

DA FUNDAÇÃO MÍTICA AO EXERCÍCIO DA SOBERANIA POPULAR: COMO UNIR VONTADE E ENTENDIMENTO?¹

Renato Moscateli (UFG)²

rmoscateli@hotmail.com

Resumo: Os “mitos fundadores” políticos são um tema recorrente em diversos pensadores, desde Platão até Rousseau, passando por Maquiavel e Hobbes. No *Contrato Social*, o autor trata disto no capítulo sobre o Legislador, mostrando que quando Moisés, Numa ou Maomé concederam leis a seus povos, eles não os convocaram para deliberar racionalmente sobre a adequação de suas propostas ao bem público, pois era impossível para essas nações incipientes fazer reflexões dessa espécie, já que elas careciam do entendimento e do espírito social que lhes permitiriam discernir o valor dessa legislação. Logo, restava ao Legislador persuadir o povo sem convencê-lo, invocando o único argumento válido para os seus ouvidos: a autoridade divina. Tais ideias levantam um problema crucial acerca de outros aspectos do pensamento de Rousseau. Para o filósofo, as leis elaboradas pelo Legislador somente têm validade quando aprovadas pela vontade do povo soberano. Porém, é possível perguntar, como faz Hilail Gildin : “Pode uma sociedade baseada em um código que as pessoas foram enganadas para aceitar porque acreditavam que ele expressasse a vontade divina, e que um povo não ousaria modificar por essa mesma razão, ser uma sociedade na qual o povo vê a si mesmo como única fonte legítima da lei?”

Palavras-chave: Rousseau; Legislador; religião; soberania.

Os “mitos fundadores” das cidades e dos Estados são um

¹ Recebido: 15-03-2016/ Aceito: 31-05-2016/ Publicado on-line: 31-07-2017.

² Renato Moscateli é Professor de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil.

tema analisado nas obras de diversos pensadores políticos, desde Platão até Rousseau, passando por Maquiavel e Hobbes. Esses autores enfatizam que, a fim de assegurar a aceitação e a manutenção das leis e instituições que conceberam para determinados povos, certos legisladores usaram o artifício de apresentar suas próprias palavras como se elas lhes tivessem sido transmitidas pelos deuses, para que aqueles que as ouvissem passassem a respeitá-las como mandamentos sagrados³. No *Contrato Social*, esse tema é abordado por Rousseau no capítulo sobre o Legislador, e o que pretendo fazer nas próximas páginas é discutir algumas hipóteses interpretativas sobre o papel dessa figura extraordinária e da religião na fundação dos Estados, bem como sua relação complexa com uma soberania popular que seja coerente com os princípios do direito político do filósofo genebrino.

3 Ver A República, livro 3 (414a-415e), onde o personagem Sócrates descreve a “nobre mentira” que seria contada aos habitantes da cidade ideal para assegurar que cada um se contentasse em viver desempenhando seu papel específico dentro dela. Segundo tal fábula, a eles seria dito que haviam sido “moldados e criados no interior da terra, tanto eles, como as suas armas e o restante equipamento; e que, depois de eles estarem completamente forjados, a terra, como sua mãe que era, os deu à luz, e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama, e defendê-la, se alguém for contra ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos, nascidos da terra. [...] ‘Vós sois efectivamente todos irmãos nesta cidade’ – como diremos ao contar-lhes a história, ‘mas o deus que vos modelou, àqueles que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices.’” (PLATÃO, s. d., p. 155-156) Ver também o *Leviatã*, capítulo XII, onde Hobbes descreve o uso político da religião comumente feito pelos fundadores e legisladores de Estados entre os gentios, cuja meta era a manutenção da obediência e da paz. Eles incutiam na mente dos homens “a crença de que os preceitos que ditavam a respeito da religião não deviam ser considerados como provenientes de sua própria invenção, mas como os ditames de algum deus, ou outro espírito, ou então de que eles próprios eram de natureza superior à dos simples mortais, a fim de que suas leis fossem mais facilmente aceitas” (1988, p. 77). A tradução deste excerto de Hobbes, bem como dos demais textos em língua estrangeira, é de minha responsabilidade.

1. A ATUAÇÃO DO LEGISLADOR NA FUNDAÇÃO DA REPÚBLICA, A RELIGIÃO CIVIL E O PROBLEMA DA SOBERANIA

No capítulo sobre a religião civil do *Contrato Social*⁴, que complementa aquele a respeito do Legislador, Rousseau explica que a teocracia era a forma de governo mais comum no início da história dos povos, pois os homens de então acreditavam que não tinham outros reis além de suas divindades, sendo incapazes de conceber a ideia de que seus próprios semelhantes os regiam. Consequentemente, cada povo cultuava seu “deus nacional”, e num contexto em que a fé e a política estavam intimamente ligadas, os “pais das nações” – nome dado por Rousseau a esses Legisladores – tinham de lançar mão da religião para obter sucesso. Desse modo, mesmo que as sábias máximas que eles propunham houvessem sido elaboradas por meio de sua razão sublime, precisavam transmiti-las como se fossem ditames dos deuses, “a fim de que os povos, submissos às leis do Estado como às da natureza, e reconhecendo o mesmo poder na formação do homem e na da cidade, obedecessem com liberdade e suportassem docilmente o jugo da felicidade pública” (2003, p. 383)⁵. O uso desta estratégia faz sentido na conjuntura descrita por Rousseau, mas não deixa de colocar um problema complexo se a considerarmos no quadro mais amplo do pensamento político do autor.

Para Jean-Jacques, é importante ressaltar, o Legislador não detém o poder legislativo, o qual pertence ao povo soberano. Dessa forma, para serem dotadas de validade dentro do corpo político, as leis que ele propõe demandam a

⁴ Livro 4, capítulo 8.

⁵ *Contrato Social*, livro 2, capítulo VII.

sanção do soberano⁶, e ao recebê-la, tornam-se genuínas expressões da vontade geral. Tal exigência faz parte dos requisitos essenciais de legitimidade da república fundada pelo pacto social. Entretanto, a questão que quero levantar a esse respeito, tal como ela foi colocada por Hilail Gildin, é a seguinte:

Pode uma sociedade baseada em um código que as pessoas foram enganadas para aceitar porque acreditavam que ele expressasse a vontade divina, e que um povo não ousaria modificar por essa mesma razão, ser uma sociedade na qual o povo vê a si mesmo como única fonte legítima da lei? Um povo que acredita que os deuses sejam seus governantes pode acreditar em si mesmo como sendo soberano? (GILDIN, 1983, p. 72)

Gildin considera que a resposta implícita nas obras de Rousseau foi negativa, justamente por causa das características dos povos nos primórdios de sua história política. Afinal, é difícil imaginar que os homens que não reconheciam senão os deuses como governantes pudessem ver a si mesmos como os autores das leis sob as quais viviam. Na interpretação do genebrino, quando indivíduos como Moisés, Numa ou Maomé⁷ atuaram como Legisladores para seus

⁶ Igualmente, o Legislador não deve ter poderes executivos, sua posição no Estado não sendo nem magistratura nem soberania, pois “aquele que comanda os homens não deve comandar as leis, aquele que comanda as leis não deve comandar os homens” (2003, p. 382). Porém, entre os exemplos históricos dados por Rousseau, essa distinção entre Legislador e governante nem sempre é tão clara. No *Contrato Social*, o autor lembra que Licurgo abdicou da realeza antes de dar leis aos espartanos, mas os outros casos citados nas *Considerações sobre o governo da Polônia* são diferentes: Numa foi rei dos romanos, e Moisés, embora não tivesse um posto oficial como governante, foi o mais próximo de um líder político que os hebreus tiveram nos anos em que ele os guiou através do deserto.

⁷ No capítulo do *Contrato Social* sobre o Legislador, Maomé não é citado pelo nome, mas apenas pela designação de “o filho de Ismael”. Assim como a durabilidade da lei de Moisés era louvada por Rousseau, a das leis de Maomé também lhe parecia um prodígio digno de admiração, uma vez que, passados dez séculos após a morte do profeta, elas regiam metade do mundo. Portanto, ambos haviam sido grandes homens, e não os impostores que certos filósofos orgulhosos caluniavam; na perspectiva do verdadeiro político, as instituições que eles criaram traziam a marca de um grande e poderoso gênio.

povos, eles não os conclamaram a compor assembleias para deliberar racionalmente sobre a adequação de suas leis ao bem público. Na visão de Rousseau, essas nações incipientes ainda não dispunham do espírito social necessário para fazer reflexões dessa espécie e julgar corretamente acerca do valor das boas instituições que lhes estavam sendo oferecidas. Por tudo isso, cabia ao Legislador persuadir o povo sem convencê-lo, utilizando a linguagem da religião e a autoridade divina para tanto. Tratava-se de uma abordagem que apelava diretamente aos sentimentos dos espectadores, obtendo deles uma poderosa adesão emotiva para assegurar seu consentimento.

Uma nova pergunta pode então ser colocada: de que maneira um povo adquire a consciência de que a soberania reside nele, compreendendo, portanto, que qualquer lei obtém legitimidade apenas de sua vontade geral? Uma hipótese possível para lidar com esse problema é a de que a solução residiria em um processo educativo que requer algum tempo para surtir efeitos: à medida que, geração após geração, o espírito social engendrado pelas boas instituições e leis se consolidasse entre os cidadãos, eles assumiriam a responsabilidade pelas novas leis que se fizessem necessárias para a comunidade, bem como enxergariam as verdadeiras razões da legislação que, no passado, lhes foi dada sob o manto dos mandamentos sobrenaturais. Tratar-se-ia, pois, de um aprendizado cívico começado sob a tutela do Legislador, cujos desdobramentos levariam as vontades de todos a se converter na vontade geral graças à transformação da natureza humana efetuada quando os indivíduos são preparados, desde a infância, para compreenderem a si próprios como possuidores de direitos e de deveres no interior do Estado. Fazendo um paralelo entre esse quadro e o da

formação individual presente no *Emílio*, Patrick Riley escreve que,

ao término de seu percurso educativo, a sociedade política estaria finalmente em posição de dizer o que Emílio diz [ao preceptor] no fim de sua educação “doméstica”: “Eu decidi ser o que você fez de mim.” Neste ponto (de “decisão”), haveria uma ‘união de entendimento e vontade’ na política, mas uma na qual o ‘entendimento’ não é mais a posse privada de um Numa ou de um Licurgo. (Riley, 2001, p. 133)

A crença na possibilidade de êxito desse processo aponta para um viés otimista acerca da perfectibilidade humana⁸, confiando em que a passagem do estado de natureza à sociedade civil realmente pode ser uma “mudança notável”, embora não instantânea, mediante a qual a justiça toma o lugar do instinto, a voz do dever se torna mais forte do que os impulsos físicos, e a razão passa a ser um guia mais seguro do que as meras inclinações particulares.⁹

Essa “solução pedagógica” para a formação da soberania autoconsciente parece muito coerente quando se leva em consideração o quanto Rousseau enfatizou a educação pública como parte essencial do regime republicano, sobretudo em textos como o verbete sobre a *Economia política* (escrito para a *Enciclopédia* de Diderot) e as *Considerações sobre o governo da Polônia*. É essa educação que converte o homem em cidadão, incutindo nele os valores da comunidade na qual está inserido, possibilitando que ele tenha interesses compartilhados com seus compatriotas, o que constitui a própria base da vontade geral. Afinal, por natu-

⁸ Sobre esse conceito que nomeia o potencial aparentemente ilimitado de aquisição de novos conhecimentos e maneiras de ser pelos homens, ver o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (*Segundo Discurso*).

⁹ Ver o *Contrato Social*, livro 1, capítulo 8.

reza, a paixão do amor-de-si faz com que as preocupações do indivíduo limitem-se ao que é relativo ao seu bem-estar,¹⁰ de modo que ele precisa aprender a ampliar seus horizontes morais e sentimentais para abarcar o bem de outrem, até mesmo a estender o seu amor-de-si para incluir um “eu coletivo”¹¹, o que nem sempre se dá com facilidade. No âmbito político, como esse outrem é uma nação composta por milhares de pessoas, os desafios são significativamente maiores, fato reconhecido por Rousseau ao dizer que as nações também devem passar por um caminho de amadurecimento até estarem em condições de receber boas leis, e infelizmente muitas delas jamais alcançariam tal situação propícia¹².

Apesar de ser necessária durante toda a existência da república para inspirar a virtude nos membros do corpo político – isto é, o amor à pátria e às leis que protegem sua liberdade –, a educação cívica também tem seu ponto de partida dado pelo Legislador. Entretanto, é justamente a continuidade desse trabalho formativo iniciado pelo Legislador que, de acordo com Leo Strauss, coloca uma dificuldade importante para a viabilidade da solução pedagógica mencionada há pouco. Strauss faz uma diferenciação entre a filosofia política, tal como a elaborada por Rousseau no *Contrato Social*, e as práticas políticas realizadas por pessoas como os Legisladores. A partir dessa distinção, ele afirma que a tarefa de transformar o homem em cidadão é um

¹⁰ Sobre o amor-de-si, ver o *Segundo Discurso* (em especial a nota XV) e o livro 3 do *Emílio*.

¹¹ Como se lê no *Contrato Social*, livro 1, capítulo 6, a associação dos indivíduos por meio do pacto fundador do Estado “produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos a assembleia tem de vozes, o qual recebe deste mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.” (ROUSSEAU, 2003, p. 361). Acerca do movimento de expansão do amor-de-si, ver a tese de Marisa Alves Vento (2013).

¹² Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 8.

problema que “pode apenas ser colocado pela filosofia política; ele não pode ser resolvido por ela; ou, mais precisamente, sua solução é posta em perigo pela própria filosofia política que leva a ela” (STRAUSS, 1947, p. 481). A explicação para isso reside na constatação de que, ao atribuir uma origem divina a seus códigos de leis, os Legisladores empregam argumentos cujos alicerces estão na fé, e não na razão. Desse modo, o exercício e a difusão da filosofia política, como reflexão acerca dos procedimentos empregados para a instituição do Estado, permitem que esses procedimentos sejam analisados racionalmente, o que leva ao “desencantamento” dos cidadãos em relação à fundação da república e ao código de leis sob o qual concordaram viver. Ora, propõe Strauss,

poderíamos pensar que, uma vez que o código esteja ratificado, um “espírito social” desenvolvido e a sábia legislação aceita em razão de sua sabedoria comprovada em vez de sua suposta origem, a crença na origem divina do código não seria mais requerida; mas essa sugestão negligencia o fato de que o respeito vívido pelas velhas leis, “o preconceito da antiguidade” que é indispensável para a saúde do corpo político, dificilmente pode sobreviver ao “desmascaramento” público dos relatos sobre a origem delas. Em outras palavras, a transformação do homem natural em cidadão é um problema contemporâneo à própria sociedade e, portanto, a sociedade tem uma necessidade contínua de, pelo menos, um equivalente para a ação misteriosa e inspiradora de reverência do Legislador. (1947, p. 481-482)

Tal equivalente encontra-se nos costumes, tradições e, não podemos esquecer, nos preceitos da religião civil, entre eles o da sacralidade das leis e do contrato social.¹³

No tocante aos costumes, vale lembrar que Rousseau

¹³ Ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo 8.

os considerava o tipo de lei mais importante¹⁴, embora eles não fossem leis aprovadas nas assembleias soberanas como atos da vontade geral. Sendo a moral do povo, eles deveriam ser difundidos pelo Legislador e preservados por meio da educação dos cidadãos e por instituições similares à censura da Roma Antiga, que expressariam a opinião pública a respeito dos comportamentos e crenças vistos como apropriados a uma sociedade republicana.¹⁵ A profissão de fé civil, por sua vez, teria de ser estabelecida pelo soberano mediante um conjunto mínimo de dogmas a serem seguidos por todos os cidadãos, independentemente de qual religião em particular eles adotassem. Com o dogma da santidade do contrato social e das leis¹⁶, Rousseau sugere um modo de contribuir para a perenidade da constituição do corpo político, dando à legislação uma força maior do que ela possui por si mesma, na medida em que esse preceito sacraliza a ordem civil. Na *Carta a Christophe de Beaumont*, o filósofo torna explícito o tipo de crença que ele esperava estar difundida entre os cidadãos de uma república se esse dogma fosse internalizado, ou seja, a crença de que “quem desobedece às leis desobedece a Deus” (ROUSSEAU, 1980, p. 978). A fim de que isso ocorresse, antes de tudo seria necessário o êxito do Legislador ao empregar estrategicamente a religião no momento da fundação do Estado. Após a consolidação dos alicerces lançados por ele, os esforços dos cidadãos deveriam se dar no sentido de preservar as instituições políticas vigentes¹⁷, algo favore-

¹⁴ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 12.

¹⁵ Ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo 7.

¹⁶ Além desse preceito, a profissão de fé civil incluiria também: a existência de uma divindade poderosa, inteligente, beneficente, providente e providente; a vida após a morte; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a exclusão dos cultos intolerantes.

¹⁷ Ver as *Cartas escritas da montanha*, oitava carta: “Nos Estados onde o governo e as leis já estão Cont.

cido pela veneração que eles aprenderiam a ter diante das leis sob as quais viviam como homens livres. Tal reverência evitaria que eles abalassem, ainda que involuntariamente, as bases da boa ordem pública¹⁸.

Nessa perspectiva, Strauss ressalta, para que o corpo político possa manter sua coesão e estabilidade ao longo do tempo, é preciso que os cidadãos continuem acreditando naqueles mesmos relatos sobrenaturais, feitos pelo Legislador, que seus ancestrais foram persuadidos a tomar como verdadeiros, relatos que a filosofia política busca desconstruir em seu esforço de esclarecimento. Portanto, conclui o comentador, “A sociedade mantém-se ou cai mediante um obscurecimento específico contra o qual a filosofia se revolta. O problema posto pela filosofia política deve ser esquecido, se funcionar a solução à qual a filosofia política leva” (STRAUSS, 1947, p. 482). Boa parte dos argumentos indicados por Strauss para autorizar esse entendimento das teses rousseauianas vem do *Discurso sobre as ciências e as artes*, texto no qual Jean-Jacques reiteradamente defende a ideia de que o povo em geral precisa aprender quais são seus deveres para com a sociedade, e não se dedicar aos es-

assentados, deve-se, o quanto se puder, evitar tocar neles, e sobretudo nas pequenas repúblicas, nas quais o menor abalo desune tudo. A aversão pelas novidades é, pois, geralmente bem fundada” (2003, p. 846). A esse respeito, Roger D. Masters escreve que “Embora a lógica do direito político enfatize a legitimidade de se mudar as leis em qualquer momento, a arte da política é dirigida para o desenvolvimento de hábitos e opiniões que tornam o exercício desse direito desnecessário” (1968, p. 383)

¹⁸ No *Segundo Discurso*, embora ainda não tivesse elaborado completamente sua concepção de soberania, Rousseau não deixa de sublinhar a importância da religião como apoio à ordem pública. Falando das terríveis dissensões que poderiam surgir do direito dos cidadãos de renunciar à obediência em relação aos magistrados, ele diz que “os governos humanos necessitavam de uma base mais sólida do que a simples razão e [...] era necessário à tranquilidade pública que a vontade divina interviesse para dar à autoridade soberana um caráter sagrado e inviolável que privasse os súditos do funesto direito de dispor dela. Mesmo que a religião só houvesse trazido esse bem aos homens, já bastaria para que todos devessem prezá-la e adotá-la, mesmo com seus abusos, porquanto ela poupa ainda mais sangue do que o faz correr o fanatismo.” (2003, p. 186)

tudos próprios das artes e das ciências. Em um ponto de sua réplica às críticas de Bordes sobre o *Discurso*, ele expõe essa tese tendo em vista o trabalho dos indivíduos responsáveis pelo ordenamento dos corpos políticos: “A Grécia deveu seus costumes e suas leis a filósofos e legisladores. Sei disso. Eu já disse cem vezes que é bom que existam filósofos, desde que o povo não se proponha a sê-lo” (ROUSSEAU, 2003, p. 78). Consequentemente, se a interpretação de Strauss estiver correta, a educação para a cidadania defendida por Rousseau não deveria incluir ensinamentos sobre o direito político que colocassem em dúvida a sacralidade das antigas leis, pois, como o genebrino afirma no capítulo sobre a religião civil, “Tudo o que rompe a unidade social nada vale” (2003, p. 464), e a própria filosofia, nesse caso, poderia ser destrutiva para a preservação da república, cujos membros têm de compartilhar certos dogmas religiosos como “sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão e súdito fiel” (2003, p. 468)¹⁹.

Tendo em vista a complexidade dessas questões que ligam a política e a religião nas teses de Rousseau, penso que

¹⁹ Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau faz algumas observações que, segundo Strauss, reforçam essa interpretação: “Há preconceitos que é preciso respeitar? Pode ser, mas apenas quando todo o resto está em ordem e não se possa eliminá-los sem eliminar também aquilo que os redime; deixa-se então permanecer o mal por amor ao bem” (1980, p. 967). Alguns desses preconceitos seriam justamente as crenças que o Legislador difunde nos primórdios da república, ou seja, aquelas relativas à sacralidade das leis e do contrato social. Contudo, a própria continuidade desse excerto mostra que, em uma sociedade já corrompida, as coisas seriam diferentes: “quando o estado das coisas é tal que nada mais poderia mudar senão para melhor, os preconceitos são tão respeitáveis que seja preciso sacrificar a eles a razão, a virtude, a justiça e todo o bem que a verdade poderia fazer aos homens?” Nesse contexto, diz Strauss, Rousseau considerava que “apenas a ciência, e mesmo o esclarecimento geral, pode prover o homem com uma dose de alívio. Em uma sociedade onde não é mais necessário ou desejável que quaisquer preconceitos sejam respeitados, podemos discutir livremente os fundamentos sagrados da sociedade e buscar livremente não apenas os remédios para os abusos predominantes, mas o que seria simplesmente a melhor solução para o problema político. Sob tais condições, a exposição direta e científica dessa solução seria, na pior das hipóteses, um passatempo inocente” (1947, p. 479).

seria interessante enriquecer a análise delas vendo como se aplicam a dois povos históricos examinados pelo filósofo, um antigo e outro moderno, o que pode fornecer novos elementos a se ponderar. Vou começar pelo caso da Roma Antiga e depois passarei ao da Córsega do século XVIII.

2. POLÍTICA E RELIGIÃO EM DUAS FUNDAÇÕES REPUBLICANAS: ROMA E CÓRSEGA

Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, em um capítulo intitulado “Espírito das antigas instituições”, Rousseau critica as nações modernas por contarem apenas com “fazedores de leis” e não com verdadeiros Legisladores tais como os da Antiguidade, citando então Licurgo, Moisés e Numa como grandes exemplos de sabedoria política. Quanto ao terceiro deles, o filósofo o descreve como o verdadeiro fundador de Roma e explica que, embora antes dele Rômulo tenha reunido um grupo de bandidos para viver nas terras da cidade que havia criado, foi Numa que tornou essa obra durável e sólida

ao unir esses bandidos em um corpo indissolúvel, ao transformá-los em cidadãos menos por meio de leis, de que sua rústica pobreza ainda não tinha necessidade, do que por meio de instituições doces que os ligavam uns aos outros e todos ao seu território, tornando, enfim, sua cidade sagrada mediante esses ritos frívolos e supersticiosos na aparência, dos quais tão poucas pessoas percebem a força e o efeito (ROUSSEAU, 2003, p. 917-918).

Desse modo, vê-se que o trabalho de Numa não foi o de criar um código de legislação para os romanos, mas o de forjar a união moral entre eles empregando a religião para atingir esse objetivo. Neste sentido, pode-se dizer que ele se dedicou a forjar a chave inquebrantável do Estado, para

usar a expressão de Rousseau no *Contrato Social*²⁰, pois estabeleceu costumes e práticas voltados à comunhão espiritual dos membros do corpo político, a base sem a qual as leis propriamente ditas dificilmente conseguiriam a adesão íntima dos indivíduos. Essa importância crucial da atuação de Numa era reconhecida pelos próprios romanos mesmo tendo se passado vários séculos desde o fim do seu reinado lendário. Em *Da república*²¹, após descrever os ritos e sacerdócios instituídos por Numa e ainda venerados em Roma, Marco Túlio Cícero diz que eles

submeteram ao jugo benéfico das cerimônias religiosas os espíritos habituados à guerra e que só respiravam os combates. [...] Ele [Numa] abriu os mercados, estabeleceu os jogos, buscou todos os meios de aproximar e reunir os homens. Por meio de todas as instituições, ele atraiu à humanidade e à doçura esses espíritos que a vida guerreira tinha tornado cruéis e ferozes. Após ter reinado assim em meio à paz e à concórdia durante quarenta e nove anos [...], morreu deixando na república as duas garantias mais sólidas de um futuro poderoso, a religião e a humanidade, colocadas em posição de honra por seus cuidados. (1869, p. 308-309)

É interessante observar que a avaliação de Rousseau sobre a relevância política de Numa para a fundação de Roma tinha também um precedente nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, de Nicolau Maquiavel. De fato, comparando os legados de Rômulo e de Numa para a cidade, o escritor florentino não mostra dúvidas ao dizer que o segundo merecia maior reconhecimento, por ter estimulado crenças religiosas apropriadas à grandeza política e militar de Roma. Na sequência, ele enfatiza o método astucioso empregado por Numa para fazer com que seus no-

²⁰ Ver o livro 2, capítulo VII.

²¹ Livro 2, capítulo XIV.

vos ordenamentos fossem aceitos, ou seja, apresentá-los ao povo como sendo os conselhos que lhe haviam sido dados por uma divindade. Considerando tal modo de ação como exemplar, é nesse momento que Maquiavel faz a observação geral que posteriormente Rousseau citaria no *Contrato Social*:

nunca houve ordenador de leis extraordinárias, em povo nenhum, que não recorresse a Deus, porque de outra maneira elas não seriam aceitas: pois há muitas boas coisas que os homens prudentes conhecem, mas que não têm em si razões evidentes para poderem convencer os outros. Por isso, os homens sábios, que querem desembaraçar-se dessa dificuldade, recorrem a Deus (MAQUIAVEL, 2007, p. 50)²².

Entretanto, por mais que a obra de Numa como Legislador tenha sido fundamental, ela não deu aos romanos uma legislação completa para reger suas demandas políticas, civis e criminais. De acordo com os relatos tradicionais da história de Roma, no período monárquico sequer existiam leis escritas para a administração da cidade, sendo que os *mos maiorum* – costumes ancestrais – guiavam a vida pública, tanto no que dizia respeito às ações dos reis, senadores e magistrados, quanto nas relações entre patrícios e plebeus. Com a instauração da república no final do século VI a.C., fortaleceram-se as reivindicações da plebe para que o direito fosse sistematizado e escrito, de modo a poder ser conhecido por todos, evitando-se as arbitrariedades. Como resultado disso, em 451 a.C. dez cidadãos foram eleitos para a tarefa de registrar as leis que, a partir de então, seriam a fonte do direito público e privado romano. Após dois anos de atividade, os decênviros, como ficaram conhecidos,

²² *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, primeira parte, capítulo XI.

produziram a célebre Lei das Doze Tábuas, acontecimento ao qual Rousseau faz referência no *Contrato Social* como exemplo da interação entre o Legislador e o soberano. Nesse caso, embora a assembleia popular não tivesse sido a responsável pela elaboração das leis, ela precisava dar-lhes livremente seu consentimento, isto é, a sanção da vontade geral. Na medida em que fizeram isso, os cidadãos tornam-se tão responsáveis pelas leis quanto se as tivessem concebido em suas próprias mentes, pois as aprovaram como depositários conjuntos da autoridade máxima dentro do corpo político. É esse o sentido do discurso dos decênviros citado por Rousseau: “*Nada do que vos propomos, diziam eles ao povo, pode passar como lei sem o vosso consentimento. Romanos, sede vós mesmos os autores das leis que devem fazer a vossa felicidade*” (2003, p. 382-383)²³.

Vemos que Rousseau aborda dois tipos distintos de Legisladores atuando em Roma, cada qual em uma fase específica da história do Estado²⁴. Se nos primórdios da cidade o rei Numa se apresentou aos súditos como um mero porta-voz da sabedoria divina, os decênviros, por sua vez, redigiram leis como agentes políticos escolhidos pelo povo e que se reportaram a ele, expressamente, na qualidade de fonte de toda a legitimidade jurídica. Esse segundo momento da legislação indica um amadurecimento substancial do exercício da soberania, o qual se deu, em grande medida, como efeito da crise política que ocorreu em Roma no final do século VI a.C. Na perspectiva de Rousseau, essa crise podia ser caracterizada como um dos raros exemplos daquelas revoluções violentas que provocam rupturas essen-

²³ *Contrato Social*, livro 2, capítulo VII.

²⁴ Acerca dessa proposta de diferenciar os tipos de Legisladores, ver Gildin (1983, p. 72 e seguintes).

ciais na história dos povos, fazendo-os renascer mediante o sentimento de horror por um passado de servidão²⁵. Nesse momento em que houve a queda da monarquia, diz o filósofo, o governo estabelecido por Rômulo

pereceu antes do tempo, como se vê um recém-nascido morrer antes de atingir a idade adulta. A expulsão dos Tarquínios foi a verdadeira época de nascimento da república [...]. A forma de governo, sempre incerta e flutuante, só foi fixada [...] depois do estabelecimento dos tribunos. Só então houve um verdadeiro Governo e uma verdadeira democracia. O povo, com efeito, não era somente soberano, mas também magistrado e juiz (ROUSSEAU, 2003, p. 421-422)²⁶.

Sem dúvida, todas essas mudanças não aconteceram de um dia para outro. Ao sair da opressão de seus últimos reis, os romanos formavam, nas palavras de Rousseau, um “populacho estúpido que era preciso conduzir e governar com a maior sabedoria, a fim de que se acostumasse, pouco a pouco, a respirar o ar saudável da liberdade” e “adquirisse paulatinamente a severidade de costumes e a altivez de coragem que fizeram dele, enfim, o mais respeitável de todos os povos” (2003, p. 113)²⁷. Nesse contexto, os atos admiráveis de certos personagens públicos serviam como lições a serem aprendidas pelos demais cidadãos, feitos impressionantes que falavam mais alto do que simples discursos. Entre eles, Jean-Jacques destaca o exemplo notável de Lúcio Júnio Brutus, o cônsul que mandou executar seus dois filhos como traidores por terem participado de uma conspiração para a volta da monarquia. Vencendo seus sentimentos paternos em nome de virtude cívica, Brutus mostrou ao povo que a devoção pela república deveria ser

²⁵ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo VIII.

²⁶ *Contrato Social*, livro 3, capítulo X.

²⁷ Dedicatória do *Segundo Discurso*.

a maior aspiração de todos²⁸.

Vale lembrar que a política de Roma, durante os primeiros séculos da cidade, era dominada pelos patrícios. Porém, como Rousseau aponta, a plebe passou a demandar novos direitos no regime republicano, e um dos marcos dessa luta foi a criação de seu próprio tribunato que remonta, segundo a tradição, à retirada dos plebeus para o Monte Sagrado, quando eles ameaçaram abandonar Roma se não obtivessem a permissão de eleger representantes para defender seus interesses. Surgiram assim os tribunos da plebe, com seu poder de veto sobre as demais instituições da cidade, cuja atuação ampliou, de forma significativa, a participação popular nos assuntos públicos²⁹.

Isso era visível também no crescimento da importância dos comícios nos séculos seguintes da república. Eles eram as assembleias populares nas quais os romanos aprovaram ou rejeitaram muitas propostas de leis que lhes foram apresentadas. Rousseau analisou o funcionamento desses comícios no livro 4 do *Contrato Social*, a fim de demonstrar que Roma cumpriu um critério fundamental para a legitimidade do pacto social, ou seja, o de que todos os cidadãos podiam participar dos sufrágios em que a vontade geral devia se pronunciar. Assim, conclui o autor, “o povo romano era

²⁸ Ver a *Última resposta a Bordes* (ROUSSEAU, 2003, p. 88-89). Na *Carta a Franquières*, Rousseau escreve que “Essa palavra, virtude, significa força. Não há virtude sem combate, nem ela existe sem vitória. A virtude não consiste somente em ser justo, mas em sê-lo triunfando sobre suas paixões, reinando sobre seu próprio coração. [...] Brutus fazendo morrer seus filhos podia ser apenas justo. Mas Brutus era um pai terno; para fazer seu dever, ele dilacerou suas entranhas, e Brutus foi virtuoso” (1890, p. 1.143). Acerca do poder persuasivo de atos como o de Brutus, ver os comentários de Kelly (1987, p. 330-331). Também no tratamento dessa questão, Maquiavel é um antecessor de Rousseau, pois o florentino já havia falado sobre a necessidade de demonstrações de grande *virtù* e de atos públicos exemplares para a preservação da república. Ver os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, especialmente os capítulos I e III da terceira parte.

²⁹ Sobre como Rousseau concebia o papel do tribunato na república, ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo V.

verdadeiramente soberano de direito e de fato” (2003, p. 449)³⁰, e portanto digno de ser chamado de “o mais livre e poderoso da Terra”.

Tal afirmação não quer dizer que os fundamentos sagrados lançados por Numa tenham desaparecido, como se o trabalho feito por ele em termos de religião, costumes e opinião pública houvesse se tornado desnecessário tão logo as instituições republicanas se consolidaram. As práticas políticas romanas sempre estiveram intimamente entrelaçadas com cerimônias e crenças religiosas. Por exemplo, mesmo a realização dos comícios devia se dar, entre outros critérios, em ocasiões propícias de acordo com os auspícios consultados pelos áugures responsáveis por interpretar a vontade divina, o que também ocorria em relação a outras decisões importantes tomadas pelos magistrados, pois elas eram vinculadas a essas consultas. Os próprios tribunos da plebe, para assumirem seu posto, submetiam-se a uma cerimônia pela qual seus corpos eram consagrados aos deuses, tornando-se sacrossantos, isto é, invioláveis³¹, para que o temor ao sobrenatural se conjugasse ao respeito pelo poder civil que lhes havia sido confiado. Existia, dessa maneira, um forte elemento sagrado e tradicional acompanhando a política de Roma, e Rousseau reconhece que Estados como esse são do tipo em que os costumes têm mais força do que as leis positivas³².

Diante disso, seria possível dizer que, pelo menos em certa medida, os romanos alcançaram a união entre entendimento e vontade que caracteriza um povo consciente de sua autoridade soberana. Da fundação mítica de sua cida-

³⁰ *Contrato Social*, livro 4, capítulo IV.

³¹ Ver o capítulo 7 de *A cidade antiga*, de Fustel de Coulanges (1900).

³² Ver *Fragmentos políticos*, “Do pacto social”, nº 20 (ROUSSEAU, 2003, p. 488).

de até a construção do governo republicano, veem-se os esforços feitos por diferentes gerações para ampliar os espaços de participação cívica, difundindo-se a percepção de que cabia aos homens, sob os olhares dos deuses, legislar em conformidade com o bem público, o que se dava, segundo Rousseau, pela poderosa virtude que reinava em Roma, “virtude engendrada pelo horror da tirania e dos crimes dos tiranos, e pelo amor inato da pátria” (2003, p. 262), cuja consequência era fazer de todas as casas verdadeiras escolas de cidadania. Essa educação patriótica, aliada à própria experiência de viver em um corpo político dotado de liberdade, onde cada cidadão tinha o direito de dar seu voto nos sufrágios, contribuiu para formar o espírito social necessário não apenas para que as deliberações fossem sábias, mas igualmente para que ocorresse a confluência entre as vontades individuais e a vontade geral³³.

Tendo visto o caso de Roma, podemos passar agora ao da Córsega. Logo de início, sugiro retomar a afirmação contida no *Contrato Social*³⁴ segundo a qual “jamais um Estado foi fundado sem que a religião lhe servisse de base” (2003, p. 464), para levantar a questão: de acordo com o próprio Rousseau, a Córsega seria uma exceção a essa regra? Como é bem sabido, após sua menção elogiosa à Córsega como sendo o único país da Europa ainda capaz de receber uma boa legislação³⁵, Rousseau foi convidado a redigir um projeto de constituição para a república que havia sido criada na ilha com a independência em relação ao domínio genovês. Entre as muitas recomendações que o filósofo faz aos corsos em seu projeto, é importante notar

³³ Ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo II.

³⁴ No livro 4, capítulo VIII.

³⁵ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo X.

que a religião quase não aparece, como se esse novo corpo político não precisasse seguir o mesmo caminho trilhado pelos da Antiguidade no estabelecimento de suas leis. De fato, Rousseau não diz, em momento algum, que a constituição da Córsega deveria ser apresentada aos cidadãos como fruto de um mandamento divino a fim de que eles a vissem como algo sagrado. Nesse caso, não há um Legislador recorrendo ao sobrenatural para persuadir o povo a aceitar suas leis. Muito pelo contrário, na qualidade de Legislador-Conselheiro, para usar a expressão de Salinas Fortes³⁶, Rousseau emprega o discurso racional da filosofia política para convencer os corsos sobre a sabedoria das recomendações que lhes estava dirigindo, desde as referentes à forma de governo até as que deveriam regulamentar o acesso à cidadania e o sistema econômico na ilha.

Essa abordagem poderia ser explicada com base em vários fatores, entre eles o público e a época para a qual ela se destinava. Como Rousseau escreveu o projeto dirigindo-se aos corsos em geral, não faria sentido usar a estratégia clássica do Legislador, a qual não seria bem-sucedida, uma vez que o autor teria de contar não apenas com as circunstâncias favoráveis, mas também com as qualidades pessoais extraordinárias descritas no *Contrato Social* para obter credibilidade, ou seja, circunstâncias e qualidades de que ele certamente não dispunha. Afinal, como Rousseau mesmo diz, “não cabe a qualquer um fazer os deuses fala-

³⁶ Conforme Salinas, há várias espécies de ação política, cada qual com uma viabilidade que depende do momento de sua execução: “Ao termo inicial, quando a instituição de um *corpo político* quase perfeito ainda é possível, corresponde a ação do Legislador propriamente dito, de Licurgo, Moisés, Numa. Ao termo final, quando já nada mais é possível fazer, corresponde a ação do Pedagogo. [...] Entre estes dois termos extremos, dois outros tipos poderiam ser distinguidos. De um lado, temos a figura do Legislador conselheiro, assessor técnico dos governantes. Seria o caso do próprio Rousseau, diante da Polônia ou da Córsega. De outro, o publicista, ou o escritor político” (SALINAS FORTES, 1976, p. 123).

rem, nem ser acreditado quando se anuncia como intérprete deles” (2003, p. 384)³⁷. Para isso, é preciso uma grande alma, um gênio sublime que saiba cativar os homens com um discurso carismático, tal qual o dos sábios do passado que falavam ao povo com uma linguagem encantadora e cheia de energia, em uma época na qual a eloquência constituía uma força política³⁸. Consciente desses fatos e de que seu público era formado por homens do século XVIII, Rousseau lhes dirige a palavra por meio de uma língua que vale mais escrita do que falada, e que se presta ao raciocínio em vez de aos discursos arrebatadores³⁹. Em uma passagem do livro 4 do *Emílio*, ele até mesmo lamenta que esse talvez fosse o único método que restou aos tempos modernos, nos quais “os homens não têm mais influência uns sobre os outros a não ser pela força e pelo interesse, ao passo que os antigos agiam muito mais por meio da persuasão, pelas afeições da alma” (1980, p. 645-646). Assim, Rousseau parece ter deixado a religião de lado como forma de dar maior sustentação aos ordenamentos civis da Córsega, como se o povo da ilha pudesse ter plena ciência, desde o início, de sua responsabilidade soberana na instituição das leis, originando um Estado cujas bases seriam puramente seculares. Em síntese, isso demarcaria uma diferença bastante significativa entre os povos antigos e os modernos no tocante à maneira como deveriam ser conduzidos à vida republicana.

Entretanto, essa hipótese interpretativa precisa ser con-

³⁷ *Contrato Social*, livro 2, capítulo VII.

³⁸ Ver o *Ensaio sobre a origem das línguas*, capítulo XX.

³⁹ Ver *Ensaio sobre a origem das línguas*, capítulo XI. Na *Carta sobre a música francesa*, Rousseau diz: “a língua francesa me parece a dos filósofos e dos sábios. Ela parece feita para ser o órgão da verdade e da razão” (1824, p. 144).

frontada com uma sugestão interessante dada por Rousseau no *Projeto* acerca da realização do pacto social. Se em sua obra anterior sobre os princípios do direito político a celebração do contrato fundador da república não aparece como um fato histórico, e sim como uma ideia reguladora, no texto redigido para os corsos o autor chega a descrevê-la como uma cerimônia real a ser desempenhada por eles, e uma na qual a religião teria um papel de destaque. O ato de estabelecimento dos laços civis, de onde decorreriam os direitos e deveres dos membros do Estado, exigiria que os homens então com vinte anos ou mais prestassem um juramento solene para forjar sua união nacional, juramento pronunciado a céu aberto, com a mão sobre a Bíblia e nos seguintes termos:

Em nome de Deus todo-poderoso e sobre os santos Evangelhos, por um juramento sagrado e irrevogável eu me uno de corpo, de bens, de vontade e de todo meu poder à nação corsa para lhe pertencer em toda propriedade, eu e tudo o que depende de mim. Eu juro viver e morrer por ela, observar todas as suas leis e obedecer aos seus chefes e magistrados legítimos em tudo o que for conforme as leis. Assim Deus me ajude nesta vida e faça misericórdia à minha alma. Viva para sempre a liberdade, a justiça e a república dos corsos. Amém (ROUSSEAU, 2003, p. 943).

Ao firmar desse modo seu compromisso político fundamental, alienando suas pessoas e seus bens à coletividade, os cidadãos da Córsega tomariam o próprio Deus como testemunha da firmeza de seus propósitos, o que demonstra a importância da religião como garantidora do respeito ao pacto social. Nesse ponto, Rousseau recupera o que havia descrito como uma prática comum entre os povos da Antiguidade, quando “Todas as convenções se passavam com solenidade para torná-las mais invioláveis. Antes que a força fosse estabelecida, os deuses eram os magistrados do gê-

nero humano; era diante deles que os particulares faziam seus tratados, suas alianças, pronunciavam suas promessas” (1980, p. 645)⁴⁰. E não obstante as observações críticas feitas no *Contrato Social* sobre a religião cristã como base para os engajamentos civis⁴¹, no *Projeto Rousseau* parte dela para cobrir a criação da república com uma aura sagrada, pois sendo a fé predominante estabelecida na ilha, ela era a única que poderia servir a esse propósito.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A estratégia sugerida por Rousseau para fortalecer a reverência ao pacto social revela que a religião e a política deveriam continuar aliadas na instituição do Estado corso, ainda que não exatamente da mesma forma que na Roma Antiga. Por mais que a soberania popular seja apresentada como o “coração do Estado”, isto é, o poder pelo qual ele subsiste⁴², Rousseau parecia não confiar plenamente que os cidadãos em geral, mesmo em sua época, pudessem zelar pela manutenção do corpo político sem o auxílio da crença em uma autoridade que não derivava diretamente das bases seculares da própria soberania. No *Manuscrito de Genebra*, há um trecho em que essa ideia foi bem sintetizada:

Desde que os homens vivem em sociedade, é-lhes necessária uma re-

⁴⁰ *Emílio*, livro 4.

⁴¹ Ver o capítulo VIII do livro 4. O filósofo via efeitos políticos negativos tanto no credo difundido nos tempos iniciais do cristianismo, quanto na religião cristã institucionalizada pelo clero, especialmente o da Igreja Católica. No primeiro caso, a mensagem sublime do Evangelho levava os fiéis a se despreocuparem com os assuntos públicos de seus Estados, pois lhes dizia que o mais importante era a bem-aventurança na vida após a morte. No segundo caso, as autoridades eclesiásticas disputavam a obediência dos cristãos com as autoridades seculares, o que colocava esses cidadãos em um sério dilema no tocante a qual delas deveriam seguir se suas ordens entrassem em conflito, como muitas vezes aconteceu ao longo da história.

⁴² Ver o *Contrato Social*, livro 3, capítulo XI.

ligião que os mantenha nela. *Povo algum jamais subsistiu, nem subsistirá, sem religião*, e se uma não lhe fosse dada, ele próprio faria uma para si ou logo seria destruído. Em todo Estado que pode exigir de seus membros o sacrifício de suas vidas, aquele que não crê na vida futura é necessariamente um covarde ou um louco; mas sabe-se muito bem a que ponto a esperança na vida futura pode levar um fanático a desprezar esta [vida]. Retirai as visões desse fanático, e dai-lhe essa mesma esperança por prêmio da virtude, e fareis dele um verdadeiro cidadão (ROUSSEAU, 2003, p. 336; grifos meus)⁴³.

Certamente, tais palavras não devem levar ao entendimento equivocado de que o filósofo genebrino tenha pretendido colocar a política a serviço da religião ou apoiado um Estado fundamentalista que perseguisse os credos diferentes do único autorizado por suas leis. Muito pelo contrário, ele concorda que os tempos modernos exigem a tolerância de todas as religiões capazes de conviver umas com as outras e cujos dogmas não contrariem os deveres exigidos dos cidadãos⁴⁴. Todavia, ao enfatizar que o fator mítico nunca deveria estar totalmente fora dos horizontes da república, as ideias de Rousseau remetem aos sérios questionamentos enfrentados pelas democracias contemporâneas, cujo intuito de se constituírem como instituições laicas continua sendo continuamente confrontado por demandas religiosas que se traduzem em reivindicações po-

⁴³ Capítulo “Da religião civil”.

⁴⁴ Ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo VIII: “Em todo lugar onde a intolerância religiosa é admitida, é impossível que ela não tenha algum efeito civil; e logo que ele ocorre, o soberano não é mais soberano, mesmo temporalmente. A partir de então, os sacerdotes são os verdadeiros senhores, e os reis são apenas seus funcionários.” (ROUSSEAU, 2003, p. 469) Por outro lado, a tolerância proposta pelo autor não se estenderia aos ateus confessos. Ainda que o soberano não possa obrigar ninguém a acreditar nos preceitos da profissão de fé civil, diz Rousseau, “ele pode banir do Estado quem quer que não creia neles; pode bani-lo não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar sua vida, se necessário, em prol do dever. Se alguém, depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, conduzir-se como se não acreditasse neles, deve ser punido com a morte; ele cometeu o maior dos crimes, ele mentiu diante das leis.” (2003, p. 468)

líticas. A solução oferecida por Jean-Jacques – adoção de uma profissão de fé mínima possível de ser conciliada com grande parte dos credos – não parece compatível com a realidade multicultural e pluralista dos Estados atuais, para os quais o liberalismo vem advogando a neutralidade em questões religiosas, entre outros motivos, para preservar a autonomia individual e evitar conflitos dogmáticos com consequências nefastas para a ordem social. Dessa forma, autores como John Rawls (2000) defendem que uma concepção puramente política de justiça deve ser o guia dos cidadãos de sociedades democráticas, mesmo que eles professem doutrinas morais e religiosas bem diferentes. Nesta perspectiva liberal, espera-se que as pessoas sejam capazes de exercer a razoabilidade para não confundir suas crenças privadas – constitutivas de suas visões particulares de vida boa – com seus direitos e deveres civis, o que permitiria um “consenso sobreposto” em favor dos princípios da justiça compartilhados por todos os membros do Estado.

As ideias de Rousseau estariam ultrapassadas, então, por caminharem na contramão dessa busca por traçar fronteiras muito nítidas entre a religião e a política? Não estaria o filósofo consciente de que elas poderiam levar a um patriotismo mesclado de fanatismo religioso? Acerca desses problemas, Christopher Kelly faz algumas ponderações interessantes:

Pode-se perguntar se o julgamento de Rousseau sobre os perigos modernos do governo pela força o levou a dar muito encorajamento, ou deixar uma abertura grande demais, para o fanatismo irracional. No entanto, deve-se admitir que seu foco aparentemente antidemocrático no Legislador revela sua sensibilidade a um problema democrático fundamental: as condições sob as quais o consentimento popular a instituições justas é possível. Ele adverte que uma tentativa de acabar com todos os riscos do fanatismo, elimi-

nando a persuasão não racional, não deixará qualquer alternativa prática ao governo pela força. Ele desafia a tradição liberal a complementar a sua preocupação pelo cálculo racional com uma preocupação pelas condições de persuasão independente de apelos ao interesse. Em suma, o pensamento político de Rousseau representa uma tentativa de fazer justiça a ambos, tanto aos “princípios do direito político” formais e teóricos quanto aos pré-requisitos substantivos para colocar esses princípios em prática (KELLY, 1987, p. 333-334).

Assim como o filósofo genebrino, diversos autores contemporâneos também vêm se posicionando de modo avesso à neutralidade de cunho liberal⁴⁵. Um dos mais destacados dentre eles, Michael J. Sandel, critica a necessidade de separarmos nossas identidades de cidadãos e nossas convicções morais e religiosas. Para ele, “A tentativa de dissociar argumentos de justiça e direitos dos argumentos da vida boa é equivocada por duas razões: primeiro porque nem sempre é possível decidir questões sobre justiça e direitos sem resolver importantes questões morais; segundo porque, mesmo quando isso é possível, pode não ser desejável” (SANDEL, 2012, p. 312). Contrapondo-se às teses de Rawls, Sandel afirma que se as pessoas desejam uma sociedade justa, elas devem avaliar conjuntamente o significado da vida boa e criar uma cultura pública dentro da qual uma discussão crítica possa ocorrer, sem deixar de lado as concepções e os valores morais e religiosos tidos como essenciais para cada um. Isto possibilitaria a definição de políticas do bem comum a serem adotadas pelo Estado e também um revigoramento do engajamento cívico fundamental à preservação da democracia.

⁴⁵ Isto não quer dizer que Rousseau tenha atacado o liberalismo diretamente, dado que essa corrente de pensamento constituiu-se, propriamente falando, no séc. XIX. O que o filósofo condenou foram certas ideias que, após sua morte, passaram a fazer parte da tradição liberal.

Ao mencionar esses tópicos do que ficou conhecido como “debate liberal-comunitário”, deveras complexos para serem analisados em profundidade aqui⁴⁶, minha intenção foi mostrar que os esforços de Rousseau para encontrar os melhores meios de dar coesão à sociedade civil e obter a adesão dos indivíduos ao regime republicano, não é um problema que se esgotou no século XVIII, mas que prossegue sendo repostado pela filosofia política contemporânea. Sem dúvida, sua proposta de uma profissão de fé civil é passível de críticas, tal como a proposta liberal de que os cidadãos desconsiderem suas doutrinas religiosas no que diz respeito aos assuntos políticos. O que está em jogo em ambas é a difícil tarefa de definir qual peso o elemento da crença deve ter na esfera pública, elemento que, segundo Rousseau, sempre esteve presente nas comunidades políticas e, muito provavelmente, jamais desaparecerá delas. Ignorar isto significa correr o risco de oferecer soluções simplistas e incapazes de compreender os anseios e as identidades das pessoas reais que compõem os povos soberanos das sociedades democráticas.

Abstract: Political “founding myths” are a recurring theme in many thinkers, from Plato to Rousseau, including Machiavelli and Hobbes. In *The Social Contract*, Rousseau handles it in the chapter on the Lawgiver, showing that when Moses or Muhammad have given laws to their peoples, they haven’t called them to deliberate rationally about the adequacy of their proposals to public good, since it was impossible for these incipient nations to do reflections of this kind, because they lacked the understanding and social spirit that would allow them to discern the value of this legislation. Thus, the Lawgiver had to persuade people without convincing them, invoking the one valid argument for their ears: divine authority. These ideas pose a crucial problem concerning to other aspects of Rousseau’s thought. For him,

⁴⁶ A bibliografia sobre esse debate é bastante extensa. A título de sugestão, indico os textos de Charles Taylor (2000) e de Will Kymlicka (2002), que mapeiam bem as questões centrais envolvidas.

the laws are valid only when approved by sovereign people's will. However, one can ask, as does Hilail Gildin: "Can a society based on a code which a people has been duped into accepting because they believe it to express the divine will, and which a people would not dare to modify for that very reason, be a society in which the people regards itself as the only legitimate source of law?"

Keywords: Rousseau; Lawgiver; religion; sovereignty.

REFERÊNCIAS

CICERO, Marco Túlio. *Œuvres complètes de Cicéron*. Trad. M. Nisard. Paris: Firmin Didot Frères, 1869. Tomo 4.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys. *La cité antique*. Paris: Librairie Hachette, 1900.

GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract: the design of the argument*. Chicago: The University of Chicago Press: 1983.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Nova York: Oxford University Press, 1998.

KELLY, Christopher. "To Persuade without Convincing": The Language of Rousseau's Legislator. *American Journal of Political Science*, v. 31, n. 2, p. 321-335, mai. 1987.

KYMLICKA, Will. Communitarianism. In: *Contemporary political philosophy: an introduction*. 2. ed. Nova York: Oxford University Press, 2002. p. 208-283.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, s.d.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

RILEY, Patrick. Rousseau's general will. In: RILEY, Patrick (Ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 124-153.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettre sur la musique française. In: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*. Paris: P. Dupont, 1824. v. 11. p. 141-204.

_____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2003. v. 3.

_____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1980. v. 4.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. 6. ed. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

STRAUSS, Leo. On the intention of Rousseau. *Social Research*, v. 14, n. 4, p. 455-487, 1947.

TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 197-220.

VENTO, Marisa Alves. *O fundamento antropológico da*

Renato Moscateli

vontade geral em Rousseau. 2013. 159 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.