 1791, e também deixou de considerar, os direitos das mulheres pelo voto censitário, especialmente as proletárias e pobres, evidenciando-se o seu não reconhecimento como cidadãos. Assim, compreendendo a importância de tais acontecimentos, far-se-á uma breve análise da maneira como ocorreram.

6.2 Reflexos da Constituição de 1791

6.2.1 Revolução do Haiti em 1791

Ao longo do século XVIII, o tráfico e a escravidão converteram-se nos principais pilares da economia francesa. Apesar de fecundo, tratava-se de um sistema incerto, que suscitava debates quanto ao seu futuro e às possibilidades de modernização do país. A quantidade exorbitante de escravos que compunham as Antilhas gerava lucros, mas também fugas e revoltas, que convertiam a região em nada menos que uma bomba relógio. Além disso, havia a Inglaterra, tão forte e tão perto⁴²⁸.

A escravidão já havia sido examinada por Montesquieu, Voltaire, Rousseau e os Enciclopedistas. Os fisiocratas questionaram a sua utilidade econômica. A partir de 1780, surgiram esquemas mais elaborados para uma abolição gradual nos trabalhos de Marquês de Condorcet e de L'Abbé Raynal. O ministro liberal Jacques Necker sugeriu uma iniciativa anglo-francesa para suprimir o comércio de escravos⁴²⁹. Por outro lado, a Coroa Francesa estabeleceu uma série de diretrizes que atacavam alguns preceitos do texto original do Code Noir⁴³⁰. Inicialmente, tentaram reorganizar

⁴²⁷ BERCOVICI, Gilberto. Soberania e Constituição: Poder Constituinte, Estado de Exceção e os Limites da Teoria Constitucional. (Tese de titularidade). São Paulo: USP (Faculdade de Direito), 2005, p. 135-136.

⁴²⁸ SAES, Laurent de. A Sociedade dos Amigos dos Negros: O Antiescravismo sob a Revolução Francesa. História Econômica & História de Empresas, v. 16, 2013, p. 269-300.

⁴²⁹ GEGGUS, David Patrick. Haitian Revolutionary Studies, p. 15.8

⁴³⁰ Code Noir foi reeditado em 1735, 1742, 1745, 1767 e 1788 a fim de atender a essas novas demandas. Cf. SALA- MOLINS, Louis. Le Code Noir ou le calvaire de Canaan. Paris: PUF, 2012.

as manumissões e reaver as alforrias irregulares. Poucos, no entanto, cederam. Em seguida, buscaram desfazer os direitos civis que o Code Noir assegurava aos negros livres. A medida segregou racialmente esses indivíduos e desestabilizou o sistema construído em São Domingos – Haiti, uma vez que milhares de indivíduos anteriormente emancipados não cederiam facilmente ao novo modelo⁴³¹. Os franceses se aproximavam como nunca da estrutura de colonização do Noroeste Europeu e se inseriam em um terreno perigoso, saturado de incongruências e fissuras, mas, parecia, não possuir a real consciência disso. Ao menos naquele momento⁴³².

Nessa conjuntura, em 1788, surgiu a *Société des Amis des Noirs*. O movimento contava com o aval do Ministério da Marinha e das Colônias. A vertente francesa almejava ressaltar o caráter moral da causa abolicionista e defender os escravos, mas também a nação e os plantadores. Laurent Saes⁴³³ acentua que os *Amigos dos Negros* não manifestaram anseios revolucionários, mas o desejo de coordenar projetos de superação gradual da escravidão negra. Não se tratava, no entanto, de mais uma instituição filantrópica, que se resignaria a distribuir remédios, alimentos e roupas. Apesar de comedido, os *Amigos dos Negros* desejavam interferir em um sistema complexo por meio da difusão de ideias e da intervenção direta nos órgãos de poder⁴³⁴.

Em seu arcabouço, a *Sociedade dos Amigos dos Negros* possuía um caráter elitista e conservador. A nobreza representava pelo menos metade dos membros e a presença de indivíduos diretamente associados às colônias era ínfima, as reuniões chegaram a ser classificadas como tediosas e extremamente formais. Em nenhum momento, a dimensão imperial da França foi levada em consideração, pois o objetivo principal estava na abolição do tráfico. Por sua vez, a emancipação efetiva era vislumbrada em um futuro, que poderia ser distante. O posicionamento possuía razão de existir. Assemelhava-se ao britânico, parecia um caminho mais fácil de ser conquistado, tendo em vista as circunstâncias deploráveis que envolviam a travessia, e suscitaria a melhora imediata nas condições de vida dos escravos. No instante em

⁴³¹ PARRON. A Política da Escravidão na Era da Liberdade: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846, p. 48-49.

⁴³² MARQUESE. PARRON. Escravidão e Política – Brasil e Cuba, 1790-1850, p. 41-42.

⁴³³ A *Société des Amis des Noirs* e o movimento antiescravista sob a Revolução francesa (1788-1802). (Tese) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

⁴³⁴ SAES. A Sociedade dos Amigos dos Negros: O Antiescravismo sob a Revolução Francesa, p.275-279. BLAKBURN. The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848.p. 169-170 e DAVIS. The Problem of Slavery in the Age of Revolution, p. 344.

que não existisse a reposição de cativos, os senhores seriam obrigados a tratá-los melhor. Durante esse período, os colonos deveriam estruturar a transição para o trabalho assalariado e ensinar os escravos a viverem em liberdade, como cidadãos⁴³⁵.

Na França, ao contrário da América, poucos homens já haviam visto um escravo negro, exceto talvez em Paris e nas cidades portuárias, e menos ainda se acostumaram à escravidão como parte de seu universo imediato. A causa antiescravista poderia ser facilmente aplaudida por qualquer homem iluminado que não tivesse vínculos pessoais ou econômicos com o sistema colonial. No entanto, precisamente porque as colônias francesas eram tão remotas, a situação dos escravos poderia permanecer insignificante na agenda da reforma. À medida que a Revolução se ampliou, a agitação dos *Amis des noirs* parecia, na melhor das hipóteses, uma irrelevância piedosa e, na pior das hipóteses, uma distração perigosa, inspirada, sem dúvida, pelos britânicos para dividir as colônias da França⁴³⁶.

Os *Amigos dos Negros* surgiram em meio ao Despotismo Esclarecido e, neste contexto, atuou principalmente nos bastidores. Com a Revolução Francesa e a liberdade de imprensa, o grupo pôde publicar textos e panfletos, além de apresentar petições à Assembleia Nacional. O contexto revolucionário, no entanto, tinha os seus próprios interesses, que não condiziam com os *Amigos dos Negros*. A Assembleia possuía diversos membros associados ao comércio de escravos e não demorou até frisar que manteria o sistema escravista.

Em 1789, durante a estruturação dos Estados Gerais, o rei Luís XVI convocou os indivíduos para redigir uma lista de queixas ao governo. No final do ano, surgiu o *Cahier de plaintes, doléances et réclamations*. O documento atraiu atenções variadas. Jacques Necker, membro dos *Amigos dos Negros*, solicitou ao rei que repensasse o tráfico e a escravidão. Os negros de São Domingos pediram a revogação do controle das manumissões e, principalmente, a reordenação dos direitos civis, lançando mão da crise institucional que se instaurara na França. Do outro lado do Atlântico, os colonos caribenhos que almejavam ampliar o poder político escravista uniram-se aos proprietários de terra que residiam na França e aos negociantes portuários e acordaram uma campanha para federalizar o conceito de cidadania e manter o

⁴³⁵ Cf. BLACKBURN. *The American Crucible: Slavery, Emancipation And Human Rights*. P. 155. DAVIS. *The Problem Of Slavery in the Age of Revolution*. P. 96. DRESCHER. *Abolição: Uma História da Escravidão e do Anti-Escravidismo*, p.152-154. SAES. *A Sociedade dos Amigos dos Negros: O Antiescravidismo sob a Revolução Francesa*, p. 280-88.

⁴³⁶ DAVIS. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*. P. 345. Tradução minha

exclusivo colonial. O grupo se estruturou como Club Massiac e enfraqueceu os *Amigos dos Negros*⁴³⁷.

Em agosto de 1789, a Assembleia Nacional elaborou a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. O documento não passou ileso pelo Caribe. De acordo com Laurent Dubois “era uma guerra sobre o significado da própria Revolução, sobre se as leis de uma França regenerada seriam aplicáveis tanto nas colônias quanto na metrópole, sobre a questão de saber se os direitos eram universais”⁴³⁸. Certamente, os plantadores preferiam quase qualquer coisa a ver os princípios da metrópole chegando às colônias, mas, aos poucos, compreenderam que os Direitos do Homem defendiam a igualdade, a liberdade e a propriedade privada e não seriam incorporados, em sua plenitude, às Américas. Ao mesmo tempo, precisaram conviver com as notícias que chegavam ao Caribe sobre o enfraquecimento do movimento “os Amigos dos Negros”

Naquela época, na França, os textos eram vagos, deixavam a questão para ser resolvida no futuro e limitavam a inclusão política aos fatores raciais⁴³⁹. Essa posição incomodou e serviu de motivação a um movimento liderado por Vincent Ogé, que conseguiu recursos com os abolicionistas de Londres, comprou armas nos Estados Unidos⁴⁴⁰ e rumou para o Caribe com cerca de 300 pessoas negras e pardas. Acabou capturado e morto, mas as agitações estavam apenas começando, e os *Amigos dos Negros* politizaram a morte de Ogé como propaganda contra os brancos de São Domingos⁴⁴¹.

Como em muitas revoltas violentas, seu impacto deveu-se mais a seus supressores do que a seus instigadores. Ogé e seu colíder, Jean-Baptiste Chavannes, foram torturados, quebrados em uma roda, executados, decapitados e empalados em

⁴³⁷ DRESCHER. *Abolição: Uma História da Escravidão e do Anti-Escravidismo*. P. 245. DUBBOIS. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. P. 75. PARRON. *A Política da Escravidão na Era da Liberdade: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846*. P. 53-54. GEGGUS. *Haitian Revolutionary Studies*, p. 9.

⁴³⁸ DUBBOIS. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*, p. 76. Tradução minha.

⁴³⁹ DAVIS. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*. P. 141. DUBBOIS. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*, p. 82.

⁴⁴⁰ Existem alguns registros de ajuda norte-americana a São Domingos. Quando a Revolução estourou, o país vendeu armas aos negros. Em 1803 ajudou simultaneamente a ilha e o exército de Napoleão Bonaparte. Em 1806, sob pressão da França, os Estados Unidos implantou um embargo ao recém-formado Haiti. Cf. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, p. 152.

⁴⁴¹ DAVIS. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*. P. 144. GEGGUS. *Haitian Revolutionary Studies*. p. 11.

um pique. As terríveis execuções provocaram uma pequena campanha de petição de alguns jacobinos metropolitanos provinciais⁴⁴².

Em maio de 1791, a Assembleia Legislativa Constituinte aprovou dois decretos. O primeiro pretendia minimizar o incidente de Ogé e afirmava que os homens livres de cor poderiam, gradualmente, atingir a cidadania plena. O segundo direcionava-se aos colonos e limitava as alterações ao tráfico e à escravidão aos desígnios coloniais⁴⁴³. Nas palavras de Tâmis Parron, tratou-se da “declaração mais clara, contundente e determinante, de toda a Era das Revoluções no Atlântico, de que a escravidão negra encravada num país escapava ao controle do poder soberano supremo desse mesmo país”⁴⁴⁴. Dois anos após a *Declaração de Direitos do Homem*, a França revolucionária abriu algumas concessões ao abolicionismo, mas, legalmente, tratou a escravidão do Caribe como intocável. Negros e mulatos livres ficaram insatisfeitos com a decisão da Constituinte, mas correspondiam a apenas 10% da população. O contexto tornou-se insustentável quando os escravos iniciaram um dos movimentos revolucionários mais surpreendentes da história. Não deixa de ser curioso que a França, através da revolução, mesmo sem desejar, tenha antecipado a sua própria destruição enquanto metrópole. Não demorou até que a França enviasse reforços. Emissários percorreram os Estados Unidos, Jamaica e Cuba em busca de ajuda, qualquer recurso que pudesse conter o movimento era válido. Ao mesmo tempo, por mais temerosos que estivessem e pessimistas que fossem, ninguém acreditava que São Domingos triunfaria. No final de 1791, poucos imaginavam que a revolta escrava se tornaria o que hoje conhecemos como a história do Haiti.

Assim, quando os escravos de São Domingos e seus líderes iniciaram uma guerra de libertação em 1791, o objetivo não foi o de alcançar independência política ou para formar um Estado-Nação. No entanto, estes foram atingidos pela Revolução em 1804. Os significados substantivos de conceitos abstratos como emancipação, liberdade, igualdade, cidadania ou independência não eram evidentes. Eles foram construídos ao longo de 13 anos de luta, rebelião e revolução, para satisfazer as necessidades e os interesses divergentes de partes em confronto. Em um contexto de imperialismo e escravidão, mas também de igualitarismo revolucionário, as massas

⁴⁴² DRESCHER. *Abolição: Uma História da Escravidão e do Anti-Escravismo*, p. 158. Tradução minha.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 158.

⁴⁴⁴ PARRON. *A Política da Escravidão na Era da Liberdade: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846*, p. 56.

do Haiti conseguiram transformar esses conceitos em realidade concreta e, contra a evidência histórica, transformar o seu próprio futuro.

Ainda assim, a Revolução produziu efeitos. Em abril de 1792, a França decretou igualdade entre os homens livres de todas as cores. Em agosto de 1793, comissários coloniais estabeleceram o fim da escravidão em São Domingos. O decreto de Leger-Felicite Sonthonax, comissário francês, foi publicado em francês e em crioulo para atingir a maior parte da população. A medida foi recebida com hostilidade pelos colonos e com certo ceticismo pelos escravos. A metrópole hesitou, mas fez o mesmo e afirmou que todos os homens que viviam nas colônias, independentemente da cor, seriam considerados cidadãos franceses. Inicialmente, a lei aplicava-se a São Domingos, mas, em 1795, a Convenção estendeu o decreto a todo o território francês⁴⁴⁵.

6.2.2 Declaração de Direitos da Mulher Cidadã

Assim como muitos filósofos e os contratualistas refutarem a condição de sujeito político da mulher, Rousseau evidenciou a exclusão o pacto de sujeição, por resguardar os ideais de liberdade e igualdade. Contudo, na época vivida pelo autor, apesar de existirem mulheres que interrogavam, principalmente nos salões políticos, literários e políticos, as limitações na esfera doméstica⁴⁴⁶, o genebrino advertiu aquelas, que ocupavam espaços intermediários entre a esfera pública e privada⁴⁴⁷.

(...) preferiria cem vezes mais uma jovem simples e grosseiramente educada, a uma jovem culta, que viesse estabelecer no lar um tribunal de literatura de que seria presidenta. Uma mulher assim é o flagelo do marido, dos filhos, dos amigos, dos criados, de todo mundo. Do alto de seu gênio, ela desdenha todos os seus deveres de mulher, e começa sempre por se fazer homem à maneira de Mlle. de l'Enclos. Fora de casa ela é sempre ridícula e mui justamente criticada, pois não pode deixar de sê-lo quando se sai de sua condição e não se é feito para a que se quer ter. Todas essas mulheres de grandes talentos só aos tolos impressionam. [...] Toda jovem letrada permanecerá solteira a vida inteira, em só havendo homens sensatos na terra⁴⁴⁸.

⁴⁴⁵BLACKBURN. *The American Crucible: Slavery, Emancipation And Human Rights*. P. 151-156. DAVIS. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, p. 73, p. 147-148.

⁴⁴⁶ Destes salões participaram grandes filósofos como Montesquieu, Voltaire, Diderot e D'Alembert.

⁴⁴⁷ SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina. *Genealogía de la vindicación*. In BELTRÁN, Elena e MAQUIEI-RA, Virginia (Org.). *Feminismos: Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 26. *Revista Novos Estudos Jurídicos - Eletrônica*, Vol. 20 - n. 1 - jan-abr 2015 IssnEletrônico 2175-049.

⁴⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*, p. 491.

Neste trecho, o genebrino deixa transparente que não é apropriado que as mulheres saem do espaço doméstico, e se assim o fizerem poderão ser criticadas. É válido ressaltar que, naquele período e até antes, já existiam filósofos e filósofas que defendiam os direitos civis e políticos das mulheres e a igualdade de gênero no plano natural e político, o autor de Genebra já tinha ciência de justificativas favoráveis às mulheres, todavia, referia-se a estes teóricos como “os partidários do belo sexo”:

Todas as faculdades comuns aos dois sexos não lhes são igualmente repartidas; mas encaradas em conjunto elas se compensam. A mulher vale mais como mulher e menos como homem; em tudo em que faz valer seus direitos, ela leva vantagem; em tudo em que quer usurpar os nossos fica abaixo de nós. Não se pode responder a esta verdade geral senão com exceções; maneira constante de argumentar dos partidários do belo sexo⁴⁴⁹.

François Poullain de la Barre, filósofo do século XVII e, por isso, anterior a Rousseau escrevera em 1673 o livro *A igualdade dos dois sexos*. Neste tratado, físico e moral o autor observa a importância de eliminar os preconceitos de gênero⁴⁵⁰. Na obra, o filósofo francês declara que, ao analisar a conduta dos homens e das mulheres, os indivíduos são obrigados a reconhecer a existência de igualdade completa entre os dois sexos. Destaca também que apenas os costumes e os preconceitos justificam o não reconhecimento da igualdade entre ambos. Conhecimento este que, não é somente científico, mas também político e trabalhista. Existem alguns indícios de que Rousseau leu esta e outras obras de Poullain de la Barre⁴⁵¹ pois, o filósofo francês viveu em Genebra desde que se tornou protestante, em 1688. Dessa maneira, quando Rousseau salienta que a desigualdade entre os sexos não é fruto do preconceito e sim da natureza, possivelmente ele contesta a Teoria de Poullain de la Barre.

No Emílio, obra já citada, Rousseau, primeiramente, estabelece o desenvolvimento e a educação essenciais para a instauração da moral no cidadão ideal, nesse caso, o Emílio e isso com a finalidade de fazê-lo diferenciar o bem e o mal, para que ele possa viver em uma sociedade justa, por conseguinte, é necessário

⁴⁴⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emílio ou da educação, p. 43.

⁴⁵⁰ De L'égalité des deux sexes. Discours physique et moral ou l'on voit l'importance de se défaire des préjugés (1673). Disponível em: www.univali.br/periodicos Doi: 10.14210/nej.v20n1., p.146-170

⁴⁵¹ AMORÓS, Celia; COBO, Rosa. Feminismo e Ilustración. In AMORÓS, Celia e MIGUEL, Ana de. (Org.). Teoría Feminista: De la ilustración a la globalización. Madrid: Minerva Ediciones, 2010. Revista Novos Estudos Jurídicos - Eletrônica, Vol. 20 - n. 1 - jan-abr 2015 IssnEletrônico 2175-0491

que se aprimore a razão, para que seus critérios de avaliação e julgamento sejam aprimorados.

Em contraste à educação do Emílio, notamos à sua futura esposa, Sofia, que a ela destina-se uma educação de caráter instrumental, favorável à “natureza feminina”, aprisionando ações e os sentimentos de Sofia à esfera privada e à procriação. Diz Rousseau:

Em tudo que depende do sexo, a mulher e o homem têm diferenças; a dificuldade de compará-los provém da dificuldade de determinar na constituição de um e de outro o que é do sexo e o que não é. Pela anatomia comparada, e até pela simples observação, vemos entre eles diferenças gerais que parecem não estar ligadas ao sexo; no entanto estão ligadas a ele, mas através de laços que não temos condições de perceber. Não sabemos até onde esses laços podem estender-se. A única coisa que sabemos com certeza é que tudo o que têm de diferente pertencem ao sexo.⁴⁵²

E ainda acrescenta:

Naquilo que têm em comum [espécie] eles [Emílio e Sofia] são iguais; no que têm de diferente não são comparáveis. Uma mulher perfeita e um homem perfeito não devem parecer-se pelo espírito mais do que pelo rosto, e perfeição é suscetível de mais ou de menos.⁴⁵³

Assim, diante das considerações de Rousseau, no Livro V do Emílio, presumimos que as diferenças biológicas legitimam a impossibilidade de uma igualdade entre os sexos e às diferenças morais, posto que, as desigualdades físicas nas relações sexuais — um deve ser ativo e o outro passivo, como nos diz Rousseau no *Emílio* — são transpostas para o plano da moralidade. Os resultados de tal desequilíbrio, numa relação hierárquica, são impactantes devido ao aprisionamento de cada sexo nestes lugares, de sorte que romper com tais ditames é transgredir contra a Natureza. Situação que demarca o lugar de permanência, autoriza o controle e, por conseguinte, a vigilância das condutas, de modo que aos(as) transgressores(as) convêm as punições e exclusões.

⁴⁵² Rousseau, Emílio ou da Educação. Trad. Roberto leal Ferreira. 3ª Ed. São Paulo. Ed: Martins Fontes. 2004, p. 516

⁴⁵³ Idem.

Dessa forma, os escritos de Rousseau sobre o papel das mulheres na sociedade deixaram latente que os princípios de igualdade e liberdade não seriam estendidos às mulheres, colocando em dúvida a universalidade de sua teoria. Esse contexto teve reflexos no período revolucionário, dado que as mulheres não tiveram direito à participação política naquele momento.

Em que pese o posicionamento de Rousseau um dos autores que mais sobressaiu-se na defesa dos direitos das mulheres, e dos negros no período revolucionário, foi o Marquês de Condorcet. Ele escreveu, em 1790, o Ensaio “*Sobre a admissão das mulheres ao direito de cidadania*”⁴⁵⁴. De acordo com o autor, os princípios democráticos deveriam ser extensos a todas as pessoas. O autor declara que, devido ao hábito, as pessoas acostumaram-se com as violações de seus direitos naturais. Acresce também que muitas das violações relacionadas às mulheres passaram de forma irrefletida entre filósofos e legisladores:

Por exemplo, não violaram todos o princípio da igualdade de direitos ao privar discretamente metade da raça humana do direito de assistir à formação de leis, ao excluir as mulheres do direito de cidadania? Existe alguma prova mais forte do poder do hábito, mesmo em homens iluminados, do que ver como o princípio da igualdade de direitos é invocado em favor de trezentos ou quatrocentos homens que foram discriminados por preconceitos absurdos e esquecendo que mesmo princípio em relação a doze milhões de mulheres?⁴⁵⁵

Dessa maneira, observa-se que um dos principais argumentos utilizados por Condorcet para a salvaguarda da igualdade de direitos entre os sexos é jusnaturalismo iluminista, pois para eles, “os homens e as mulheres têm as mesmas qualidades e têm necessariamente os mesmos direitos”⁴⁵⁶. O filósofo francês invoca, à aplicação dos princípios universais de justiça, com base na certeza de que toda a espécie humana possui as mesmas qualidades morais.

Condorcet diverge, nesse sentido, de Rousseau, que, ao entender a natureza feminina díspar da masculina, estabelece certa diferença na formação educacional, por conseguinte, política. Ademais, crê Condorcet, que disparidades entre os sexos, é que tornariam as mulheres sem o sentido de justiça, e mais sentimentais, não pela

⁴⁵⁴ Sur l’admission des femmes au droit de cité (1790). Disponível em: www.univali.br/periodicos Doi: 10.14210/nej.v20n1., p. 146-170.

⁴⁵⁵ CONDORCET apud PULEO, Alicia H. La ilustración olvidada: La polémica de los sexos en el siglo XVIII, p. 10.

⁴⁵⁶CONDORCET apud PULEO, Alicia H. La ilustración olvidada: La polémica de los sexos en el siglo XVIII, p. 10.

sua suposta “natureza”, mas pela ausência de educação. Em virtude disso, o autor, em 1791, publica *Cinco memórias sobre a instrução pública*⁴⁵⁷. Neste ele faz a defesa do direito das mulheres à educação, mencionando a necessidade de coeducação entre os sexos.

No período revolucionário, como já se afirmou, as mulheres eram participativas e articuladas no que se referia à reivindicação dos seus direitos políticos e sociais. Deve ser mencionado, por exemplo, a Petição das mulheres do Terceiro Estado⁴⁵⁸, de 1789, no qual se solicitava:

Pedimos para ser educadas, ter empregos, não para usurpar a autoridade dos homens, mas para sermos mais estimadas por eles; para que a gente tenha meios de viver sob a cobertura do infortúnio [...]. Pedimos para sair da ignorância, para dar aos nossos filhos uma educação completa e razoável para formar súditos dignos de servi-los.

No trecho citado, as mulheres, além de reivindicarem direitos alertam aos homens que não pretendem retirar-lhes a autoridade. Certamente, por entenderem que, agindo dessa forma, os homens não se sentiriam tão ameaçados e poderiam assegurar a extensão dos direitos às mulheres. Não foi, porém, o que ocorreu.

Deve ser registrado também que no *Caderno de queixas e reclamações das mulheres*⁴⁵⁹, a autora, Madame B de B.⁴⁶⁰ contesta que seja veiculada notícias apenas acerca da libertação dos negros, enquanto se permanece em silêncio sobre a autonomia política das mulheres:

O que mais precisamos para provar que temos o direito de reclamar da educação que recebemos, do preconceito que nos torna escravas e da injustiça com a qual somos privadas desde o nascimento, pelo menos em algumas províncias, do bem da natureza e a equidade parece ter de nos garantir.

Em 1789, um grupo de mulheres entregam na Assembleia projeto de decreto denominado “Petição das damas à Assembleia Nacional”, este tem o seguinte propósito: a abolição de todos os privilégios do sexo masculino. Dentre as várias solicitações demandam, pelo direito ao voto, querem também serem admitidas nas Assembleias distritais e departamentais, almejam ser nomeadas aos cargos

⁴⁵⁷ Cinq Mémoires sur l’instruction publique (1791). Revista Novos Estudos Jurídicos - Eletrônica, Vol. 20 - n. 1 - jan-abr 2015 IssnEletrônico 2175-0491

⁴⁵⁸ Pétition des femmes du Tiers État (1789)

⁴⁵⁹ Cahier des doléances et reclamations des femmes (1789). Disponível em: www.univali.br/periodicos Doi: 10.14210/nej.v20n1.p.146-170

⁴⁶⁰ Trata-se de uma burguesa que usava este nome para pronunciar-se na época iluminista.

municipais e de deputadas na Assembleia Nacional, desejam também possuir cargos de magistratura, empregos, recompensas e dignidades militares. Por fim, esse grupo se refere a uma incompatibilidade dos teóricos da revolução, pois estes, apesar de almejarem a liberdade para o povo francês, permitem que 13 milhões de escravas estejam sujeitas a 13 milhões de déspotas que privam as mulheres do acesso aos direitos políticos.

Nessa conjuntura de exigência de direitos para as mulheres, não se pode deixar de mencionar a francesa Olympe de Gouges. A filósofa e dramaturga, que na verdade se chamava Marie Gouze, que, além de ser uma grande defensora dos direitos das mulheres na época da Revolução Francesa, também lutou contra a escravidão. Em 1791, a autora escreveu a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*, uma réplica à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, aprovada pela Assembleia Nacional francesa, em 1789. Seu texto faz uma crítica à falsa “universalidade de direitos” estabelecida pela Declaração, já que o “homem” disposto no documento não se refere ao ser humano, mas aos indivíduos do sexo masculino. Assim, a Declaração proposta pela filósofa é importante, pois insere as mulheres como sujeitos de direitos na mesma medida que os homens. O artigo 1º, por exemplo, estabelece que “A mulher nasce livre e tem os mesmos direitos do homem. As distinções sociais só podem ser baseadas no interesse comum”⁴⁶¹. Ou seja, Olympe de Gouges parte da ideia de Rousseau de que a lei deve ser a expressão da vontade geral.

A autora estabelece, inclusive, a invalidez da Constituição, já que esta não havia sido escrita com a participação feminina: “Art. 16. Toda sociedade em que a garantia dos direitos não é assegurada, nem a separação dos poderes determinada, não tem Constituição. A Constituição é nula se a maioria dos indivíduos que compõem a nação não cooperou na sua redação”⁴⁶².

Ademais, a filósofa ofereceu a Declaração à rainha Maria Antonieta, incentivando-a a conduzir o movimento, mas de fato isto não ocorreu. Na conclusão do documento a autora conclama para uma mobilização política feminina:

Mulher, desperta. A força da razão se faz escutar em todo o Universo.
Reconhece teus direitos. O poderoso império da natureza não está
mais envolto de preconceitos, de fanatismos, de superstições e de

⁴⁶¹ GOUGES, Olympe de. *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*, 1791. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Table/Documentos-antiores-à-criação-da-Sociedade-das-Nações-até-1919/>. Acesso em: 10 de fev. de 2014. Revista Novos Estudos Jurídicos - Eletrônica, Vol. 20 - n. 1 - jan-abr 2015;

⁴⁶² GOUGES, Olympe de. *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*, 1791.

mentiras. A bandeira da verdade dissipou todas as nuvens da ignorância e da usurpação. O homem escravo multiplicou suas forças e teve necessidade de recorrer às tuas, para romper os seus ferros. Tornando-se livre, tornou-se injusto em relação à sua companheira⁴⁶³.

E ainda, ao final da Declaração a autora propõe um tipo de “contrato” para ser utilizado na esfera da vida privada do casal. A autora denominou de “*Formulário para o contrato social entre homem e mulher*”:

Nós, _____ e _____ movidos por nosso próprio desejo, unimo-nos por toda nossa vida e pela duração de nossas inclinações mútuas sob as seguintes condições: Pretendemos e queremos fazer nossa uma propriedade comum saudável, reservando o direito de dividi-la em favor de nossos filhos e daqueles por quem tenhamos um amor especial, mutuamente reconhecendo que nossos bens pertencem diretamente a nossos filhos, de não importa que leito eles provenham (legítimos ou não) e que todos, sem distinção, têm o direito de ter o nome dos pais e das mães que os reconhecerem, e nós impomos a nós mesmos a obrigação de subscrever a lei que pune qualquer rejeição de filhos do seu próprio sangue (recusando o reconhecimento do filho ilegítimo). Da mesma forma nós nos obrigamos, em caso de separação, a dividir nossa fortuna, igualmente, e de separar a porção que a lei designa para nossos filhos. Em caso de união perfeita, aquele que morrer primeiro deixa metade de sua propriedade em favor dos filhos; e se não tiver filhos, o sobrevivente herdará, por direito, a menos que o que morreu tenha disposto sobre sua metade da propriedade comum em favor de alguém que julgar apropriado. (Ela, então, deve defender seu contrato contra as inevitáveis objeções dos "hipócritas, pretensos modestos, do clero e todo e qualquer infernal grupo").

Assim, ante o contexto apresentado, e pelo fato de a autora pertencer à ala da Revolução que se opunha abertamente a Robespierre, Olympe de Gouges foi condenada como contrarrevolucionária⁴⁶⁴, e guilhotinada em 1793, alguns dias depois de Maria Antonieta. Assim a partir do final trágico da filósofa é possível compreender quão reacionária era a sociedade da época no que concerne ao direito de liberdade e igualdade. Ainda, no mesmo ano da morte de Olympe de Gouges, Robespierre proibiu aos clubes e às associações literárias femininas, situação que indica que os revolucionários jacobinos não estavam dispostos a adicionar, às pautas da revolução, os direitos das mulheres.

Diante de tais circunstâncias, de maneira perfunctória, é possível concluir:

⁴⁶³ Idem.

⁴⁶⁴ A causa imediata de sua condenação consistiu num texto que requeria um plebiscito nacional para decidir entre governo republicano unitário, federação ou monarquia.

1. Que na obra *Considerações sobre o Governo da Polónia* Rousseau tenta adaptar os princípios contidos no *Contrato* à realidade e os membros da Assembleia perceberam essa realidade;
2. A Constituição de 1791 confirmou não somente sua perspectiva ideológica da *Declaração de 1789*, mas também reafirmou os direitos declarados naquele documento. No mais, conferiu a soberania à nação e não ao povo, por meio da representação popular;
3. Conforme discutido no Capítulo 1, a *Declaração de Direitos de 1789* é resultado da Revolução Francesa, fruto de um cenário político no qual, de acordo com Claude Lefort instaura-se o político como nova instituição social. Trata-se da desincorporação pela perda da eficácia prática e simbólica da ideia, da imagem e do nome da unidade, figurada pelo Rei Luís XVI. Assim, para o autor, a descoberta, e a criação dos direitos é uma invenção contínua do social e do político através das divisões e dos conflitos. E, por este motivo, é necessário distinguir a natureza específica de um poder, cujo exercício continua sempre na dependência da competição entre os partidos e do debate que se nutre das liberdades públicas que as mantém. Todavia, será que o poder que aparece nesse novo contexto político permaneceu sendo um lugar vazio? Ou foi ocupado, por um homem, um filósofo ou um grupo particular, capaz de encarná-lo, dando-lhe uma imagem na qual a sociedade reconheceria sua própria identidade e unidade? A resposta não é simples. E para o debate traremos a obra *A Questão Judaica*, de Karl Marx.

7. O OLHAR DO JOVEM MARX PARA AS DECLARAÇÕES DE DIREITOS

A *Questão Judaica* de Marx, foi escrita 1843 e publicada em 1844 junto com a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito* de Hegel nos Anais Franco-Alemães. A obra tem como foco imediato contestar, um dos principais filósofos neo-hegelianos da época, o escrito homônimo de Bruno Bauer.

No texto supracitado, observa -se que Marx segue um método: depois de apresentar cada um dos argumentos sustentadas por Bauer inicia a contradita através constatação de um fato, que embasa o desenvolvimento de seu posicionamento. Marx inicia exprimindo o posicionamento de Bauer que declara, que o judeu, e o homem em geral, só poderia ter sua independência como cidadão se deixasse o judaísmo, e a religião em geral. Declara Marx:

O judeu alemão, em particular, sofre da geral carência de emancipação política e do acentuado cristianismo do Estado. Mas, na acepção de Bauer, a questão judaica tem um significado geral, independente das condições especificamente alemãs. É o problema da relação entre religião e Estado, da contradição entre preconceito religioso e emancipação política. A emancipação da religião põe-se como condição, quer ao judeu que aspira à emancipação política, quer ao Estado que o deveria emancipar e emancipar-se a si próprio⁴⁶⁵.

Conforme expõe Marx, a concepção acerca da questão judaica é exclusivamente teológica. E isso, pelo fato de restringir-se os limites territoriais da Alemanha, “onde não existe nenhum Estado político, nenhum Estado como tal”⁴⁶⁶, mas apenas o Estado cristão. Ao abordar a questão judaica como “independente das condições especificamente alemãs”, Marx informa que Bauer as generaliza, chegando assim a um contrassenso entre preconceito religioso e emancipação política.

Em seguida, apoiado pelos historiadores, Beaumont, Tocqueville e Hamilton, Marx relata o fato de que os Estados Unidos eram, o país da religiosidade e ao mesmo tempo o país da emancipação política. O que lhe assentiu concluir que “Se mesmo no país da plena emancipação política descobrimos que a religião não só continua a existir, mas é viçosa e cheia de

⁴⁶⁵ MARX, K. 1991. A questão judaica. 2ª ed., São Paulo, Moraes, p. 37.

⁴⁶⁶ Idem, Ibid, p.40.

vigor, é sinal de que a existência da religião não se opõe de nenhum modo à perfeição do Estado”⁴⁶⁷. É a partir deste momento que Marx evidencia a exposição de sua crítica da emancipação política.

De acordo com Marx a religião deve ser expulsa do, ou seja, o Estado se emancipa da religião do modo que corresponde à sua natureza, ou seja, enquanto tal, o Estado não reconhece mais nenhuma religião, tornado- se ateu. Embora a religião continuasse a existir na realidade. Assim, conclui Marx,

Os limites da emancipação política aparecem imediatamente no fato de o Estado poder libertar-se de um constrangimento sem que o homem se encontre realmente liberto; de o Estado conseguir ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre” (p. 43). Em outras palavras, “A emancipação do Estado a respeito da religião não é a emancipação do homem real quanto à religião”⁴⁶⁸

Da mesma maneira é possível transpor essa questão para qualquer outro elemento particular, seja material ou espiritual, tendo em vista que, de acordo com Marx: “A elevação política do homem por cima da religião compartilha todas as carências e todos os méritos da elevação política em geral”⁴⁶⁹. Compreendamos a análise do autor, sobre a questão da propriedade privada:

“Por exemplo, o Estado como Estado abole a propriedade privada (isto é, o homem, de modo político, decreta a abolição da propriedade privada), ao abolir o censo para a elegibilidade ativa e passiva, como aconteceu em muitos Estado da América do Norte”⁴⁷⁰.

A supressão da política da propriedade privada significa, como no caso da religião, o afastamento da propriedade privada da esfera do Estado. O Estado, enquanto Estado, não reconhece mais distinções de propriedade. Isso, concretamente, se traduz na supressão do censo eleitoral. Depois de expor o tal fato, Marx expõe seus limites e méritos:

Hamilton interpreta este fato de modo inteiramente correto do ponto de vista político. As massas alcançaram uma vitória sobre os detentores da propriedade e sobre a riqueza financeira. Não se encontrará a propriedade privada idealmente abolida quando o não proprietário se tornou o legislador do detentor da

⁴⁶⁷ Idem.

⁴⁶⁸ Idem, Ibid.p.53.

⁴⁶⁹ Idem, Ibid.p.43.

⁴⁷⁰ Idem, Ibid, p.44.

propriedade? O censo é a última forma política em que se reconhece a propriedade privada”⁴⁷¹.

Marx concorda com Hamilton quando este afirma que a derrogação do censo significa uma vitória das massas sobre os detentores de propriedade. Porém, para o autor, essa vitória é concreta apenas do ponto de vista político, pois, a propriedade privada, assim como a religião, foi abolida apenas na esfera do Estado e politicamente, mas ainda existe na realidade. Ou seja, para o sociólogo alemão a liberdade política não coincide com a liberdade real do homem.

Ademais, por meio do exemplo da propriedade privada, Marx apresenta outra determinação fundamental da natureza da emancipação política: O Estado, nem mesmo busca abolir alguns de seus elementos, dentre eles, a religião e a propriedade privada, pelo contrário, ele legitima a sua existência, em outros termos, se constitui enquanto Estado assentado nos elementos particulares. Nessa passagem que Marx amplifica as conclusões sobre o assunto:

O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação e profissão, ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções não políticas; ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é igual parceiro da soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o Estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão atuem à sua maneira, a saber: como propriedade privada, como educação e profissão, e manifestem a sua natureza particular”. Portanto, “Longe de abolir estas diferenças efetivas, ele só existe na medida em que as pressupõe; apreende-se como Estado político e revela a sua universalidade apenas em oposição a tais elementos. (...) Não há dúvida! Unicamente assim, por cima dos elementos particulares, é que o Estado se constitui como universalidade”⁴⁷².

Assim, para o autor, o Estado se manifesta como esfera da universalidade em objeção aos elementos reais da vida, dado que os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil, fora da esfera política”⁴⁷³.

⁴⁷¹ Idem.

⁴⁷² Idem

⁴⁷³ Idem, *Ibid.* p. 45

Portanto, o cidadão tem uma vida duplicada: “Vive na comunidade política [isto é, no Estado], em cujo seio é considerado um ser comunitário, o homem é o membro imaginário de uma soberania imaginária, despojado de sua vida real individual, e dotado de universalidade irreal⁴⁷⁴; e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado⁴⁷⁵, oposto aos outros homens, egoísta. O que demonstra o caráter abstrato da cidadania e do próprio Estado político. Marx exemplifica a partir da figura do judeu:

É verdade que o bourgeois [isto é, o membro da sociedade civil], tal como o judeu, participa na vida política só de modo sofisticado, assim como o citoyen [isto é, o membro do Estado político] é judeu ou bourgeois só sofisticadamente. Mas a sofisticação não é pessoal. É a sofisticação do próprio Estado político. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornaleiro [assalariado] e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão. A contradição em que o homem religioso se encontra com o homem político é igual à contradição em que o bourgeois se vê com o citoyen e o membro da sociedade civil com a sua política pele de leão⁴⁷⁶.

Eis que, partindo da questão judaica, Marx nos leva até a contradição entre o Estado político e a sociedade civil, a qual é revelada como expressão da contradição entre a vida individual ou privada ou comunitária do cidadão.

Diante de tais proposições Marx tira uma série de consequências relativas ao estatuto da liberdade, da igualdade, da propriedade e da segurança. Em relação à liberdade, o autor faz uso do artigo 2º e 6º da Constituição de 1793⁴⁷⁷:

Art 2º. Estes direitos são: a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade; “Art. 6º.: A liberdade é o poder próprio do homem de fazer tudo aquilo que não conflite com os direitos do outro. E também cita a Declaração de Direitos de 1791: “A liberdade consiste em poder fazer tudo aquilo que não prejudique a ninguém.

Fundamenta-se que a liberdade, dentro desse contexto, é o direito de fazer e empreender tudo aquilo que não prejudique aos outros. Para o autor, a liberdade disposta nesse contexto é uma “mônada isolada dobrada sobre si

⁴⁷⁴ Idem, Ibid. p.46.

⁴⁷⁵ Idem.

⁴⁷⁶ Idem.

⁴⁷⁷ Idem, Ibid, p.33-34

mesma”⁴⁷⁸. E complementa que o direito do homem à liberdade não se baseia na união deles, mas na separação do homem em relação ao semelhante. E a aplicação prática ao “direito humano” à liberdade é a propriedade privada e por isso define esse conceito por meio do artigo 16 da Constituição de 1793: “O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão de desfrutar e dispor de sua propriedade, sua renda de seu trabalho e sua indústria”⁴⁷⁹. Em outras palavras, o direito humano à propriedade privada é o direito de desfrutar de seu patrimônio sem atender aos demais homens, ou seja, é um direito do interesse pessoal fundamental a sociedade burguesa. A Sociedade “[...] faz com que todo homem encontre em outros homens não a realização de sua liberdade, mas pelo contrário a limitação dessa”⁴⁸⁰.

Em relação ao conceito de igualdade sob a perspectiva dos direitos humanos, Marx utiliza o art. 3 da Constituição de 1785: “A igualdade consiste na aplicação da mesma lei para todos, quando protege ou quando castiga!”⁴⁸¹. E afirma que a igualdade nesse contexto deve ser considerada sob um sentido não político, por isso, a igualdade sob a perspectiva da liberdade acima descrita: “que todo homem se considera igual, como uma mônada presa a si mesma”.

Quanto à segurança, o autor considera tal conceito social como sendo o supremo da sociedade burguesa, pois se refere à garantia de conservação de seus membros, de seus direitos e de sua propriedade. A segurança não constitui um aspecto que leva os membros a sobreporem o seu egoísmo, mas o preserva. Marx vê no art. 8º da Constituição de 1785 a expressão máxima desta definição: “A segurança consiste na proteção conferida pela sociedade a cada um de seus membros para conservação de sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades”⁴⁸².

Nesse sentido, para o filósofo alemão, os chamados “direitos humanos” nunca ultrapassaram o egoísmo do homem membro da sociedade burguesa, e esse indivíduo caracterizado como um ser voltado para si mesmo, ao seu interesse particular, é totalmente dissociado da comunidade. Ademais, longe de

⁴⁷⁸ Idem.

⁴⁷⁹ Tradução: Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus du fruit de son travail et de son industrie”

⁴⁸⁰ MARX, K. 1991. A questão judaica. 2ª ed., São Paulo, Moraes, p. 34.

⁴⁸¹ Idem, p.43.

⁴⁸² Idem, Ibid, p.35

compreender “o homem como um ser genérico, estes direitos, pelo contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos, uma limitação de sua independência primitiva”⁴⁸³. Ele afirma que uma única ligação que mantém em coesão essa “sociedade” é a necessidade natural de conservação de suas propriedades e individualidades egoístas.

Marx ainda vê estranheza num povo que, ao adquirir consciência política, legitima solenemente a existência do “homem egoísta, dissociado de seus semelhantes e da comunidade”⁴⁸⁴. Ressalta também que os “emancipadores políticos” rebaixaram a cidadania e reduziram a comunidade política a um meio para a conservação dos chamados direitos humanos, degradando a esfera comunitária em que atua o homem em detrimento da esfera do homem parcial, o burguês. Para ele, a prática revolucionária esteve em contradição flagrante com a teoria e propõe para tal celeuma, uma nova interpretação.

Para o autor, a autonomia política é a dissolução da velha sociedade em que repousa o Estado alienador e a dissolução do poder senhorial, que se caracterizava pelo feudalismo. Dessa maneira, a antiga organização, por não integrar a possessão territorial e o novo modelo de trabalho como elementos sociopolíticos, conduziu sua separação do conjunto do Estado. E a revolução política, ao derrubar este poder que fez ascender os assuntos de Estado a assuntos do povo, destruiu necessariamente todos os estamentos, corporações, grêmios e privilégios que separavam o povo de sua comunidade. Nas palavras de Marx:

A revolução política suprimiu, com ele, o caráter político da sociedade civil. Rompeu a sociedade civil em sua parte integrante mais simples: de um lado, os indivíduos; de outros, os elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo da vida, a situação civil destes indivíduos. Libertou de suas cadeias o espírito político, que se encontrava cindido, dividido e detido nos diversos compartimentos da sociedade feudais; unindo os frutos dispersos do espírito político e despojando-o de sua perplexidade diante da vida civil, a revolução política fez com que viesse a se constituir como esfera da comunidade, da incumbência geral do povo na independência ideal em relação aqueles elementos especiais da vida civil⁴⁸⁵.

⁴⁸³ Idem, Ibid, p.36

⁴⁸⁴ Idem.

⁴⁸⁵ Idem, Ibid, p.39.

Em outros termos, a revolução, para o autor, irrompeu algumas expressões de separação entre o povo e a comunidade. Todavia esse “idealismo do Estado” era a ratificação do materialismo da sociedade civil, que ao ter sido “sacudida” pelo jugo político da revolução libertou o espírito egoísta da sociedade civil que estava aprisionado.

Ademais, para o filósofo alemão, a sociedade feudal era dividida, e tinha no homem o seu fundamento. Mas, a partir da revolução, o membro da sociedade burguesa passa ser seu fundamento e premissa do “Estado político” e por isso é reconhecido pelos direitos humanos. Por conseguinte, essa conquista de “liberdade” é apenas a condecoração “dos elementos espirituais e materiais que formam seu conteúdo de vida”⁴⁸⁶. Portanto, para Marx, a mudança de regime não colaborou para o processo de libertação do homem da religião, mas deu a ele a “liberdade religiosa”. Esse homem também não se emancipou da propriedade, mas obteve a liberdade de gerir, comprar e de vendê-la. Por fim, esse membro da comunidade não se desprende do egoísmo da indústria, mas obteve a liberdade industrial. E tal circunstância levou o pensador à seguinte reflexão:

A constituição do Estado Político e a dissolução da sociedade burguesa nos indivíduos independentes- cuja relação se baseia no direito, ao passo que a relação entre os homens dos estamentos e grêmios se fundava no privilégio- se processa num só e mesmo ato.⁴⁸⁷

Enquanto constituição, o Estado Político baseia-se no direito. Mas no que se refere às relações humanas, o fundamento é outro: o privilégio burguês. Assim, esse homem burguês⁴⁸⁸, por ser membro da sociedade civil, é considerado pelo autor como “o homem não político”, por isso, neste contexto, um “homem natural”, e justifica:

Os *droits de l’homme* aparecem como *droits naturels*, pois a atividade consciente de si mesma se concentra no ato político. O homem egoísta é o resultado passivo, simplesmente encontrado da sociedade dissolvida objeto de certeza imediata e portanto, objeto natural.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Idem, Ibid, p.40.

⁴⁸⁷ Idem.

⁴⁸⁸ Rousseau, na Obra O Emílio, distingue o homem burguês do cidadão.

⁴⁸⁹ Idem.

Em outros termos, para o autor, a revolução política dissemina um mundo de necessidades egoístas, do trabalho, dos interesses particulares, do direito privado, em outros termos, uma “pseudodemocracia”. Nessa conjuntura, o homem membro da sociedade burguesa é apontado por Marx como “verdadeiro homem” em sua existência sensível, individual e imediata. Ao passo que o homem político é abstrato, artificial, alegórico e moral.

Para Marx⁴⁹⁰: “O homem real só é reconhecido sob forma de indivíduo egoísta; e o homem verdadeiro, somente sob a forma do cidadão abstrato”. E faz uso, para legitimar sua assertiva, de Rousseau, no *Contrato Social*, Livro II. Declara ainda que o filósofo descreveu corretamente a abstração do homem político e cita o seguinte trecho:

Aquele que se propõe a tarefa de instituir um povo deve sentir-se capaz de transformar, por assim dizer, a natureza humana, de transformar cada indivíduo, que é por si mesmo um todo perfeito, solitário, em parte de um todo maior, do qual o indivíduo receba até certo ponto sua vida seu ser, e substituir a existência física e independente por uma existência parcial e moral. Deve despojar o homem de suas próprias forças, a fim de lhe entregar a outras que lhe são estranhas e das que só possa fazer uso com a ajuda de outros homens⁴⁹¹.

Dessa forma, observa-se algo interessante, pois, ao citar Rousseau, Marx subverte a sua teoria ao relacionar a liberdade do estado civil do *Contrato Social* à redução do homem, na emancipação política; para o autor: “a emancipação política é a redução do homem, de um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente e, de outro, a cidadão do estado, a pessoa moral”⁴⁹².

Todavia, a liberdade civil na teoria rousseuniana, tem sua gênese na concepção de estado de natureza estabelecido no *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Nesta obra o autor faz análise crítica da sociedade e o exame da vida civilizada principalmente dos grandes centros do século XVIII, sobretudo, em Paris, que trazia, a marca de um

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir n’état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer partir d’un grand tout dont cet individu reçoit em quelque sorte as vir et son être, de substituer une existence partielle et morale à l’existence phyque et indépendant. Il faut qu’il ôte à homme ses forces propres por lui em donner que lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans les secours d’autrui (*Contrat Social*, Livro II, Londres, 182, p. 67)” (MARX, 2007, p. 40).

⁴⁹²MARX, K. 1991. A questão judaica. 2ª ed., São Paulo, Moraes, p. 50.

refinamento de crueldade para com a natureza humana: os direitos básicos daquela população estavam sendo aviltados, a liberdade dos cidadãos havia sido usurpada; a religião, elemento presente na alma do povo, estava a serviço de uma classe. Tais contrastes sociais comoveram Jean Jacques Rousseau e serviram de inspiração para responder à questão levantada pela Academia de Dijon, qual seja, a origem da desigualdade entre os homens.

Como resposta a todas estas questões e a todos os desafios vividos no seu contexto sócio-político, Rousseau recorre, no segundo *Discurso*, a uma concepção hipotética do estado de natureza. Concepção esta que, como descreve a teoria rousseauiana, é um estado totalmente diferente daquele vivido na sociedade Moderna. Por ser o oposto daquilo que se considerava “Estado”, foi visto como primitivo, até mesmo Rousseau, assim se expressou: “*é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem teria mais necessidade de outro homem do que um macaco, ou um lobo do seu semelhante.*”⁴⁹³

Dessa maneira, o sentido e significado do estado de natureza, proposto pelo genebrino, tornou-se um paradigma dado aos filósofos que o antecederam, pois ele responde, não com uma justificativa histórica mas, por meio do estado de natureza hipotético, a necessidade de repensar em uma sociedade verdadeiramente livre e justa.

Sobre sua metodologia o filósofo reafirma:

Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes aquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo.⁴⁹⁴

Ao querer mostrar a origem da sociedade e das coisas percebe-se não somente a importância que o autor quis dar às verdades históricas, mas a tentativa de impulsionar novas conclusões derivadas do hipotético estado de

⁴⁹³ROUSSEAU, J.J (1997a). Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens. Coleção os Pensadores, Nova Cultural, p.61.

⁴⁹⁴ROUSSEAU, J.J (1997a). Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens. Coleção os Pensadores, Nova Cultural.p.52-53.

natureza. *Starobinski* lança mão de algo inusitado, dentre os estudiosos, sobre o escrito rousseauiano:

É preciso, contudo, colocá-lo por hipótese, pois só se pode medir as distâncias em história com a condição de ter previamente determinado um grau zero. Além disso, como sabemos, para a fantasia de Rousseau “nada existe de belo senão o que não é” e a quimera adquire uma existência imperiosa pelo fato mesmo de sua impossibilidade. É preciso notar bem que o estado de natureza não é um imperativo moral; não é uma norma prática, à qual seríamos convidados a nos adequar, é um postulado teórico, mas que recebe uma evidência quase concreta, pela virtude de uma linguagem que sabe dar ao imaginário todas as características da presença.⁴⁹⁵

No estado de natureza o homem é dotado de liberdade e a própria natureza lhe conduz a isto. Nele não há direta interferência divina, mas ação do homem. Este vive nos primeiros tempos, no estado feliz da natureza, o verdadeiro estado natural que lhe possibilita tudo, nele não há nem mesmo a possibilidade de desejar pensar, não precisa disso, ele é um semianimal que convive com outros animais. Sendo assim, o estado de natureza caracteriza-se pela igualdade e liberdade naturais, e fundamenta-se, mesmo como hipotético, num estado opositor àquele construído pelo homem quando passa a viver na sociedade.

Uma das características básicas deste estado é que o ambiente natural extremamente abundante e acolhedor, a ponto de parecer ter sido criado na medida exata para servir ao homem, particularmente em termos de recursos alimentares, tem na preservação uma das poucas preocupações, senão a única, do homem no estado de natureza. “Suas módicas necessidades”, diz Rousseau, *“encontram-se tão facilmente ao alcance da mão e ele está tão longe do grau de conhecimentos necessários para desejar adquirir outros maiores, que não pode ter nem previdência, nem curiosidade. O espetáculo da natureza, à força de se lhe tornar familiar, torna se- lhe indiferente”*⁴⁹⁶

A relação homem-natureza é, portanto, permeada por um ingrediente idílico marcado por uma complementaridade absoluta entre aqueles elementos. O equilíbrio dessa relação só vai se romper quando ela começa a

⁴⁹⁵STAROBINSKI, J (1991). *Jean Jacques Rousseau: A transparência e o Obstáculo*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, p.300

⁴⁹⁶ROUSSEAU, J.J (1997a). *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Coleção os Pensadores, Nova Cultural. .p.58

inserir-se num contexto dominado pela sociedade e pela civilização com as consequências necessariamente negativas que elas trazem⁴⁹⁷.

Neste ponto Rousseau inverte a hipótese de Hobbes, segundo a qual o estado de natureza é um período marcado por um conflito potencialmente generalizado, que favorece a lei do mais forte, enquanto a sociedade civil necessariamente cria condições que possibilitam uma vivência mais segura e mais justa para todos os indivíduos. Em suma, para Rousseau, o estado de natureza é um cenário extremamente propício à sobrevivência humana, habitado por homens primitivos, mas, essencialmente bons, que acabam impelidos para uma vida em coletividade que os desvirtua pelas próprias consequências negativas que brotam irremediavelmente da convivência social.

Outro ponto que merece destaque sobre o estado de natureza na concepção de Rousseau é a ausência de grupamentos humanos, ou seja, da vida em comunidade, já que esse período é marcado pelo isolamento quase completo dos indivíduos, interrompido apenas para efeitos de reprodução⁴⁹⁸. Basicamente reagindo aos impulsos que a natureza inscrevia neles, os selvagens tinham até menos necessidade de viver em bandos do que os chamados “animais sociais”, isto é, aqueles que formam grupos de convivência. Para Rousseau, os homens no estado de natureza não tinham,

a menor necessidade um do outro; (...) não tendo nem casa, nem cabanas, nem propriedade de nenhuma espécie, cada qual se abrigava a esmo e em geral por uma única noite; os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente conforme o caso, a ocasião e o desejo (...). Logo que tinham forças para procurar seu alimento, [os filhos] não tardavam em deixar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrar-se senão o de não se perder de vista, logo chegavam ao ponto de nem sequer se reconhecerem uns aos outros.⁴⁹⁹

Para Rousseau, o homem naquele período era de tal maneira autossuficiente que prescindia da convivência com seus semelhantes. Desse

⁴⁹⁷ LEOPOLDI. J.S. Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. Site:http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n4_Leopoldi.pdf. Acesso: 30.06.2013.

⁴⁹⁸“Como a fome e outros apetites faziam [o homem] experimentar sucessivamente diversas maneiras de existir, houve uma que o convidou a perpetuar sua espécie; e essa inclinação cega, desprovida de qualquer sentimento do coração, não produzia mais que um ato puramente animal. Satisfeita a necessidade, os dois sexos já não se reconheciam e o próprio filho, assim que conseguia viver sem a mãe, nada mais representava para ela” (DD, pp. 181-182).

⁴⁹⁹ ROUSSEAU. J-J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens [1755]; Discurso sobre as ciências e as artes [1750]. São Paulo: Martins Fontes, 1993. 160, 161, 162.

ponto de vista, o selvagem levava uma vida não muito diferente da maioria dos animais propriamente ditos. Esse isolamento propiciado pelo estado de natureza favoreceu o exercício das qualidades positivas que Rousseau tanto associou ao homem natural, particularmente o amor de si mesmo e a piedade que serão abordados nos itens posteriores. Todavia apesar da exacerbação daquelas qualidades terem marcado de maneira tão característica a obra de Rousseau, na realidade elas surgem mais como uma possibilidade do que como realidade já que só fazem sentido, só podem ser exercitadas, numa situação relacional, isto é, num contexto de interrelações sociais efetivas e não de indivíduos vivendo em isolamento. Este aspecto, aliás, é reconhecido pelo próprio Rousseau ao observar que,

os homens nesse estado [de natureza], não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes (...). Não vamos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter a menor idéia da bondade, o homem seja naturalmente mau; (...) de sorte que se poderia dizer que os selvagens não são maus justamente por não saberem o que é serem bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas sim a calma das paixões e a ignorância dos vícios que os impedem de proceder mal.⁵⁰⁰

Pode-se observar, portanto, que Rousseau faz a crítica aos filósofos que se haviam referido a um suposto estado de natureza marcado por características negativas do ser humano, ou seja, àqueles *que “transportaram para o estado de natureza ideias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”*⁵⁰¹

Para o autor, então, o estado de natureza corresponde a um período em que o ser humano vivia com maior tranquilidade e vivenciava de maneira mais profunda e autêntica suas qualidades naturais. Como se lê no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*,

Esses tempos de barbárie foram a Idade de Ouro, não porque os homens estivessem unidos, mas porque estavam separados. Cada um, dizem, julgava-se o senhor de tudo. Pode ser que sim, mas ninguém conhecia e desejava senão o que estava sob a

⁵⁰⁰DD, pp. 168,169.

⁵⁰¹DD, p. 144.

sua mão; suas necessidades, em lugar de aproximá-lo de seus semelhantes, distanciavam-no.⁵⁰²

Mas, se o estado de natureza constituiu estado “idílico” por que o homem não prosseguiu vivendo segundo os padrões que se estabeleceram naquele estado? Uma das razões é que ainda nesse estado de “bem-estar natural”, o homem começou a perfazer modificações em sua relação com a natureza no sentido de melhorar as condições de sobrevivência. Como o próprio Rousseau enfatiza, “*O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, seu primeiro cuidado, o de sua conservação. As produções da terra lhe forneciam todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizá-los*”⁵⁰³ Assim, gradativamente o homem foi, por seu instinto, engenho e inteligência, aproveitando-se cada vez melhor daquilo que lhe oferecia a natureza de modo a estabelecer padrões mais elevados de proteção e bem-estar. Fabricando armas e utensílios, modificando o ambiente natural à sua volta, permanecendo mais tempo nos locais que melhor atendiam às suas necessidades e começando a construir rústicas habitações, por conseguinte, foi abrindo o caminho para um novo período de existência.

Com o aumento da população humana, o crescente sedentarismo, a convivência continuada entre o homem e a mulher, a formação de famílias – que passaram a constituir uma espécie de pequena sociedade, a consequente divisão de trabalho que estabeleceu uma diferença crucial na maneira de viver dos dois sexos, com todas essas novas circunstâncias o processo de mudança foi claramente delineando um novo estágio na evolução da humanidade. De acordo com Rousseau,

Nesse novo estado, tendo uma vida simples e solitária, necessidades muito limitadas e os instrumentos que haviam inventado para satisfazê-las, os homens, desfrutando um grande lazer, empregaram-no para obter vários tipos de comodidades desconhecidas de seus pais; e foi esse o primeiro jugo que impensadamente se impuseram e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois, além de continuarem assim a enfraquecer o corpo e o espírito, ao se habituarem com essas comodidades, estas perderam quase todo o atrativo e ao mesmo tempo degeneraram em verdadeiras necessidades. Assim, a privação delas tornou-se mais cruel do que doce era a

⁵⁰²Rousseau, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 176. 2a. ed.. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1978.

⁵⁰³DD, p. 181.

sua posse, e sentiam-se infelizes por perdê-las, sem serem felizes por possuí-las.⁵⁰⁴

Com todas as modificações apontadas e estabelecidas, ainda com as condições para a vivência em coletividade o homem passa a desfrutar as vantagens que decorrem da soma de esforços em torno de objetivos e interesses comuns. Compromissos, alianças, amizades concorrem para multiplicar a capacidade humana de melhorar as condições de subsistência e aumentar cada vez mais o bem-estar dos indivíduos. Mas essa conquista traz embutida a semente do infortúnio humano que brota necessariamente da vida em sociedade. Destarte, num movimento aparentemente paradoxal, o homem primitivo vai mergulhando cada vez mais profundamente nas águas da sociedade, contaminadas pelos germes das paixões desenfreadas que sufocam suas qualidades naturais e irremediavelmente o empobrecem e infelicitam.

O fim do período relativo ao estado de natureza, etapa que para Rousseau foi uma verdadeira Idade de Ouro da história da humanidade, é sintetizado pela seguinte passagem do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, cuja extensão é largamente compensada pela clareza e contundência do conteúdo:

À medida que as idéias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração se exercitam, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Acostumam-se a reunir-se defronte das cabanas ou à volta de uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a diversão, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado a vaidade e o desprezo, do outro a vergonha e o desejo; e a fermentação causada por esses novos germes produziu por fim compostos funestos à felicidade e à inocência. (...) A partir do instante em que um homem necessitou do auxílio do outro, desde que percebeu que era útil a um só ter provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos risonhos que cumpria regar com o

⁵⁰⁴Idem, p. 186.

suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria geminarem e medrarem com as searas.⁵⁰⁵

A partir de então, o homem perdeu o estado de natureza, por ter degenerado a si mesmo ao desviar-se das qualidades essenciais que naturalmente afluíam naquele estado. Para Rousseau, a vida em sociedade implica mudanças que pervertem o comportamento humano para adequá-lo ao novo contexto marcado pela desigualdade, consequência da propriedade privada, pelo egocentrismo, pelas paixões que tendem a se exacerbar, pela competição que frequentemente é a semente da violência, enfim, por um virtual estado de guerra generalizada.

E o que vem "*por fim*" nessa guerra, é o pacto social que estabelece leis que obrigam os cidadãos a respeitarem-se. Isto significa que a partir do contrato social, cuja cláusula básica é a alienação total de cada membro à coletividade, sendo então a igualdade um fundamento irrevogável do contrato, todos se submetem à coletividade. É dessa forma portanto, que se estrutura a liberdade civil.

Portanto, ao estabelecerem entre si um pacto, concordam os homens que devam se relacionar não apenas a partir dos seus interesses individuais, que colocam sempre em primeiro lugar seus interesses particulares acima de qualquer interesse comum, mas como cidadãos. Em outros termos, em primeiro lugar, é tarefa do contrato social transformar o indivíduo em cidadão. Em segundo lugar, que o indivíduo continua atuando, mesmo na vida social, ou seja, o homem continua tendo interesses particulares. Todavia, as ações que realiza para a satisfação desses seus desejos devem ser conformes às leis que, como cidadão, ele estabeleceu para si e às quais, por isso mesmo, obedece. Ademais, ainda, que o todo esteja protegido das investidas do indivíduo, é tarefa primordial do contrato evitar que os homens se relacionem com o todo a partir da lógica do indivíduo.

Desse modo, o homem renuncia à sua liberdade natural, mas não para se subordinar a uma lei vazia, que não passaria então de mero decreto de uma vontade particular. O estado de direito estabelecido por Rousseau vem

⁵⁰⁵Idem, pp. 187-188, 190.

transformar a liberdade natural do homem em liberdade civil, inserido o poder de estabelecer a si mesmo as leis a que deve obedecer, que nada mais é senão autonomia, em seu sentido etimológico de legislar-se a si mesmo. Eis o que descreve Rousseau acerca da liberdade natural e civil:

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo. Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade ⁵⁰⁶

Assim, para Rousseau, no *Contrato Social*, o pacto efetuado por meio de uma convenção entre os membros possibilita o exercício da liberdade civil e ainda permite o exercício da moralidade, que se evidencia como a principal atividade destes novos homens em sociedade.

Retomando Marx, o historiador da filosofia Claude Lefort, em seu artigo *Direitos do Homem e Política*⁵⁰⁷, refuta a posição daquele sobre os direitos do homem com o objetivo principal e declarado de afastar o perigo “totalitário. O autor afirma também que a descoberta e a criação dos direitos, invenção contínua do social e do político, através das divisões e dos conflitos em que consiste a democracia moderna, não pode ser concebida propriamente como uma invenção burguesa, pois ela nasceu da luta de classes, dos movimentos populares e operários. Por isso, é necessário distinguir a natureza específica de um poder, cujo exercício continua sempre na dependência da competição entre os partidos e do debate que se nutre das liberdades públicas que as mantém. Poder que permanece sendo um lugar vazio, que não poderia ser definitivamente ocupado por um homem ou um grupo particular, capaz de encarná-lo, dando-lhe uma imagem na qual a sociedade reconheceria sua própria identidade e unidade.

⁵⁰⁶ Rousseau, 1999a, p. 77-78.

⁵⁰⁷ LEFORT, Claude, *A Invenção Democrática*, Brasiliense, São Paulo, 1993.

Barny⁵⁰⁸, entendendo que a gênese não pode ser confundida com o movimento que ela comporta no campo ideológico, declara que, entre os períodos de 1789 e 1791, o Estado construído pela constituinte estava longe de chegar à sua forma democrática, portanto, ainda tendo vinculação com o Antigo Regime e a burguesia, que ao contrário da declaração de Marx a respeito da Revolução Francesa, sufoca o desenvolvimento das forças democráticas, por razões de classe. Por isso, é preciso examinar com atenção em que medida poderia ter existido um compromisso contrarrevolucionário entre a burguesia e a aristocracia, já que, ao contrário das concepções de Marx, em *A Questão Judaica*, é isso que parece ter de fato ocorrido. Mas o discurso da burguesia (de direita, esquerda e extrema esquerda) não foi uníssono e mudou a tal ponto que se encontrou na tese que a “la liberté est préservée dans son intégralité dans l'état social”⁵⁰⁹. Trata-se aqui de uma proposição burguesa por excelência, que efetiva-se se for considerada a preservação da defesa da propriedade. Ademais, assegura Barny⁵¹⁰ que, durante todo o processo revolucionário, a teoria política burguesa pode ser considerada um problema, pois é fundamentalmente individualista.

Dessa maneira, entende-se que o espaço democrático criado em 1789 não ocorreu sem contradições. Existiu um vácuo institucional e uma instabilidade política que durou até o 18 Brumário, momento em que ocorreu um dos debates mais importantes acerca do regime político. No que se refere aos momentos iniciais da Revolução parecia que a Monarquia jamais seria abalada.

Furet, na obra *Pensando a Revolução Francesa*⁵¹¹, afirma que é preciso resistir à tentação de reconstituir todo o século XVIII ou a segunda metade dos anos 1789 e 1793. Para o autor, apesar dos materiais de futura consciência revolucionária, dentre eles os *Cahiers* já existirem na França, nos anos 1770 ou 1780, a Monarquia, durante o século mencionado, não é completamente absoluta, e invoca o testemunho da Revolução pelo exercício de sua autoridade. Dessa forma, esse poder, que está fraco em sua essência, choca-se contra a

⁵⁰⁸ BARNY, R. Le droit naturel a l'épreuve de l'histoire: Jean Jacques Rousseau dans la Revolution (debats politiques et sociaux) : suivie de Montesquieu dans, l'Universite de Besancon) (French Edition), Les Belles letters, 1995, p 30.

⁵⁰⁹ Idem.

⁵¹⁰ Idem, Ibid, p.159.

⁵¹¹ FURET, François. Pensando a Revolução Francesa. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

própria representação do absolutismo. Declara Furet⁵¹² que a: “Revolução Francesa não é concebível fora dessa ideia ou desse fantasma, que é um legado da antiga monarquia”. E nada mostra melhor a “[...] identidade contraditória, por conseguinte, o caráter estanque das duas representações políticas do que essa oligarquia de privilegiados que começa a falar a linguagem da “nação” e do “povo [...]”. Os *Cahiers*, num primeiro momento, são o retrato dessa tentativa de sociabilidade política, eis que, em 1789, o próprio Luís XVI clama aos franceses a redigirem seus próprios *Cahiers* e a enviá-los a seus deputados em Versalhes.

De acordo com Furet, o rei superpôs inabilmente a convocação, misturando a velha estrutura das “queixas” por assembleias unânimes, em um procedimento eleitoral de tipo moderno e democrático, ao menos no interior do Terceiro Estado, apesar da ausência de debate público de todo o contingente da Revolução das eleições de 1789 e apesar da linguagem da Revolução ainda não se encontrar nos *Cahiers*. Em outros termos, os *Cahiers* daquele ano não falam a língua da democracia, mas a dos juristas do Antigo Regime, não por serem mais moderados que os textos revolucionários que virão, mas por exprimirem algo completamente diferente da Revolução, como o testamento reformador da antiga monarquia. Este, através da voz dos juristas, e por meio de uma sociabilidade política, emitiu a sua última mensagem: à nação, o rei e a lei. Nas palavras de Furet⁵¹³:

Os Cahiers inscrevem-se maciçamente no interior da velha estrutura de poder: o rei da França consulta o povo, e todas as comunidades que o compõem, e que o constituem enquanto tal, respondem a ele. Só que essa consulta envolve uma eleição que não está de acordo com o enredo tradicional: pois em vez de ser uma simples designação, como em 1614, os delegados “naturais” das comunidades, como por exemplo os consultores municipais, ela dá lugar a uma competição política: sinal de que, para além do que é dito “unanimemente” nos Cahiers, existe um poder a ser tomado, e pessoas que lutam para toma-lo. É precisamente nesse nível, e nessa batalha, que aparece a ideologia revolucionária, cuja função é selecionar homens, já que a elaboração de queixas não o providenciou.

⁵¹² Idem, *Ibid*, p.55.

⁵¹³ Idem, *Ibid*, p.58.

Conforme descreve Lefèbvre⁵¹⁴, inicialmente, os *Cahiers* caracterizam-se por serem “monarquistas; nem sequer contestam o rei, a iniciativa e a sanção das leis, nem sobretudo a integralidade do poder executivo, especialmente a livre escolha dos ministros, o direito de paz e de guerra e a conclusão de tratados”. Tudo muda de ponto de vista a partir de maio, junho e julho de 1789. Com a ascensão do Terceiro Estado, a capitulação das duas primeiras ordens, o 14 de julho, o imenso despertar popular que o precede e que o segue, libertam os pensamentos e as palavras não somente da censura e da polícia, mas da repressão interior que cria um consentimento espontâneo: “o rei não é mais rei, a Igreja não é mais Igreja”. Discursos, moções, jornais não são mais prioritariamente destinados à atenção das pessoas instruídas, mas submetidas ao arbítrio do povo. Os *Cahiers* demonstram, a partir de então, a vontade clara que o Terceiro Estado (juntamente com a burguesia) tinha em estabelecer um compromisso com a ordem estabelecida. Mesmo após o dia 14 de julho do corrente ano⁵¹⁵, aqueles que viriam a ser os mais radicais defensores da Revolução – o periódico *Pères Duchesne*⁵¹⁶ e o jornal *L’ami du peuple*⁵¹⁷ – achavam que a Monarquia não deveria ser extinta. Essa opção foi firmada claramente, num dos momentos mais emblemáticos da revolução: o juramento “*du jeu de paume*”. Nele, alguns componentes da Assembleia, organizados pelos membros do Terceiro Estado, no dia 20 de junho de 1789, ao encontrarem

⁵¹⁴ LEFEBVRE, Georges. 1789, o surgimento da Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

⁵¹⁵ Data da Tomada da Bastilha.

⁵¹⁶ ÀS VÉSPERAS DE 1789, A LIBERDADE DE IMPRENSA, NO SENTIDO JURÍDICO DA EXPRESSÃO, NÃO EXISTIA EM NENHUMA PARTE NA EUROPA. COM O DESENCADear DO PROCESSO REVOLUCIONÁRIO, A SITUAÇÃO NA FRANÇA TORNOU-SE DISTINTA. ALI OPEROU-SE UMA VERDADEIRA REVOLUÇÃO JORNALÍSTICA. A REVOLUÇÃO IMPÔS, NA PRÁTICA, A LIBERDADE DE EXPRESSÃO E, O QUE É MAIS IMPORTANTE, ABRIU ESPAÇO PARA UMA POLÍTICA DE CONTESTAÇÃO DA VELHA ORDEM. ESSA REVOLUÇÃO, A DOS PERIÓDICOS, TROUXE À TONA A FIGURA DE JACQUES-RENÉ HÉBERT, COM SEU CÉLEBRE PANFLETO PERIÓDICO O PÈRE DUCHESNE. O PERIÓDICO DE HÉBERT ERA VENDIDO A DOIS SOUS (UM VIGÉSIMO DE LIBRA) E TINHA UMA PERIODIZAÇÃO DE TRÊS NÚMEROS POR SEMANA. SEU FORMATO CONTINHA OITO PÁGINAS. SUA TIRAGEM ERA EM TORNO DE 40.000 EXEMPLARES (OLIVEIRA, J. JACQUES-RENÉ HÉBERT. O JORNALISTA DO PÈRE DUCHESNE E O PROCESSO DA REVOLUÇÃO. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.RESEARCHGATE.NET/PUBLICATION/270549504_JACQUES-RENE_HEBERT_O_JORNALISTA_DO_PERE_DUCHESNE_E_O_PROCESSO_DA_REVOLUCAO](https://www.researchgate.net/publication/270549504_JACQUES-RENE_HEBERT_O_JORNALISTA_DO_PERE_DUCHESNE_E_O_PROCESSO_DA_REVOLUCAO). ACESSO EM: 31 MAI. 2019.

⁵¹⁷ EM 1789, JEAN PAUL MARAT (1743-1793), MÉDICO, CIENTISTA, JORNALISTA E POLÍTICO FRANCÊS, LÍDER DO GRUPO RADICAL MONTAGNARD FUNDOU O JORNAL L’AMI DU PEUPLE, ONDE DEFENDIA REFORMAS BÁSICAS PARA AS CAMADAS MAIS POPULARES DA SOCIEDADE. FOI CONDENADO DIVERSAS VEZES, POIS ERA CONSIDERADO PORTA-VOZ DO PARTIDO JACOBINO, ALA MAIS RADICAL DA REVOLUÇÃO. REFUGIOU-SE NA INGLATERRA NOS ANOS DE 1790 À 1791, RETORNANDO POSTERIORMENTE À PARIS. APÓS A PROCLAMAÇÃO DA REPÚBLICA E INSTITUIÇÃO DA COMUNA DE PARIS, FOI ELEITO UM DE SEUS DIRIGENTES. SEUS ADVERSÁRIOS POLÍTICOS O ACUSAVAM DE QUERER ESTABELECEr UMA DITADURA COM ROBESPIERRE E DANTON. NO ANO SEGUINTE, FOI ASSASSINADO A PUNHALADAS EM SUA BANHEIRA POR CHARLOTTE CORDAY, MILITANTE GIRONDINA. NOTA: MARAT. LES PAMPHLETS DE MARAT. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://BIBDIG.BIBLIOTECA.UNESP.BR/HANDLE/10/6578](https://bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/6578). ACESSO EM: 31 MAI. 2019.

fechada por ordem do rei a sala onde se reuniriam, transferiram a reunião para um salão de jogos, no palácio de Versalhes, onde decidiram permanecer reunidos até formarem uma Constituição Francesa e se autoproclamaram Assembleia Nacional, da seguinte forma: “A Assembleia Nacional, considerando-se a chamada a elaborar a Constituição do Reino, a operar a regeneração da ordem pública e a manter os verdadeiros princípios da Monarquia [...]”⁵¹⁸.

Assim, a partir da argumentação sobre a emancipação política, na obra *A Questão Judaica* Marx definiu os chamados “direitos humanos” como a expressão do egoísmo do homem membro da sociedade burguesa, e esse indivíduo, caracterizado como um ser voltado para si mesmo, ao seu interesse particular, e totalmente dissociado da comunidade, faz uso do *Contrato Social* para fundamentar seus argumentos. Todavia, Marx associa a liberdade civil do *Contrato Social* à redução do homem, na emancipação política, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente. Tal situação contraria os princípios rousseauianos os quais estabelecem que, a partir da realização do pacto, os homens devem relacionar-se não apenas como meros indivíduos, mas devem colocar o interesse comum acima dos particulares.

Já Lefort afirma que a descoberta e a criação dos direitos não podem ser concebidas propriamente como uma invenção burguesa, pois nasceram da luta de classes, dos movimentos populares e operários. Por isso, é necessário distinguir a natureza específica de um poder, cujo exercício continua sempre na dependência da competição entre os partidos e no debate que se nutre das liberdades públicas e que as mantém. Barny também compreende que gênese da revolução não pode ser confundida com o movimento que ela comporta no campo ideológico, e declara que, entre os períodos de 1789 e 1791, o Estado construído pela constituinte estava longe de chegar à sua forma democrática, e a burguesia, ao contrário do que declara Marx, sufoca o desenvolvimento das forças democráticas, por razões de classe. À vista disso, a Revolução Francesa foi constituída por manifestações populares e lutas pelo poder que se construíram no processo histórico como uma contestação ao regime vigente. Mas, isso não significa que esse novo espaço permaneceu vazio no decorrer do processo. Na luta pelo poder, a garantia dos direitos não estava fundamentada

⁵¹⁸ LEFEBVRE, Georges. 1789, o surgimento da Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p.100.

na figura do rei, mas em uma legislação, por isso a revolução, antes de tornar-se a expressão de uma classe, constitui-se como a revolução do poder, conforme declara Marcel Gauchet ⁵¹⁹ na obra *La Révolution des Pouvoir*.

Para entender como vai surgir o problema, é fundamental recomeçar a partir da situação matricial em que se dá a cristalização da política revolucionária, ou seja: a batalha das duas legitimidades. Diante da legitimidade histórica da realeza, que ninguém contesta, está uma assembleia que se apresenta como representativa da atual legitimidade da nação. Só que, nessa função, a assembleia que se autoproclama nacional e constituinte sofre um significativo desafio jurídico⁵²⁰.

Este desafio, para o autor, constitui-se em compreender a necessidade de apelar aos próprios fundamentos do direito, entendidos em seu significado e, tão universal quanto possível, para então, expressar, na legislação, a vontade da maioria. Todavia, em que pese a consideração efetuada, os argumentos de Gauchet parecem estar mais em consonância com a teoria marxista, do que com a reflexão de Lefort, pois aquele vislumbra com desconfiança a transformação dos direitos humanos numa política.

No artigo *Quando os direitos do homem tornam-se uma política*, Gauchet analisa com temor, o que poderia vir a significar uma política dos direitos humanos, pois para ele os direitos do homem não podem constituir um projeto de mudança social, porque estão ancorados em princípios individuais e, desta forma, apostar numa política dos direitos humanos é também extremar o processo de individualização de nossas sociedades, corrompendo, a vida democrática.

Gauchet observa uma concepção de direitos humanos que não pressupõem a relação entre os homens, sequer podem indicar projetos futuros de sociedade ancorados numa transformação coletiva, pois há em seu fundamento um individualismo capaz de corromper a própria democracia.

Ademais, o autor debruça-se sobre alguns pressupostos daqueles que defendem a politização dos direitos do homem, como, por exemplo, o argumento de que estes limitam o poder do Estado. Esta declaração é vista por Gauchet

⁵¹⁹ Esse intérprete foi mobilizado para ampliar a discussão nesse ponto. Pois para o autor, Rousseau não é considerado nem mesmo democrata.

⁵²⁰ 1995, p. 55.

como um paradoxo, pois os princípios individuais são formulados como elemento limitante do Estado. Em outras palavras, a lógica explica-se da seguinte maneira: quanto mais direitos individuais, maior a necessidade de uma instância em separado da sociedade, como o Estado burocrático, para regulá-los e garanti-los, ou seja:

[...] nada de cidadão livre e participante, sem um poder separado, concentrando nele o universal social. [...] O mecanismo que fundamenta, legitima e apela à expressão dos indivíduos é o mesmo, rigorosamente, desde o início, que leva ao reforço e ao destacamento da instância política.⁵²¹

Outro aspecto trazido pelo autor é que em sociedades onde se sobrepõe o valor da pessoa individual há maior abertura para o princípio da equivalência abstrata dos indivíduos. Essas sociedades só são capazes de reconhecer os indivíduos na abstração, ainda que supervalorizem o eu, o subjetivo. O acirramento da abstração não é capaz de regular, ou seja, de dar respostas concretas a nenhum problema real do homem nessa sociedade, correndo o risco da própria democracia se tornar fantasmagórica⁵²². O autor conclui provocativamente o artigo, afirmando que:

Eis o que deve nos incitar a ter mais que prudência quanto à ideia de fazer dos direitos do homem uma política: os direitos do homem não são uma política, na medida em que eles não nos deixam agir sobre o conjunto da sociedade onde eles se inserem. Eles não podem tornar-se uma política, senão sob a condição de que se saiba reconhecer, e que se ofereça os modos de superar a dinâmica alienante do individualismo, que eles veiculam como sua contrapartida natural⁵²³

Dessa forma, este capítulo teve o objetivo de analisar a perspectiva crítica de Marx, partir do texto *A questão Judaica* e observar a maneira pela qual ele faz uso da Teoria Política de Rousseau, com a finalidade sedimentar o seu olhar sobre as Declarações de Direitos da França. Algumas reflexões foram construídas a partir desse exame:

⁵²¹ GAUCHET, Marcel. A democracia contra ela mesma. Tradução: Sílvia Batista de Paula. São Paulo: Radical Livros, p.49, 2009

⁵²² Idem, *Ibid.* p.51

⁵²³ Idem, *ibid.* p.54

1 –Inferimos que Marx fez uma reinterpretação do conceito de liberdade civil de Rousseau, de forma apressada, pois deixa justificar a forma em que transpõe a teoria política do genebrino para seu texto;

2 –De acordo com Lefort, observa-se que a mudança de regime, ou a revolução do poder, não foi conforme menciona Marx, uma invenção propriamente burguesa, foi um movimento social legítimo, mas, num segundo momento, ou seja, a partir de 1791, teve na burguesia a sua base estruturante;

3- Uma das principais características dessa nova roupagem da sociedade é que ela não está sedimentada na figura de um monarca, mas na figura do Direito e talvez essa seja uma das grandes contribuições da Teoria Política de Jean-Jacques Rousseau.

4- O espaço político não permaneceu vazio no decorrer do processo; na luta pelo poder, a garantia dos direitos não estava mais fundamentada na figura do rei, mas em uma legislação essencialmente classista, defensora da propriedade privada e burguesa. Portanto, Marx, pode até não ter razão quanto à origem do movimento revolucionário, mas sua análise foi acertada no que se refere a não emancipação desse cidadão, tendo em vista que, deu para o indivíduo a liberdade religiosa”, mas, não colaborou para o seu processo de libertação da religião; deu a esse homem a liberdade de gerir, comprar e vender, mas o manteve egoísta e escravo da propriedade e do capitalismo industrial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer desta tese observamos dois “pontos de tensão” que permearam o desenvolvimento dos capítulos: História e Política, de um lado, e Filosofia, do outro. Chamamos tais palavras de “pontos de tensão”, porque a partir dos fatos averiguamos e compreendemos a História e a Política. No que se refere à Filosofia, a grande dificuldade foi encontrar um espaço no qual a Teoria Política de Rousseau, que precede o momento retratado, qual seja, a Revolução Francesa, encontrasse seu lugar. Esta foi e sempre será uma questão que traz grande inquietação. Afinal em que medida sua Teoria Política conserva sua identidade quando colocada em outro contexto político? Eis o resultado deste exercício.

Iniciamos as análises compreendendo a forma pela qual a Teoria Política rousseaniana irradia para a independência da América do Norte, e, a partir de Gourier, vimos o *Contrato Social* como uma das influências no movimento mencionado. Ainda não se sabe exatamente a medida dessa conexão, mas, de acordo com o autor, o estabelecimento dessa filiação acarretou certo temor no governo francês, dado que a obra “é claramente do governo francês”⁵²⁴. Diante disso, ao colocar em perspectiva a leitura do *Contrato Social* nas interpretações que constituíram a independência americana, Gourier contribui para ampliar nossa visão sob o arsenal ideológico que proclama a independência dos Estados Unidos da América, dessa forma, passamos a compreendê-la como uma criação não autêntica dos parlamentares, pois confere ao *Contrato Social* o estatuto de texto fundador de uma nova realidade emergente. A partir desse olhar, reavaliamos as teses que insistem em colocar a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* como um documento cuja ascendência remontaria ao texto americano. Ou seja, entendemos a partir da narrativa apresentada que a *Declaração*, apesar de frequentemente admitir e reivindicar reexame, pode ser qualificada como um documento inaugural e autêntico daquele contexto político. Deve ser ressaltado ainda que o termo *Declaração* servia igualmente para exprimir uma situação introdutória, que devia levar à mudança de condição de existência da maioria da população francesa.

⁵²⁴ GOURIER, Tatin J.J. *Le Contrat Social em question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*. Presses Universitaires de Lille, 1995, p. 83.

Em relação à autonomia política do documento, conforme menciona Fauré⁵²⁵, a Declaração de Direitos de 1789 escapa da categoria de verdade ou de mentira. Em outros termos, ela deixa de prescrever um modo de distribuição do poder, mas encontra seus próprios fins por ela mesma, a despeito de uma colocação transcendente e de seus auspícios de ser suprema. Em outras palavras, ela toma a forma de um desinteresse por tudo que lhe dá uma dimensão concreta, puxando, assim, para o campo ideal. E isso, nas palavras de Fauré, faz parte do efeito do mito dos “direitos do homem”, que, ao considerar a *Declaração de 1789* como originária e fundante, tem-na como texto elaborado diretamente “do cérebro de Deus”⁵²⁶. Rousseau adentra nesse contexto suprimindo tal necessidade, quase que como uma exigência da história de uma nova ordem que reconciliasse os costumes, a virtude, os fatos e o direito. Temos por certo que os romances de Rousseau vieram fornecer à aristocracia uma ideologia substituível às doutrinas apresentadas no começo do século XVII. Esta aspiração a uma instituição de uma nova ordem moral irá se articular com a necessidade de reforma do governo francês. Todavia, como identificar a significação política da solicitação do público francês da época? Gourier, por meio da análise da edição e difusão da obra, apresentou o seguinte diagnóstico sobre a maneira pela qual os leitores liam *O Contrato Social*, entre 1789 e 1790.

Antes de 1789, *O Contrato Social* era editado sozinho, contudo, ao curso da revolução, ou seja, a partir de 1790, a obra passou a ser publicada ao lado da obra *Considerações sobre o governo da Polônia*. Esta justaposição dos dois textos pode ter sido um índice de uma nova orientação de leitura. Em outros termos, para o autor, a partir do momento em que o *Contrato Social* foi publicado juntamente com a obra *Considerações sobre o governo da Polônia*, ela não foi totalmente apreendida como uma obra abstrata, mas orientada sobre uma perspectiva de tradução dos fatos e inseparável de uma concepção progressiva da história, consubstanciada por meio da obra *Considerações sobre a Polônia*. Todavia, apesar desta hipótese, investigamos outra possibilidade de leitura de Rousseau, baseada na não aplicação direta dos princípios do *Contrato Social*,

⁵²⁵ FAURÉ, Christine. Les déclarations des droits de l’homme de 1789. Saint Germain: Édition Payit 1988, p. 30

⁵²⁶ FAURÉ, Christine. Les déclarations des droits de l’homme de 1789. Saint Germain: Édition Payit, 1988, p. 17.

mas não no uso de uma “escrita catastrófica” como forma de tomada de consciência da condição humana de opressão. Os resultados foram dignos de registro, pois constatou-se, a partir do estudos da sua concepção de Teodicéia e das análises de Bento Prado sobre Linguagem Retórica que Rousseau não elimina a divindade natural e nem mesmo procura dessacralizar a história, mas a sua ideia de progresso, juntamente com a ideia de um *télos* inerente e redentor, faz com que a filosofia da história de Rousseau se aproxime da narrativa bíblica que evoca representações míticas, conforme declara Starobinski. Observamos também que o emprego da retórica religiosa enquanto técnica argumentativa aplicada por Rousseau pode ser uma das justificativas da influência de alguns dos seus ideais na Revolução Francesa e na construção da *Declaração de 1789*. Ainda neste contexto, a utilização da retórica religiosa enquanto técnica argumentativa aplicada por Rousseau em seus escritos é totalmente diferente da assimilação da sua teologia pelo período pré-revolucionário, ou seja, no que se refere à recepção dos conceitos do genebrino acerca da religião civil, e a partir do olhar de Fauchet, é possível afirmar que não houve recepção de sua Teoria Política.

Já adentrando à *Declaração* de forma literal, focamos em três artigos: o preâmbulo, o artigo 3º e o artigo 6º. Verificamos o seguinte:

O preâmbulo ignora a dimensão histórica do conceito “Direito Natural”, pois preceitua que tais Direitos são os princípios, de liberdade, propriedade, segurança e a resistência à opressão.” Ou seja, há um desinteresse pela dimensão concreta, puxando, assim, para o campo ideal e principiológico. Ademais, a Declaração traz os princípios do direito natural como inalienáveis, contrariando que propõe Rousseau ao associar no *Contrato Social* a inalienabilidade à soberania popular.

A partir da análise do artigo 3º da *Declaração*, analisamos uma divergência teórica na relação entre os conceitos de soberania e povo, feita pelo genebrino, e de soberania e de nação estabelecido, por Sieyès, e escrito no referido documento. Ou seja, nesse artigo, a Teoria Política do Abade sobrepôs aos conceitos do genebrino, portanto, observa-se que a diretriz, em nenhum momento, segue a lógica rousseauiana que estabelece o povo como titular do poder soberano.

Em relação ao artigo 6º, é possível constatar que, para a Assembleia Nacional, a representação política era uma forma viável de legitimar a vontade da

nação, embora a recusa de Rousseau à representação esteja intimamente ligada à formulação do conceito de soberania. Apesar da argumentação robusta de Rousseau acerca do tema, é possível examinar que as argumentações dispostas no *Contrato Social* foram retificadas pelos membros da Assembleia. Para os constituintes, tal ideia não é suportável, sendo a maioria deles conduzidos a aceitar o sistema representativo sob pena de inação. Todavia, isso significa apenas que os princípios do *Contrato* foram ignorados, mas a obra *Considerações sobre o Governo da Polónia*, e seu *Projeto de Reforma*, foi observada pelos membros da Assembleia. Nesta, Rousseau tenta adaptar os princípios contidos no *Contrato* à realidade e, para tanto, aceita como um mal menor a necessidade de representantes, dada a extensão do Estado. Ainda que esses representantes sejam meros comissários, providos de mandatos imperativos, obrigados a dar conta dos seus atos e sendo severamente controlados por seus representados. Esta é uma forma de evitar a corrupção, assim como a rotação dos cargos, uma estrita vigilância sobre a sua delegação, através das assembleias, e a dificuldade em sua reeleição.

Assim, é confirmada a hipótese de Gourier, que tem como fundamento as publicações conjuntas, entre 1789 e 1790, e a leitura contextualizada feita pelos membros da Assembleia do *Contrato Social* e das *Considerações do Governo da Polónia*. Ou seja, os deputados tinham ciência de que o *Contrato Social* se constituía como uma “escala”⁵²⁷ e, naquele contexto, materializariam a *Declaração de 1789* por meio do enfrentamento de uma realidade que reconstituiu os dilemas de uma sociedade historicamente consolidada.

Todavia, isto não significa que toda a Teoria Política do genebrino tenha sido totalmente adaptada, ao contrário, um aspecto importante foi observado: o estabelecimento do Direito por meio de lei que garante vontade popular. Ou seja, a partir de 1789, à sombra do culto à lei, começa a ganhar vida um germe que desencadeará paulatinamente o desenvolvimento de um poder regulamentar não mais sedimentado na figura arbitrária do rei. Desse modo, quando a lei foi elevada pelos revolucionários ao patamar de fonte única do direito, esse exercício, que foi apresentado naquele contexto também por Rousseau, passou a despertar crescente interesse na Assembleia Constituinte. Prova disso é que

⁵²⁷ Termo utilizado por Nascimento, na Obra: O Contrato Social - entre a escala e o programa.

a teoria da representação nacional de Sieyès, ideia norteadora da Constituição de 1791, na Constituição de 1793, mais especificamente, o artigo 3º, foi retificada e passou a admitir o *referendum*, a saber: “a soberania nacional pertence ao povo que a exerce através de seus representantes e por meio do *referendum*. Dessa maneira, a ideia de representação nacional de Sieyès é complementada pela de soberania popular de Rousseau.

Ainda conforme o que foi discutido no Capítulo 1, a *Declaração de Direitos de 1789* é resultado da Revolução Francesa, que foi fruto de um cenário no qual se instaura o político como nova instituição social. Contudo, questionamos: Será que o poder que aparece nesse novo contexto político permaneceu inócuo? concluímos a partir do debate entre Karl Marx, Claude Lefort, dentre outros, que a descoberta e a criação dos direitos não podem ser concebidas propriamente como uma invenção burguesa, pois nasceram da luta de classes, dos movimentos populares e operários. Por isso, é necessário distinguir a natureza específica de um poder, cujo exercício continua sempre na dependência da competição entre os partidos políticos e do debate que se nutre das liberdades públicas que as mantém. Barny, que também compreende que a origem da revolução não pode ser confundida com o movimento histórico-social que ela comporta no campo ideológico, declara que, entre os períodos de 1789 e 1791 o Estado construído pela constituinte estava longe de chegar à sua forma democrática, e à burguesia, ao contrário do que declara Marx, no período inicial da revolução, sufocou o desenvolvimento das forças democráticas, por razões de classe. Por isso, é preciso compreender que a Revolução Francesa foi constituída num primeiro momento por manifestações populares, e após, a lutas pelo poder, agora engendradas por essa mesma burguesia, passaram a contestar ao regime vigente a partir de uma nova perspectiva, o Direito. Todavia, esse Direito, nunca esteve isento de problemas, uma vez que, conforme preleciona o próprio Rousseau, com o advento da vida em sociedade, a partir do desenvolvimento das potencialidades humanas, deflagrado pela perfectibilidade, a partir da faculdade de autoaperfeiçoamento, surge o pacto social, que por um lado, pode até ser considerado como uma manifestação do amadurecimento, pois institui a “justiça” e o “direito”, através de uma proposta de uma igualdade jurídica. Mas que, por outro lado, se examinado à luz das práticas sociais, trata-se de uma invenção parcial, isto é, uma elaboração resultante dos interesses de

uma parte da comunidade já detentora da propriedade privada. Rousseau assevera que “Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos”. Pensando que o acordo é vantajoso, os pobres, acabam por concordar com a sua condição servil assegurando assim com bases legais a desigualdade de posses, agora tornada propriedade. Ora, não há aqui qualquer consideração sobre os fins da ação humana no contrato social, ou seja, não há qualquer questionamento se a inauguração do direito mediante o pacto social onera ou não a humanidade em sua dignidade. Está faltando um fecho

REFERÊNCIAS

ALMEIDA JR., José Benedito de. **A filosofia contra a intolerância: política e religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau**. 2008. 242 f. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

_____. **Como ler Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Paulus, 2013.

AUDI, R. **Dicionário de filosofia**. Trad. João Paixão Netto; Edwino Aloysius Royer et al. São Paulo: Paulus, 2006.

ALTHUSSER, Louis et al. **Polémica sobre marxismo y humanismo**. 5. ed. México: Siglo Veintiuno, 1974.

Annales des Sciences Politiques, École libre des Sciences Politiques, Ano XVIII, p.415-443, 15 julho 1902.

AYMAR, Carlos. **Karl Marx, crítico de los derechos humanos**. Madrid: Tecnos, 1987.

BACHOFEN, B. **La condition de la liberté**. Rousseau, critique des raisons politiques. Paris: Payot, 2002.

BACZKO, B. **Rousseau-solitude et communauté**. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: La Haye, 1974.

BAUCLAIR, P. L. **Anti-Contrat Social**. Paris: La Haye, 1764.

BERLIN, I. **Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade**. Lisboa: Gradiva, 2005.

BARNY, R. **L'éclatement révolutionnaire du rousseuisme**. Annales littéraires de l'Université de Besançon, Ouvrage Publié avec le Concours de la Région de la Franche- Comté Les Belles lettres, 1988.

_____. **Le Droit Naturel Épreuve de l'Histoire: Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution** (débat politique et sociaux) : suivi de Montesquieu dans la Révolution, Paris, Les Belles Lettres, 1995, 352 p. (Série Annales littéraires de l'Université de Besançon, vol. 593 ; Série Bicentenaire de la Révolution française vol. 2 ; Série Littérature et Histoire des pays de langues européennes vol. 40), 1995.

_____. **Rousseau dans la révolution**. Le personnage de Jean-Jacques Rousseau e Les debut du culte revolutionnaire. 1974. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1974_num_6_1_2766. Acesso em: 01 abr. 2019.

_____. **Le comte d'Antraigues, un disciple aristocrate de Rousseau**. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

_____. **Les contradictions de l'ideologie revolutionnaire des droits de l'homme, 1789-1796:** Droit naturel et histoire. Annales litteraires de l'Universite de Besancon. French Edition, Les Belles letters, diffusion Paris, 1993.

_____. **Prelude ideologique a la Revolution francaise:** Le rousseauisme avant 1789. Annales litteraires de l'Universite de Besancon. Les Belles letters, 1985.

_____. **Rousseau dans la Revolution:** Le Personnage de Jean-Jacques et les Debuts du Culte Revolutionnaire. Oxford: Voltaire Foundation, 1986.

_____. **Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution.** Dix-Huitième Siècle, 1974, p. 59-98. n°6, 1974. Lumières et Révolution, Lyon, Ebook: https://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1974_num_6_1_2766 Acesso: 20.04.2019

BARROSO, A. R. **A teoria da soberania de Jean Bodin.** São Paulo: Unimarco, 2001.

BERNARDI, B.; SILVESTRINI, G. **Edition du 'Principes du droit de la guerre' de Jean-Jacques Rousseau.** Annales Jean-Jacques Rousseau, Geneve, Société Rousseau, t. 46, 2005.

BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição:** para uma crítica do constitucionalismo. (Monografia) São Paulo: Quartier Latin, 384p, 2008.

BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição:** Poder Constituinte, Estado de Exceção e os Limites da Teoria Constitucional. (Tese de titularidade). Universidade de São Paulo, São Paulo, 356p, 2005.

BILHON, J. F. **Éloge de J-J Rousseau.** Gêneve/Paris: Moureau, 1788.

BLUCHE, Frédéric; RIALS, Stéphane; TULARD, Jean. **Revolução Francesa.** Tradução de Rejane Janowitz. Porto Alegre: L&PM, 2009.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional.** 22.ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

Burke, E. **Reflexões sobre a reflexão na França.** Edipro, 2014, p. 60-61.

BUSSI, N. Os antecedentes da Declaração de Direitos de 1789 e sua evolução. **Revista da Faculdade de Direito da UFPR,** Curitiba, v.24, p. 135-152, 1987, Disponível em <https://revistas.ufpr.br/direito/article/viewFile/8942/6249>.

CAMUNHA, E. **A função da religião civil e sua relevância na teoria política do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau.** Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 82p, 2008.

CASSIRER, E. **A filosofia do Iluminismo.** Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.

_____. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierrez. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

CASTAN TOBEÑAS, José. **Humanismo y Derecho**. Madrid: Reus, 1962.

CHARTIER, R. **As origens Culturais da Revolução Francesa**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

CARDOSO, S. **Do Desejo à Vontade - A constituição da sociedade política em Rousseau**. Revista Discurso, São Paulo, v. 5, n. 6, p.26, 1975.

CHARLES. E. **A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o Constitucionalismo em face do Lado Oculto da Modernidade**. Revista: Direito, Estado e Sociedade. Rio de Janeiro, n.49, p. 10-42, jul/dez, 2016.

CLOOTZ, J. B (Anacharis), **La République Universelle ou adress ou tyrannicide par Anacharsis Cloutz, orateur du genre humain**. Annales historiques de la Révolution Française, 1980, 239 pp. 29-58. Paris. Site <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64369303.textelimage>. Acesso: 30.04.2020

DALBOSCO, C. A. **Crítica à cultura, sociabilidade moral e amour de l'ordre em Rousseau**. Contexto & Educação, Ijuí, ano 24, n. 82, jul./dez. 22p, 2009.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política do seu tempo**. São Paulo: Editora Barcarolla/Discurso Editorial, 2009.

DERATHÉ, R. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.

DELON, Michel (dir.). **Dictionnaire Européen des Lumières**. Paris: PUF, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DUFOUR, Théophile. **Recherches Bibliographiques sur les ouvres imprimés de J.J Rousseau**. V. 2 Paris: L Girou Bardine, 1952.

FABRE. G. S. **Fundamentos da Ordem Jurídica**. 1º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FALABRETI, E. **A linguística de Rousseau: A estrutura aberta e a potência criadora da linguagem analítica**. Analytica, Rio de Janeiro, v.15, n.º 2, p. 147-198, 2011.

FAURÉ, Christine. **Les déclarations des droits de l'homme de 1789**. Saint Germain: Édition Payot, 1988.

_____. **Textes réunis et présentés**. Les déclarations des droits de l'homme de 1789. Saint Germain: Édition Payot, 1988.

_____. **Ce que déclarer des droits veut dire: histoire.** Paris: PUF, 1997.

FERREIRA, Carlos Enrique Ruiz. **Direitos Humanos e Soberania: o projeto universal-cosmopolita versus o Estado-emuralhado-nacional.** Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo. São Paulo, 324p,2009.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société.** Cours au Collège de France, 1976. Paris: Gallimard/Seuil, 1997

FORTES, L. R. S. **Rousseau: da Teoria à Prática.** São Paulo: Ática, 1976.

_____. **Paradoxos do espetáculo: política e poética em Rousseau.** São Paulo: Discurso, 1997.

_____. **Democracia, liberdade e igualdade.** IN: n: Fortes, L R S; Nascimento, M M, Org. Constituinte em Debate: Coloquio Realizado de 12 a 16/05/86, Por Iniciativa do Depto de Filosofia da Usp, Sao Paulo: Seaf/Sofia Editora, 1987

Roberto Salinas Fortes. Col. **Elogio da Filosofia.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. **Cidadania e fetichismo da representação.** In: Folha de São Paulo, CadernoFolhetim (Domingo, dia 1 de junho de 1986), pp. 10-12.

_____. **O engano do povo inglês.** In: Revista Discurso, n. 8, pp. 117-136, 1978.

_____. **O Iluminismo e os reis filósofos.** Col. Tudo é História, n.º 22, 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **“Por que ler Rousseau, hoje”.** In: O Estado de São Paulo, Caderno Cultura, 14 de dezembro de 1980, Número 27, pp. 11-13

_____. **Retrato Calado.** São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **Rousseau: da teoria à prática.** São Paulo: Ática, 1976

FREITAS, J. de. **Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação.** 1. ed. São Paulo: Humanitas, 2003,148p.

_____. **Abstração de valor e independência econômica: Rousseau e a crítica ao dinheiro.** Revista de Filosofia Argumentos, ano 4, no 8, 11p, 2012.

_____. **Política e Tecnologia: uma releitura do Iluminismo.** IN: PAIVA, R.; ISKANDAR, J.I. (orgs.). **Filosofemas 2.** São Paulo: Editora Unifesp, p. 499-53, 2016.

_____. **Imaginação e loucura: Os diálogos de Rousseau.** Cadernos de Ética e Filosofia Política 2, número. 21, p. 93-206, 2013.

FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

_____. et al. **Dictionnaire critique de la révolution française**. Institutions et Créations. Paris: Flammarion, 2007.

_____. **A revolução em debate**. Trad. Regina Célia Bicalho Prates e Silva. Bauru: EDUCS, 2001.

_____. **Pensando a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

_____; RICHET, D. **La Révolution Française**. Paris: Marabout, 1973.

_____; OZOUF, M. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

GAUCHET, Marcel. **A democracia contra ela mesma**. Tradução: Sílvia Batista de Paula. São Paulo: Radical Livros, p.49, 2009

GAUCHET, Marcel. **La révolution des pouvoirs. La souveraineté, Le peuple et la representation. 1798.1799**. Ed. Gallimard, p 55. 1995

GAUTHIER F, **Triomphe et mort du droit naturel en Revolution, 1789-1795-1802**, Paris: Presses Universitaires, France, 1992.

GODECHOT, Jacques. **Europa e América no tempo de Napoleão (1800-1815)**. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1984.

GOUHIER, H. **Méditations métaphysiques de J.J. Rousseau**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

GOURIER, Tatin J.J. **Le Contrat Social em question- échos et interpretations du Contrat Social de 1762 à la Révolution**. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1995.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno**. Trad. Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBSAWM, Eric. **Era das Revoluções - 1789-1848**. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 1977.

HORTA, Raul Machado. **Direito Constitucional**. 5. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

ISHAY, Micheline R. (org.). **Direitos Humanos: Uma Antologia**. São Paulo: Edusp, 2006.

JAUME, Lucine. **Le discours jacobin la démocratie**. Paris: Fayard. 1989.

_____. **Les déclarations des droits de l'home** (du debat 1789-1793 au Préambule de 1946), Paris: GF. Flammarion, 1989.

JELLINEK, G. **La declaration des droits de l' home et du citoyen. Contribution à l' histoire du droit constitutionnel modern.** Revue française d' histoire des idées politiques, n. 1, 1995.

KAWAUCHE, T. **Soberania e justiça em Rousseau.** Trans/Form/Ação, Marília, n. 1, jan./abr, 25-36, 2013.

_____. **A santidade do contrato e das leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau.** Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, p.227, 2007.

_____. **Da religião natural à religião civil em Rousseau.** Princípios, Natal, v.15, n.23, jan./jun. p. 117-133, 2008.

_____. **Religião e política em Rousseau.** 2012. 209 f. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

LEFLON, J. **La crise révolutionnaire 1789–1846 (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, Volume 20.])**, Paris: Bloud & Gay. 1949.

LEFORT, C. **A invenção democrática.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.

LEFEBVRE, G. **1789, o surgimento da Revolução Francesa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

LEIGH, R. A. **Unsolved problems, in the bibliography od J.J Rousseau.** Cambridge, University Press, 1990

LENORMANT, F. **J-J Rousseau Aristocrate.** Paris, chez le marchands de nouveautés, 1790. Bibliothèque Nationale de France. Disponível em: gallica.bnf.fr /Acesso: 8 de maio de 2015.

MARQUES, José Oscar de Almeida. **Contrato e confederação. Notas sobre o papel das relações internacionais no pensamento político de Jean Jacques Rousseau.** Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 33, n. 1, 12p, 2010.

MARUYAMA, N. Os princípios da filosofia Política de Rousseau: vontade geral e sentimento moral no debate sobre a universalidade dos Direitos Humanos. **Revista éttic@**, Florianópolis, v.9, n. 1, p.1-16, jun.2010.

MARX, Karl. **A questão Judaica.** Trad. Silvio Donizete Chagas. 6. ed. São Paulo: Ed. Centauro, 2007.

_____. **Para a crítica da economia política.** São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MERCIER, Louis. S. de. **J-J Rousseau, considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution.** Paris: Buisson, 1791.

MIRABEAU, H. **Essai sur le despotisme.** HACHETTE LIVRE-BNF, 2e édition, Ensaio sobre Despotismo, 510p. 2020.

MCEACHERN, JO-Ann. **Bibliography of the writings of Jean-Jacques Rousseau to 1800.** Oxford: Voltaire Foundation, 1989

MONTEAGUDO, R. **Entre o Direito e a História. A Concepção de Legislador de Rousseau,** Ed. Unesp, São Paulo, 2006.

_____. Um caso de espionagem na obra de Rousseau: o Conde d'Antraigues. **Cadernos de Ética e Filosofia Política,** São Paulo, v. 16, p. 136-149, 2010.

MORNET, D. **Les origines intellectuels de la Révolution Française (1715-1787).** Paris: Armand Colin, 1967.

MOSCATELLI, R. **A Monarquia segundo J-J Rousseau.** Mediações. Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 9, n. 2, p.53-56, 2004. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/9024/7530>. Acesso em 24.04.2014

_____. **Teria Rousseau profetizado a Revolução Francesa?** Revista Maquinações, UEL, sem numeração de páginas, sem descrição do ano de publicação. Disponível: http://www.uel.br/prograd/maquinacoes/art_30.html. Acesso em 24.04.2014.

_____. **A querela entre Rousseau e Voltaire sobre o significado da civilização.** Anais do II Colóquio Rousseau – Unicamp, sp, 2005
Disponível em: <https://www.unicamp.br/~jmarques/gip/AnaisColoquio2005/cd-pag-texto-38.htm>. Acesso em: 05 jun. 2019.

MORANGE. J, **La declaration des droits de l' home et du citoyen.** Paris: PUF, 1988.

MORGAN. E. **Escravidão e liberdade: o paradoxo americano.** Estudos Avançados, v. 14, n. 38, p.121-150, 2000.

MORNET. D. **L' enseignement des bibliotèques privés.** *Revue d'Histoire littéraire de la France* 17e Année, No. 3 (1910), pp. 449-496 (48 pages)
Published By: Presses Universitaires de France

MOUNIER, J.J. **Considérations sur les gouvernements, et principalement sur celui qui convient a la France.** Versailles: Impr. de Ph.-D. Pierres, 1789.

NASCIMENTO, Milton M. **O Contrato Social- entre a escala e o programa.** Revista Discurso, n.17, Seção: não definida, São Paulo, p119-130, 1988.

_____. **Contrato Social e as ilusões do jogo de poder**. Dissertação (Mestrado) Universidade de São Paulo, São Paulo, 117p., 1978.

_____. **Opinião Pública e Revolução**. São Paulo: Nova Stella/EDUSP, 1989.

_____. Rousseau, a revolução e nossos fantasmas. **Revista Discurso**, São Paulo, n. 13, p. 169-186, 1980. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37895>. Acesso em: 5 ago. 2015.

NOGARE, P. D. **Humanismos e anti-humanismos**. Introdução à Antropologia Filosófica. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, J. M. de; FLORENZANO, M. **O Père Duchesne no interior da revolução democrática** Ed: Causa, 180p., 2017.

PASQUINO, P. **Sieyès et l'invention de la constitution en France**. Paris: Editions Odile Jacob, 1998.

PRADO JÚNIOR, B. **A Retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

POULSEN, F. E. **Anacharsis Cloots and the Birth of Modern Cosmopolitanism**. Conference: Cosmopolitanism in a Wider Context. Conceptualizing Past and Present. Volume: Critique of Cosmopolitan Reason: Timing and Spacing the Concept of World Citizenship. Södertörn University, Nobel Museum, Stockholm, 2011.

RAMOS, S. Claude Lefort: Democracia e Luta por Direitos. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 39, n. 2, p. 217-234, abr./ jun. 2016.

ROBESPIERRE, M. **Virtude e terror**. Textos selecionados por Jean Ducange. Trad. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

ROUSSEAU, J-J. **Emílio ou da Educação**. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Difel, [s.d.], 1789.

Rousseau, Emílio ou da Educação. Trad. Roberto leal Ferreira. 3ª Ed. São Paulo. Ed: Martins Fontes. 2004, p. 516

_____. Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint Pierre e Jugement sur le Projet de Paix Perpétuelle. **Oeuvres complètes**, v. III. Gallimard, 1964- 1995

_____. Du Contrat Social. Livro IV, seção IX. **Oeuvres complètes**, v. III. Gallimard, 1964- 1995

_____. **O Contrato Social**. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1978.

_____. **Oeuvres complètes**, I, II, III, IV e V, Paris: Éditions. Gallimard, 1964-1995.

_____. **Do Contrato Social**. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. Essai sur l'origine des langues, v.5, p. 429

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE. **Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789**. Disponível em: <http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>. Acesso. 21 de abril de 2015.

SABORIT, IT. **Religiosidade na Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 314 p., 2009.. 314p. Disponível: <https://static.scielo.org/scielobooks/x9qvt/pdf/saborit-9788599662984.pdf> Acesso: 20.04.2020.

SANTOS, Jarbas Luiz dos. **A Antropodiceia Rousseauiana – TEOLOGIA, POLÍTICA E LAICIDADE**, 2019. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Guarulhos/São Paulo, 2019.

SAHD, L. F. N. A. S. **Rousseau: religião e revolução**. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 16, p. 208-2015, 2010.

SCHAMA, S. **Cidadãos**. Trad. Hildegard Fiest. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SAMPAIO, J. A. L. **Direitos Fundamentais: retórica e historicidade**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

STAROBINSKI, J. **A transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SIEYÈS, E.J. **Préliminaire de la constitution française**: reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme & du citoyen. Paris: chez Baudouin, impr. de l'Assemblée nationale, 1789.

_____. **Qu'est-ce que le Tiers-Etat?** Paris: Pergamon Press. Paris, [s.d.].

_____. **Qu'est-ce que le Tiers-Etat?** 2ª ed. Wentworth Press Paris, 1789.

SOBOUL, A. **A História da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Zahar. 1974.

TRINDADE, J. D. de L. **História social dos direitos humanos**. São Paulo: Peirópolis, 2002.,

ULHÔA, J. P. **Rousseau e a utopia da soberania popular**. Goiania: UFG, 1996.

VERNES, P.M. **La ville, la fête, la démocratie: Rousseau et les illusions de la communauté**. Paris: Payot, 1978.

VICENTE, J. Rousseau. defensor da Revolução? **Revista: Problemata: R. Intern. Fil.**, v. 9. n. 2, 2018, p. 211. Disponível em doi: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v9i2.37739>

VITRY, A. François Jean Philibert. **J. J. Rousseau à l'Assemblée Nationale** (Reprod.). Bibliothèque Nationale de France, 1789. Disponível em: gallica.bnf.fr. Acesso em: 08 ago. 2015.

WOLKMER, Antônio Carlos. **A questão Judaica e os Direitos Humanos.** **Revista Sequência**, São Paulo. n. 48, p. 11-28, jul. 2004.