



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANA RITA SANTOS TABOSA**

**DO *PHOBOS* À *PEITHÔ*: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DAS  
TEORIAS POLÍTICAS DE ROUSSEAU E BAKUNIN**

Salvador  
Abril 2013

ANA RITA SANTOS TABOSA

**DO *PHOBOS* À *PEITHÔ*: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DAS  
TEORIAS POLÍTICAS DE ROUSSEAU E BAKUNIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Política.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 04/04/2013

BANCA:

Dr. Genildo Ferreira da Silva (Orientador)

Dr. Eduardo José Fernandes Nunes (Examinador externo - UNEB)

Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (Examinador interno - UFBA)

Salvador  
Abril 2013

---

Tabosa, Ana Rita Santos

T114 Do *phobos* à *peithó*: uma análise comparativa das idéias políticas de Rousseau e Bakunin / Ana Rita Santos Tabosa. – Salvador, 2013.  
101f.: il.

Orientador: Profº Drº Genildo Ferreira da Silva.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2013.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 – Política. 2. Bakunin, Mikhail Aleksandrovich, 1814-1876 - Política. 3. Estado. 4. Igualdade. 5. Liberdade.

I. Silva, Genildo Ferreira da. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

**De que serve a bondade**

*De que serve a bondade  
Quando os bondosos são logo abatidos, ou são abatidos  
Aqueles para quem foram bondosos?*

*De que serve a liberdade  
Quando os livres têm que viver entre os não livres?*

*De que serve a razão  
Quando só a sem razão arranja comida de que cada um precisa?*

*Em vez de serdes só bondosos, esforçai-vos  
Por criar uma situação que torne possível a bondade, e melhor;  
A faça supérflua!*

*Em vez de serdes só livres, esforçai-vos  
Por criar uma situação que a todos liberte  
E também o amor da liberdade  
Faça supérfluo!*

*Em vez de serdes só razoáveis, esforçai-vos  
Por criar uma situação que faça da sem razão dos indivíduos  
Um mau negócio!*

**Bertold Brecht**

*Aos meus pais, Paulo e Lorete, aos meus irmãos, Adriana e Paulo e a minha tia Noélia que acompanharam com generosidade e confiança a elaboração dessa pesquisa.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva meus sinceros agradecimentos pela boa vontade e ousadia em aceitar a orientação de alguém que estava dando os primeiros passos no caminho da filosofia.

Ao Prof. Dr. Eduardo José Fernandes Nunes, pelas contribuições e apoio.

Ao Prof. Dr. Muniz Gonçalves Ferreira, pelas sugestões e conselhos.

A Carlos Baqueiro e Everaldo Tavares pelas sugestões, críticas pertinentes e indicações de textos.

Ao Prof. Dr. Mauro Castelo Brando de Moura pela presteza.

Aos meus amigos do Juracy Magalhães pelo apoio e pela confiança.

Ao solidário colega Geovane Assis.

Ao amigo Jaime Oliveira do Nascimento pelas discussões profícuas.

## Resumo

Esta dissertação tem por finalidade expor e analisar os principais temas coincidentes nas teorias políticas de J. J. Rousseau e Mikhail Bakunin, estabelecendo um paralelo entre as ideias de liberdade, democracia, igualdade, soberania e cidadania defendidas por ambos e o processo da transição das teorias políticas do século XVIII para o século XIX, abordando temas discutidos por Rousseau e por Bakunin que ainda permanecem na pauta das discussões políticas da contemporaneidade. Para o desenvolvimento do primeiro capítulo partiu-se das obras *O Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*, *O Contrato Social* e *o Emílio*, identificando nesses escritos políticos do cidadão de Genebra as hipóteses apresentadas por ele para explicar as origens das desigualdades, assim como, uma possível alternativa para a construção de um modelo de governo em que o cidadão possua um papel vital na elaboração e no cumprimento das leis que regulem o estado. No capítulo seguinte, destacam-se as principais ideias que caracterizaram o pensamento anarquista de Bakunin na tentativa de compreender a defesa que esse autor faz da abolição do Estado e da destruição de todos os pilares que seriam responsáveis pela manutenção das desigualdades e pela ausência da liberdade nos modelos sociais vigentes. Por último, será oferecida uma apreciação comparativa entre as teorias de Rousseau e de Bakunin com o objetivo de demonstrar em quais pontos esses dois autores divergem completamente e se há alguma semelhança entre suas teorias, acrescentando a essa análise teorias e interpretações de autores mais recentes que abordaram temas como o papel do Estado e do cidadão e os rumos tomados pelas democracias como forma de demonstrar em que medida as críticas e as sugestões apresentadas pelo genebrino e pelo russo ainda podem ser consideradas pertinentes.

**Palavras-chave:** J.-J. Rousseau. Mikhail Bakunin. Estado. Igualdade. Liberdade.

## Résumé

Cette dissertation a pour objectif d'exposer et d'analyser les principaux thèmes coïncidents des théories politiques de J.-J. Rousseau et de Mikhaïl Bakounine, en établissant un parallèle entre les idées de liberté, démocratie, égalité, souveraineté et citoyenneté défendues par les deux penseurs et le processus de transition des théories politiques du XVIII<sup>e</sup> siècle au XIX<sup>e</sup> siècle, par l'étude de thèmes traités par Rousseau et par Bakounine et qui sont encore à l'ordre du jour des discussions politiques de la contemporanéité. Pour le développement du premier chapitre nous sommes partis du *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, *Du Contrat Social* et *L'Émile*, en identifiant dans ces écrits politiques du citoyen de Genève les hypothèses qu'il présente pour expliquer les origines des inégalités, de même qu'une alternative possible pour la construction d'un modèle de gouvernement dans lequel le citoyen joue un rôle vital dans l'élaboration et l'accomplissement des lois qui règlent l'État. Dans le chapitre suivant, nous mettons en relief les idées principales qui caractérisent la pensée anarchiste de Bakounine pour essayer de comprendre pourquoi cet auteur prône l'abolition de l'État et la destruction de tous les piliers qui seraient responsables de la persistance des inégalités et de l'absence de liberté dans les modèles sociaux en vigueur. Finalement, nous présenterons une appréciation comparative des théories de Rousseau et de Bakounine dans le but de démontrer sur quels points ces deux auteurs divergent complètement et s'il y a des similitudes entre leurs théories, en ajoutant à cette analyse des théories et des interprétations d'auteurs plus récents qui ont abordé ces thèmes comme le rôle de l'État et du citoyen et les orientations prises par les démocraties comme façon de démontrer dans quelle mesure les critiques et les suggestions présentées par le Genevois et par le Russe peuvent encore être considérées pertinentes.

**Mots clé :** J.-J. Rousseau. Mikhaïl Bakounine. État. Égalité. Liberté.



## SUMÁRIO

0	INTRODUÇÃO.....	9
1	INDEPENDÊNCIA, IGUALDADE, SOBERANIA E HUMANIDADE.....	13
1.2	O processo de desnaturaçã.....	21
1.3	A questão da soberania.....	37
1.4	A importância da compreensão do sentido do que é ser Homem.....	41
2	FEDERALISMO, SOCIALISMO E ANTITEOLOGISMO.....	48
2.1	A conquista da liberdade em Bakunin.....	57
2.2	A escravidão do povo: crítica à religião.....	61
2.3	Crítica ao patriotismo.....	66
2.4	A educação libertária.....	70
2.5	O espírito da revolta.....	73
3	DIVERGÊNCIAS E SEMELHANÇAS ENTRE AS IDEIAS POLÍTICAS DE ROUSSEAU E BAKUNIN .....	78
	CONCLUSÃO.....	97
	REFERÊNCIAS.....	100

## INTRODUÇÃO

Em uma conferência intitulada: as perspectivas das democracias, o professor Eric Hobsbawm afirmou: “a defesa do voto livre não se faz porque ele garante os direitos, mas porque permite ao povo (em teoria) livrar-se de governos impopulares” (HOBSBAWM, 2007. p. 99). Esta frase demonstra uma descrença perante a justificativa de que a principal função das democracias representativas atualmente seria preservar os direitos dos cidadãos por meio de eleições diretas. Um dos fatores que pode ser apontado para explicar essa crítica do autor é o desinteresse cada vez mais acentuado dos cidadãos em relação à política.

Atualmente as discussões sobre a globalização dos processos de informação e de circulação de capitais recaem muitas vezes sobre se é ou não possível haver um controle dos governos sobre esses fatores. Especula-se que os Estados podem influenciar esses processos em benefício de seus cidadãos, mas não teriam como assegurar seu controle. Esse fato marca em parte a perda da soberania. Com a intenção de tentar exercer o poder sobre esse fluxo de informações e de capitais, os Estados procuram se associar formando blocos, e a consequência dessas alianças seria a gradativa perda da soberania, pois, uma vez que passem a tomar decisões em conjunto, a soberania deverá ser compartilhada. O resultado é que a relação entre os interesses dos cidadãos, suas reivindicações e toda a estrutura que compõe o Estado-nação torna-se mediada por processos muito complexos e globalizados que distanciam cada vez mais o cidadão do Estado. Como consequência desse distanciamento, a reação do cidadão a essa política excludente é apenas contabilizar o que é bom ou ruim para si, resultando em uma individualização absoluta de sua relação com o Estado. O Estado passa a ser visto como uma empresa que deve prestar ao cidadão/consumidor melhores condições de trabalho e de vida. Diante dessa crise da relação entre cidadãos e Estado, é essencial analisar qual deveria ser de fato o papel do Estado e se essa instituição realmente representa os cidadãos.

Não há como estabelecer uma data precisa para a origem do Estado, já que essa noção de Estado, que se constitui como a representação dos cidadãos, se desenvolveu paralelamente à república. Dessa forma, as noções de nação, Estado e

cidadania passaram a constituir um conjunto de ideias e práticas sociais que foram fruto de um processo revolucionário da história mundial. A Revolução Francesa marcou essa passagem do súdito para o cidadão. O antigo Regime foi derrubado para dar lugar a novos sistemas políticos. Uma das grandes preocupações dos filósofos do século XVIII era com o esclarecimento da população como forma de integrar o povo à vida política, na tentativa de transformar o Estado despótico, característico do Absolutismo, em um Estado fundamentado na participação de todos os cidadãos. Todavia, a Revolução Francesa não concretizou os ideais de liberdade e igualdade, propagados pelos iluministas. Essa decepção com o resultado da Revolução Francesa, que possibilitou a ascensão da burguesia, gerou um sentimento de desilusão e revolta que marcou grande parte dos pensadores do século XIX. Dentro desse contexto, encontram-se as teorias políticas de Rousseau e Bakunin, dois autores que ilustram essa modificação da esperança no fim do despotismo que marcou o século XVIII, para a desilusão e o pessimismo típicos do século XIX.

A escolha por esses dois filósofos foi motivada pela leitura do texto *A Teoria do Estado de Rousseau* de autoria de Mikhail Bakunin, na qual este autor faz severas críticas ao que ele denomina como teoria do Estado em Rousseau. Esse texto, conforme foi verificado posteriormente, é uma parte extraída do livro *Deus e o Estado*, obra mais conhecida do escritor russo. Analisando as críticas feitas por Bakunin à teoria política de Rousseau, é possível estabelecer uma conexão com essa desilusão e revolta resultante da decepção com as consequências da Revolução Francesa, assinaladas no parágrafo anterior. A teoria anarquista desenvolvida por Bakunin é carregada por esse espírito de revolta. O Estado é visto como um perpetuador das desigualdades e da alienação das massas e ele acusa Rousseau de ser responsável indireto pela construção do modelo político vigente em sua época. Não há nessa pesquisa o intuito de criticar as teorias desenvolvidas pelos dois autores. O principal objetivo é estabelecer uma ligação entre essas teorias e a transformação da visão histórica sobre o papel do Estado, e expor as críticas feitas por esses dois autores às democracias representativas.

As democracias representativas seriam de fato a melhor alternativa para solucionar o problema da participação popular na vida política? Por que esses dois autores criticaram o sistema representativo? Rousseau e Bakunin preocuparam-se

em encontrar uma forma de Estado/comunidade em que todos os seus membros participassem ativamente das decisões que afetassem suas vidas, não delegando para outro a responsabilidade de suas escolhas, desta maneira os interesses individuais seriam preservados sem que o coletivo fosse afetado. Não cabe questionar se os sistemas idealizados por cada um desses autores são passíveis de críticas e contestações. Apenas utilizar as suas teorias para fazer uma reflexão sobre como poderia ser pensada a constituição dos Estados diante das indefinições que se apresentam e sobre quais seriam as alternativas para tentar superar as crescentes dificuldades para se conceber a superação de problemas como a desigualdade.

Rousseau presenciou uma transformação no cenário político europeu. Essa mudança que teve início com a Reforma Protestante no século XVI desencadeou uma série de transformações de ordem política, econômica e social. O protestantismo espalhou-se pela Europa, tendo grande aceitação entre vários países, incluindo a Suíça, terra natal de Rousseau. As ideias referentes à predestinação e à salvação, associadas ao esforço individual, defendidas pelo protestantismo, foram ao encontro dos interesses da burguesia, e as doutrinas econômicas fundamentadas no catolicismo medieval foram sendo gradativamente substituídas pelo individualismo econômico. Essa transformação no pensamento econômico influenciou diretamente o pensamento político e abriu caminho para teorias posteriormente desenvolvidas, tais como o Liberalismo no século XVII, e o Iluminismo, no século XVIII. Nas obras de Rousseau, é perceptível a influência do pensamento liberal do século XVII. Entretanto, Rousseau não se limitou a criticar o absolutismo e o despotismo enquanto teorias políticas. Ele procurou demonstrar que o despotismo não estaria restrito apenas a um modelo de governo presente em determinados países, esse domínio tornava-se universal na proporção em que os homens eram dependentes de seus semelhantes e de suas necessidades.

Bakunin, por sua vez, destaca em suas obras a primazia do fator econômico sobre o político ressaltando que a conquista da igualdade econômica seria essencial para a formação de uma sociedade livre. Partindo desse pressuposto, a extinção do Estado tornava-se algo necessário, uma vez que o Estado funcionaria como um instrumento de preservação dos privilégios das classes abastadas. Para ele, a verdadeira função do Estado não seria garantir a igualdade de direitos entre todos os

cidadãos, mas sim, defender os interesses da classe que estivesse no poder. A máquina estatal funcionaria como uma extensão do domínio dessa classe, que a utilizaria para perpetuar-se indefinidamente no poder, preservando as relações de desigualdade. Ou seja, o acúmulo de riqueza e consecutivamente de poder cada vez maior para uma pequena minoria, fundamentado na exploração da grande maioria.

O título da pesquisa *Do phobos à peithô: uma breve análise das teorias políticas de Rousseau e Bakunin* procura sintetizar o percurso feito por esses pensadores para chegar às conclusões de cada um sobre a importância da participação direta dos indivíduos na construção de um sistema político ideal, pois *phobos* significa o medo, <sup>1</sup>uma representação dos governos autoritários enquanto o *peithô* é a persuasão, a escolha consentida por meio do argumento e não da força. Tanto Rousseau quanto Bakunin defenderam uma forma de organização social em que prevalecesse acima de tudo o debate e a livre associação entre os indivíduos.

O texto será dividido em três capítulos. No primeiro capítulo será feita uma exposição da teoria da desnaturação, do contratualismo e da importância do resgate do sentido de humanidade em Rousseau. A construção do capítulo não obedecerá a nenhuma ordem específica, apenas será feita uma tentativa de estruturar algumas das principais ideias do autor. O segundo capítulo seguirá a estrutura do primeiro e irá expor os principais pontos da teoria anarquista de Bakunin. O terceiro e último capítulo demonstrará as diferenças e algumas semelhanças entre as teorias defendidas por esses dois autores a fim de destacar as críticas feitas por ambos às democracias representativas, comparando-as às observações de autores contemporâneos como Norberto Bobbio e Noam Chomsky a esse mesmo sistema, demonstrando dessa forma que as análises políticas feitas por Rousseau e Bakunin ainda podem ser úteis no estudo dos atuais sistemas democráticos. Temas como liberdade, igualdade e cidadania aparecerão com certa regularidade no texto por estarem entre as principais preocupações dos dois autores.

---

<sup>1</sup> As expressões em língua grega e seus significados foram retirados do livro *Platão, Rousseau e o Estado Total* de Gilda Naécia Maciel de Barros. Editora TAO.

## 1 INDEPENDÊNCIA, IGUALDADE, SOBERANIA E HUMANIDADE.

*Se fosse difícil recuperar a liberdade perdida, eu não insistiria mais; haverá coisa que o homem deva desejar com mais ardor do que o retorno à sua condição natural, deixar, digamos, a condição de alimária e voltar a ser homem?*  
(Etienne de La Boétie)

O trecho abaixo citado foi retirado do *Livro do desassossego*, de Fernando Pessoa, e serve para descrever, de maneira sucinta e peculiar, a trajetória de Rousseau:

J. J. Rousseau é um homem moderno, mas mais completo que qualquer homem moderno. Das fraquezas que o fizeram fallir tirou – ai d'elle e de nós! – as forças que o fizeram triumphar. O que partiu d'elle venceu, mas nos lábaros da sua vitória, quando entrou na cidade, via-se que estava escripta [...] a palavra “Derrota”. No que d'elle fica para traz, incapaz do esforço de vencer, foram as coroas e os sceptos, a magestade de mandar e a gloria de vencer por destino interno (PESSOA, 1997, p. 205).

Rousseau, durante sua vida, enfrentou diversas vicissitudes e suas teorias foram muitas vezes incompreendidas. Mas, apesar de todos os percalços enfrentados, o filósofo genebrino deixou um importante legado que influenciou diversas teorias posteriores e ao contrário do que previu Voltaire<sup>2</sup>, os livros escritos por Rousseau contribuíram de forma significativa para a construção ideológica de uma revolução.

Para compreender com maior clareza as teorias defendidas por Rousseau, é importante situá-las dentro do período histórico vivenciado pelo autor, como ressaltou Starobinski, “pois é evidente que não se pode interpretar a obra de Rousseau sem levar em conta o mundo ao qual ela se opõe”(STAROBINSKI, 2011, p. 10).

---

<sup>2</sup> “Ele o via muito bem e tinha loucura de acreditar como tu, que seus livros fariam revoluções”  
Voltaire. *Comentários Políticos*. Editora Martins Fontes. São Paulo, 2001.

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, no ano de 1712. Deixou o seu país pela primeira vez em 1724, retornando posteriormente em ocasiões diversas. Parte significativa da vida de Rousseau foi passada em Paris. Foi nessa cidade que ele escreveu os seus dois discursos, obras que garantiram a Rousseau o reconhecimento público e deixaram entrever o espírito contestador do filósofo. Em seu Primeiro Discurso, Rousseau criticou as ideias propagadas na época acerca das artes e dos supostos benefícios trazidos pelo desenvolvimento científico e em seu Segundo Discurso subverteu a visão histórica da evolução humana, quando afirmou que na passagem do estado de natureza para o estado civil o homem não teria passado por um estágio evolutivo, mas sim, por um retrocesso. Esse retrocesso estaria vinculado a um contínuo afastamento do homem da sua condição natural:

Oh homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam as tuas opiniões, ouve-me: eis a tua história, como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. Os tempos de que vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer a vida de tua espécie que te vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não puderam destruir. Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte procurarás a época na qual desejarias que a tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retrogradar. Tal desejo deve constituir o elogio dos teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti (ROUSSEAU, 1973a. p. 243).

Esse trecho do Segundo Discurso já demonstra o pessimismo de Rousseau referente aos rumos tomados pela história da humanidade. Quanto mais presos às amarras dos vínculos sociais, mais escravizados os homens estariam e cada vez mais distantes de sua condição natural, ao ponto de não saberem mais o que de fato significaria ser um homem. Posteriormente, Rousseau retoma a discussão entre ser homem e ser cidadão em seu livro *O Emílio*, obra escrita quase simultaneamente ao *Contrato Social*. Nesta, ele apresenta a teoria de um pacto social como forma de minimizar as desigualdades entre os homens.

Rousseau vivenciou uma fase de transformação no cenário político europeu. Esse processo teve início com a Reforma Protestante no século XVI, revolução religiosa que desencadeou uma série de transformações de ordem política, econômica e social. O protestantismo espalhou-se pela Europa, tendo grande aceitação entre vários países, incluindo a Suíça, onde o nacionalismo crescente e o desenvolvimento de importantes centros comerciais, tais como Zurique, Genebra, Berna e Basileia, resultaram em um clima de descontentamento com alguns dogmas do catolicismo, considerados como entraves para o crescimento comercial da região. As ideias referentes à predestinação e à salvação, associadas ao esforço individual, defendidas pelo protestantismo, foram ao encontro dos interesses da burguesia, e as doutrinas econômicas fundamentadas no catolicismo medieval foram sendo gradativamente substituídas pelo individualismo econômico. Essa transformação no pensamento econômico influenciou diretamente o pensamento político e abriu caminho para teorias posteriormente desenvolvidas, tais como o Liberalismo no século XVII, e o Iluminismo, no século XVIII. Como afirma Eric Hobsbawm:

[...] “o iluminismo”, a convicção no progresso do conhecimento humano, na racionalidade, na riqueza e no controle sobre a natureza – de que estava profundamente imbuído o século XVIII – derivou da força primordialmente do evidente progresso da produção, do comércio e da racionalidade econômica e científica que se acreditava estar associada a ambos’ (HOBSBAWM, 1982, p. 36-37).

Com o advento do Liberalismo, surgem novas perspectivas a respeito do papel do Estado, que deveria deixar de funcionar como uma entidade coercitiva, mantenedora dos privilégios de determinadas classes, para se tornar um órgão que garantisse a igualdade de todos os indivíduos perante a lei:

Um individualismo secular, racionalista e progressista dominava o pensamento “esclarecido”. Libertar o indivíduo das algemas que o agrilhoavam era o seu principal objetivo: do tradicionalismo ignorante da Idade Média, que ainda lançava sua sombra pelo mundo, da superstição das igrejas (distintas da religião “racional” ou “natural”), da irracionalidade que dividia os homens em uma hierarquia de patentes mais baixas e mais altas de acordo com o nascimento ou algum critério irrelevante. A liberdade, a igualdade e, em seguida a



fraternidade de todos os homens eram seus slogans (HOBBSAWM, 1982, p. 37).

O pensamento iluminista pautou-se principalmente na utilização da educação como instrumento de libertação. Esclarecer era libertar, pois, uma vez que todos os indivíduos tivessem acesso ao conhecimento, se tornariam menos suscetíveis a se deixarem dominar por crenças e tradições sem nenhum fundamento racional, percebendo que o objetivo disso era apenas manter os homens conformados e submissos para perpetuar as desigualdades. Palavras como igualdade, liberdade e fraternidade foram utilizadas com frequência no discurso iluminista, pois, havia entre os pensadores dessa corrente filosófica uma grande preocupação com o indivíduo em relação ao coletivo. Fazer respeitar e garantir os interesses individuais deveria ser a principal atribuição do Estado de acordo com a maior parte das teorias desenvolvidas pelos iluministas.

São perceptíveis nas obras de Rousseau tanto uma influência por parte de alguns autores do século XVII, quanto um caráter crítico a determinados aspectos das teorias desses autores. Rousseau, ao contrário da maior parte dos filósofos do século XVIII, não se limitou a criticar o absolutismo e o despotismo apenas como uma forma de teoria política, restrita a determinadas formas de governo. Para ele, esse despotismo era universal na proporção em que os homens se tornaram dependentes não só de seus semelhantes, como também de suas necessidades.

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor no homem, nesse estado a noção do justo e do injusto, sem se preocuparem com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada um tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, fizeram-lhe nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo, e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil (ROUSSEAU, 1973a. p. 241).

Essa citação demonstra que a crítica de Rousseau em relação às teorias dos filósofos que se dispuseram a verificar quais teriam sido os fundamentos da sociedade, recaía principalmente no fato desses autores retratarem, segundo Rousseau, o estado de natureza sob a ótica do estado civil. Para Rousseau, todas as mazelas, descritas por esses filósofos como características do homem no estado de natureza, teriam surgido de fato no estado civil.

Dessa forma, a verdadeira libertação dos homens não seria restrita apenas a uma mudança de sistema de governo, mas a uma questão de transformação moral dos indivíduos.

A revolução contra o déspota não instaura uma nova justiça; tendo perdido a igualdade na independência natural, o homem conhece agora a igualdade na servidão: Rousseau não faz apelo à esperança e não nos diz como os homens poderiam superar seu destino e conquistar a liberdade na igualdade civil. Ele conta apenas com “curtas e frequentes revoluções”, isto é, com um estado de anarquia permanente. A humanidade, no último grau de sua decadência moral, é incapaz de escapar à desordem da violência. Assiste-se a um fim da história, mas a um fim caótico: a partir de então o mal é irremediável (STAROBINSKI, 2011, p. 47).

Assim como outros filósofos de sua época, Rousseau também criticou a sociedade. Contudo, ao contrário de seus contemporâneos, não se limitou a dirigir suas críticas às injustiças de caráter político, econômico e social vigentes na sociedade, ele foi além ao criticar a essência da própria sociedade:

Para não ser o pior desses discursadores, Rousseau se separa e procura ser exceção. Se sua recusa havia visado à arbitrariedade das instituições, à injustiça do poder absoluto, ao absurdo de certos usos e abusos, nada ainda o afastava decisivamente dos enciclopedistas [...] Mas a revolta de Rousseau, dirigida contra a própria essência da sociedade contemporânea, é de tal envergadura que, para sustentar sua validade, deve vir de um homem que exclui a si mesmo da sociedade. [...] Sendo o mal coextensivo ao universo social, a mentira e a hipocrisia prevalecem por onde quer que se estenda a sociedade. Então é preciso a qualquer custo sair dela, é preciso tornar-se uma bela alma (STAROBINSKI, 2011, p. 54).

Percebendo a sociedade como um local onde havia uma predisposição para o desenvolvimento de sentimentos destrutivos tais como a inveja, a hipocrisia e a falsidade, Rousseau preferiu se isolar.

O homem civil quer que os outros estejam satisfeitos com ele; o solitário é forçado a sê-lo, caso contrário sua vida lhe será insuportável. Assim, o segundo é forçado a ser virtuoso, mas o primeiro pode ser apenas um hipócrita e talvez seja forçado a sê-lo, se é verdade que as aparências da virtude valem mais do que sua prática para agradar aos homens e abrir o próprio caminho entre eles. Os que desejam discutir esse ponto podem passar os olhos sobre o discurso de [Rousseau deixa espaço em branco] no segundo livro da República de Platão. Que faz Sócrates para refutar esse discurso? Ele estabeleceu uma República ideal na qual prova perfeitamente que cada um será estimado na proporção em que for estimável e que o mais justo será o mais feliz. Pessoas de bem que procurais a sociedade, ide, pois, viver na de Platão. Mas, todos os que gostam de viver entre os maus não se gabem de ser bons (ROUSSEAU, 2006b. p.81).

O isolamento teria sido a única forma encontrada por Rousseau para viver de acordo com os princípios defendidos por ele. O individualismo em Rousseau, visto sob essa perspectiva, pode ser encarado como uma forma de revolta, pois a sua exclusão voluntária dos círculos sociais seria uma demonstração de que a melhor forma de responder a todos que o criticavam era afastar-se de tudo e de todos, provando que a verdadeira virtude não estaria em compartilhar da companhia de outros indivíduos, procurando angariar entre eles estima, mas sim, manter firme as suas convicções ainda que o preço a pagar fosse a incompreensão e a solidão. A verdadeira libertação, na opinião de Rousseau, só seria alcançada por aqueles que fossem capazes de sobreviver sem necessitar da estima alheia. Somente aqueles que não buscassem a aprovação dos outros poderiam viver de acordo com suas convicções e em paz com a sua consciência, Entretanto essa constatação de Rousseau não o impediu de buscar respostas e apontar caminhos para tentar reduzir os malefícios ocasionados pela passagem do homem do estado de natureza para o estado civil. Uma das preocupações de Rousseau foi a de tentar demonstrar como os homens poderiam reconquistar a liberdade que perderam nessa passagem. Para compreender o caminho que o autor percorreu em suas obras, nessa busca

pela reconquista da liberdade, é necessário primeiramente tentar estabelecer qual era a noção que Rousseau tinha de liberdade.

Estudar Rousseau não é uma tarefa fácil. Existem variadas interpretações para as suas teorias e essa multiplicidade de interpretações deve-se, segundo Peter Gay, às divergências entre os comentadores em suas análises das obras de Rousseau.

Ele foi alternadamente chamado de racionalista e irracionalista; sua economia, descrita como socialista ou como fundada na santidade da propriedade privada; sua religião, tomada como deísta, católica ou protestante; seus ensinamentos morais foram ora tachados de puritanos, ora de excessivamente emocionais e permissivos (GAY, 1999, p. 10).

Essas contradições apontadas pelos estudiosos das obras de Rousseau resultam segundo Peter Gay, do fato de que a maioria dos comentadores estudou sua obra apenas pela ótica da teoria política. Portanto, pautando-se nas análises de alguns comentadores, assim como no ensaio escrito por Ernest Cassirer, *A Questão Jean-Jacques Rousseau*, optou-se por dividir este capítulo em três partes referentes a alguns dos temas mais discutidos pelos comentadores de Rousseau dentro da perspectiva da filosofia política. A estrutura do capítulo não obedece à ordem das publicações das obras de Rousseau, a organização dos temas abordados segue um percurso que visa facilitar a análise desses temas, partindo do processo de desnaturação dos homens, sua socialização, o problema da soberania e por fim a importância de saber o que é ser humano. Dentro dessa abordagem foram escolhidas como fontes norteadoras as seguintes obras: *O Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*, *O Contrato Social* e *O Emílio*.

No *Segundo Discurso*, Rousseau apresenta algumas causas que, segundo ele, teriam contribuído significativamente para a passagem dos homens, do estado de natureza, em que todos seriam inocentes, para o estado civil, em que teriam surgido as desigualdades.

Enquanto os homens se contentaram com as suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de pele a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música - em uma palavra: enquanto só dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de uma comércio independente; mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens, e nos quais, logo, se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (ROUSSEAU, 1973a, p 270).

Há nessa passagem do *Segundo Discurso*, uma visão bastante negativa de Rousseau em relação à vida em sociedade. É possível entrever no *Discurso sobre as Origens e os Fundamentos das Desigualdades entre os Homens* a semente embrionária de temas relativos às consequências da socialização, assim como possíveis soluções para o estabelecimento de medidas que reduzissem as desigualdades entre os indivíduos. Essas questões serão discutidas e aprofundadas posteriormente por Rousseau no *Contrato Social*.

Conforme foi assinalado anteriormente, no *Contrato Social*, o filósofo procurou, entre outras coisas, sugerir uma forma de minimizar as desigualdades, que seriam, em sua opinião, uma das características da vida em sociedade. A opção pelo termo *minimizar* e não *extinguir* ou *eliminar* foi feita mediante a observação de que há no pacto social idealizado por Rousseau uma preocupação em estabelecer uma igualdade de direitos, contudo, o próprio autor ressaltou que igualdade de direitos não pressupunha necessariamente igualdade econômica.

[...] a respeito da igualdade, não deve entender por essa palavra que os graus de poder e de riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas sim que, quanto ao poder, ela esteja acima de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude da classe, e das leis (ROUSSEAU, 2006a, p. 62).

Como é possível perceber nessa citação, Rousseau afirma que não se deve entender por igualdade a total equidade de riquezas, mas sim que essa igualdade deveria ser pautada na observância das leis e que ninguém deveria ter poder sobre o outro apenas por possuir mais bens.

No *Contrato Social*, Rousseau destaca a importância dos indivíduos estabelecerem um pacto entre si com o intuito de protegerem seus direitos e reestabelecerem a liberdade, constituindo uma forma de governo na qual todos os cidadãos fizessem parte diretamente dele:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. Esse é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social (ROUSSEAU, 2006a, p. 21-22).

Por sua vez, no livro *O Emílio*, Rousseau ressalta que os homens, ao deixarem o estado de natureza, passaram a se preocupar mais com as aparências do que com a sua essência. Ao buscarem angariar o respeito dos outros por meio do acúmulo de cargos e posses, os homens teriam esquecido sua condição primordial. Pois, segundo Rousseau, “na ordem natural, sendo os homens todos iguais sua vocação comum é a condição de homem, e quem quer que seja bem educado para tal condição não pode preencher mal as outras relacionadas com ela” (ROUSSEAU, 2004, p. 14-15).

### **1.1 – O processo de desnaturação.**

No *Segundo Discurso*, Rousseau se propôs a explicar qual teria sido a origem das desigualdades entre os homens e se essas desigualdades seriam de ordem natural ou não. Seguindo a interpretação das questões levantadas por ele, averiguamos que a perda da liberdade natural estaria diretamente associada ao surgimento das primeiras sociedades, pois estas teriam trazido em seu interior a semente das desigualdades moral e política:

[...] cada qual deve ver como, por serem os laços da servidão formados unicamente pela dependência mútua dos homens e das necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem antes tê-lo colocado na situação de não viver sem o outro, situação essa que, por não existir no estado de natureza, nele deixa cada um livre do jugo e torna inútil a lei do mais forte (ROUSSEAU, 1973a, p. 264).

No estado de natureza, a única preocupação dos homens era com sua sobrevivência. Rousseau inicia a primeira parte do *Segundo Discurso* com uma análise do suposto aspecto físico desses homens, observando que, por viverem em contato direto com a natureza, eles deveriam ser dotados de compleição física e temperamento vigorosos.

Habitados, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, experimentados na fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra outras bestas ferozes, ou a elas escapar correndo, os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável (ROUSSEAU, 1973a, p. 244).

Ele utilizou essa descrição para comparar a vida levada pelo homem no estado de natureza àquela levada pelo homem civilizado. Segundo Rousseau, ao se sociabilizar o homem perdeu parte de sua vitalidade, tornando-se fraco e dependente. Essa transformação ocorrida com os homens no processo de desnaturação é comparada por Rousseau ao processo de domesticação dos animais.

O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno, têm, na maioria, uma estatura mais alta, e todos uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem quando nas florestas do que em nossas casas; perdem metade dessas vantagens tornando-se domésticos, e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados para tratar bem esses animais só conseguem degenerá-los. Acontece o mesmo com o próprio homem. Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem (ROUSSEAU, 1973a, p. 247).

No estado de natureza, os homens dependiam unicamente de sua própria força para sobreviver. As condições de vida podiam não ser fáceis, mas as dificuldades fortaleciam os homens. Por passarem a maior parte do seu tempo isolados, esses homens não dependiam uns dos outros, e as limitações que eles conheciam eram de ordem física, impostas pela natureza, o que lhes davam condições de gozar de uma liberdade absoluta. Em outras palavras, nesse suposto estágio da história da humanidade não haveria a interdependência entre os homens, por isso também os homens estariam livres das amarras impostas pelos vínculos sociais, assim como, dos vícios criados pela acomodação de poder adquirir o necessário para sua sobrevivência sem que para isto precisassem se esforçar. A descrição feita por Rousseau, na citação acima, caracteriza o homem civil que habitava as cidades, a visão do autor em relação aos homens que viviam no campo era distinta porque esses ainda precisavam lavrar a terra para conseguir o seu sustento. Entretanto, mesmo o camponês estaria submetido às mazelas sociais na proporção em que trabalhavam para alimentar aqueles que eram os proprietários da terra.

É interessante notarmos que Rousseau associou a dependência entre os homens que viviam em sociedade à submissão e à escravidão por perceber que os vínculos sociais vigentes não estabeleciam uma relação de solidariedade entre os homens, apenas ofereciam uma sensação de segurança e de preservação de interesses particulares. Em nome dessa sensação de segurança e dessa garantia de preservação de seus interesses, os homens aceitariam abrir mão de sua liberdade.

.A liberdade no estado de natureza se configuraria como uma forma de liberdade absoluta, na proporção em que, cada indivíduo deveria agir apenas de acordo com seus instintos naturais. No estado de natureza não haveria ditames e nem regras morais, apenas uma relação direta entre os homens e a natureza.

O estado de natureza, como vimos, é essencialmente um estado de independência. Admitir essa ideia é então afirmar que ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é partir do princípio de que os homens nascem livres e iguais (DERRATHÉ, 2009. p. 197).



O fato de admitir que todos os homens nasceriam livres e iguais não pressupõe que essa igualdade seja niveladora. Os homens seriam naturalmente iguais por pertencerem a uma mesma espécie e não por possuírem os mesmos talentos ou a mesma força. Contudo, reconhecer essas diferenças não seria o mesmo que aceitar que aqueles que fossem mais fortes ou mais talentosos pudessem submeter o seu semelhante à sua vontade.

Para Rousseau a independência do homem no estado de natureza lhe garantia a inocência, uma vez que, não havendo regras morais, os homens selvagens desconheceriam o sentido do que era certo ou errado, suas atitudes obedeceriam apenas à sua natureza, e a sua relação com o seu semelhante seria pautada em um sentimento de piedade que, segundo o filósofo, seria inerente a todas as criaturas.

Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são delas alguns sinais perceptíveis (ROUSSEAU, 1973a, p. 259).

No estado civil, os homens foram tomados pelas paixões e passaram a ser dominados pela concupiscência. Deixaram de se preocupar com o que seria realmente necessário para se dedicar a acumular riquezas e angariar prestígio. Por conseguinte, para garantir a manutenção dos privilégios conquistados, os homens teriam iniciado um processo gradativo de exploração dos seus semelhantes. Esse processo teria um caráter recíproco, uma vez que aquele que escraviza também acaba por ser escravizado, pois, por não poder mais prescindir do trabalho do outro, torna-se cada vez mais dependente deste. Além desse processo de dependência mútua, os homens no estado civil se preocupariam tanto em preservar os seus bens que acabariam por esquecer-se de valorizar o que de fato seria importante.

Quanto mais o homem dá atenção as suas necessidades materiais, quanto mais valor ele dá a todos esses assuntos domésticos, aos pequenos desgostos domésticos, ao que dizem as pessoas, à maneira pela qual elas o tratam, aos prazeres mesquinhos, resumindo, a todas essas ninharias da vida, mais infeliz ele será; essas ninharias tornam-se para ele toda a sua existência; delas ele cuida, por conta delas se irrita, usa todos os minutos do seu dia e sacrifica-se de corpo e alma; e sendo essas ninharias infindáveis, sua alma sujeita-se a infindáveis inquietações; deteriora-se o caráter; todos os conceitos elevados, abstratos e tranquilizadores são esquecidos; a tolerância que é a mais elevada de todas as virtudes, desaparece, e o homem involuntariamente torna-se mau, irascível, rancoroso, intolerante; o interior de sua alma torna-se um inferno (ODÓIEVSKI, 2011, p.107).

Esse trecho do conto *A Sílfide*, escrito por *Vladimir Odóievski*, casa perfeitamente com as críticas feitas por Rousseau à vida em sociedade. Quanto mais presos os homens estivessem às regras sociais, mais corrompidos estariam e, por conseguinte, mais distantes do seu estado original.

Outro fator importante que também teria contribuído de forma significativa para o que Rousseau descreveu como a verdadeira miséria para os homens seria o desenvolvimento da razão.

Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade pensou em lamentar-se da vida e em querer morrer. Que se julgue, pois, com menos orgulho, de que lado está a verdadeira miséria [...]o homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; uma razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade (ROUSSEAU, 1973a, p.257).

Apesar de apontar os males que o aperfeiçoamento da razão teria provocado, ele também reconhece que é na razão que está a diferença entre os homens e os outros animais. A capacidade de diferenciar e de escolher caracterizava os homens como agentes livres.

A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para

concordar ou de resistir; e é, sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma (ROUSSEAU, 1973a, p. 249).

Verificamos, portanto, que Rousseau não atribuiu o término desse estado de liberdade absoluto, característico dos homens no estado de natureza, ao desenvolvimento da razão em si. O que na verdade teria provocado essa gradativa submissão dos homens teria sido o afastamento desse homem da natureza. Rousseau afirma que o entendimento humano se deve muito às paixões (ROUSSEAU, 1973a, p. 244). O conhecimento se daria pelo desejo de aproveitar algo. As paixões, por sua vez, se originariam das necessidades que em princípio estavam associadas à sobrevivência desses homens, e, por conseguinte, encontravam quase tudo de que necessitavam na própria natureza. Segundo Rousseau, o problema teria surgido quando essas necessidades deixaram de ter um caráter de sobrevivência e se transformaram em falsas necessidades. Esse processo estaria vinculado ao surgimento das primeiras sociedades, embora o próprio autor afirme não saber ao certo quando e nem como isso teria ocorrido.

Depois de ter mostrado que a perfectibilidade, as virtudes sociais e outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários casos que puderam aperfeiçoar a razão humana deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos (ROUSSEAU, 1973a, p. 264).

Percebemos que Rousseau atribuiu ao convívio social todas as mazelas que tornaram os homens fracos e dependentes uns dos outros. A dependência mútua teria gerado a submissão e diversos vícios entre os homens. Com a formação das primeiras comunidades, os homens teriam perdido a sua liberdade natural, que teria como principal característica a independência desses homens, porém a socialização também ter contribuído para o desenvolvimento da razão. O fato de esse desenvolvimento também ter vindo acompanhado de uma degeneração da espécie

não seria responsabilidade exclusiva do aperfeiçoamento da razão, mas fruto de fatores diversos, conforme a afirmação acima citada por Rousseau.

Rousseau inicia a segunda parte do *Segundo Discurso*, afirmando que a sociedade civil teria sido fundada sobre os alicerces da expropriação e do roubo: “o primeiro que, tendo cercado um terreno, se lembrou de dizer: isto é meu, e encontrou pessoas bastante simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil” (ROUSSEAU, 1973a, p. 259).

A instituição da propriedade teria sido responsável pela origem de diversos conflitos. Uma vez que cada um passou a querer possuir um espaço para chamar de seu também passou a ter que defender esse território dos outros. O processo de sedentarização do homem, aliado à ideia da posse da terra, transformou a relação do homem com a natureza. No estado de natureza, os homens podiam vagar livremente pelos campos, mas, após a formação das primeiras formas de sociedade, esses espaços tornaram-se cada vez mais restritos devido ao crescimento dos territórios demarcados.

O convívio social, na opinião de Rousseau, também teria transformado os divertimentos praticados pelos homens primitivos. O que antes era feito por mera distração passou a ter um caráter exibicionista:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo e, de outro, a vergonha e a inveja; e fermentação determinada por esses germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 1973a, p. 263).

Dessa maneira, os sentimentos de vaidade e de competição se instauraram entre os homens, abrindo caminho para os vícios e para as desigualdades simultaneamente.

As relações sociais passaram a se pautar em uma relação de dependência entre os homens, pois a instituição da propriedade trouxe a necessidade do trabalho voltado para a produção e esse consecutivamente trouxe a miséria e a escravidão para os que não possuíam nada e a necessidade de mão de obra para os que acumularam posses.

O direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante entraram em conflito, como afirmou Rousseau: “um conflito perpétuo, que terminava em combates e assassinatos. A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra” (ROUSSEAU, 1973a, p.274). Nessa condição seria impossível para o homem civil falar em liberdade. Os que não possuíam bens não eram livres, pois dependiam dos ricos para sobreviver e os abastados não podiam ser considerados livres, pois viviam em constante estado de alerta com receio de alguém invadir e pilhar as suas posses. Esta seria a descrição feita por Rousseau do período de transição do estado de natureza para o estado civil.

Após o estabelecimento definitivo das sociedades e diante da impossibilidade do retorno ao estado de natureza, os homens tiveram que criar mecanismos de defesa para seus interesses. Para isso, foram criados os primeiros governos ou o Estado político. Coube aos primeiros governantes o papel de tentar resolver as constantes disputas entre os proprietários de terras e entre estes e os excluídos. Entretanto, esses primeiros governos, geralmente constituídos por membros das castas superiores, não estavam interessados em minimizar as desigualdades. O que eles fizeram foi criar mecanismos de dominação, sujeitando o povo ao seu poder, convertendo-o em servos. Dessa forma, a maior parte da população teria se tornado uma mera extensão dos domínios do governante.

Ora, longe de poderem esperar os súditos por qualquer favor semelhante de seu déspota, por lhes pertencem, como um próprio seu - eles e tudo o que possuem -, ou pelo menos por pretender ele que assim seja, veem-se obrigados a receber como favor o que lhes deixa de seus próprios bens: faz justiça quando os despoja, presta-lhes favor quando os deixa viver (ROUSSEAU, 1973a, p.279).

Nesta obra Rousseau já apresenta os princípios de um pacto social – desenvolvido posteriormente no *Contrato Social*– como uma forma de os homens reconquistarem a liberdade e estabelecerem a igualdade.

Sem entrar, nesse momento, nas pesquisas que ainda restam por fazer sobre a natureza fundamental de qualquer governo, limito-me, seguindo a opinião comum, a considerar aqui o estabelecimento do corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que escolhe, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os liames de sua união. Tendo o povo, quanto relações sociais, reunido todas as suas vontades numa só, tornam-se todos os assuntos, sobre os quais essa vontade se exprime, outras tantas leis fundamentais que obrigam todos os membros do Estado se exceção, regulamentando uma delas a escolha e o poder dos magistrados encarregados de zelar pela execução das outras (ROUSSEAU, 1973a. p.281).

Essa livre associação possibilitaria aos homens recompor em parte o que perderam no processo de socialização. Por meio do pacto idealizado por Rousseau, o povo conquistaria o direito à igualdade perante a lei e essas leis não seriam injustas para com o povo, pois seriam formuladas por ele e o “próprio povo seria juiz em sua própria causa” (ROUSSEAU, 1973a, p.276).

Mesmo apresentando o pacto como uma alternativa para que os homens pudessem reconquistar também a sua liberdade, Rousseau admite que ela não poderia ser comparada a que ele gozava em seu estado de natureza no que concerne à sua independência. A liberdade natural estaria diretamente relacionada à autonomia dos homens, enquanto a liberdade no estado civil seria caracterizada pelo respeito ao direito do outro e pela observância das leis. Percebe-se no *Segundo Discurso* uma valorização do estado de natureza, porém ainda nesta obra, Rousseau reconhecerá que somente no estado civil os homens poderiam desenvolver sua racionalidade.

[...] que progresso poderia fazer o gênero humano esparso nas florestas, entre os animais? E até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecerem mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo,

nem necessidades uns dos outros, se encontrariam, talvez, somente duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar? (ROUSSEAU, 1973a, p. 246).

Mas, como estabelecer uma convivência necessária sob o aspecto do crescimento da razão humana, contudo danosa na proporção que cria laços de dependência? Para tentar solucionar esse paradoxo, ele desenvolverá a ideia do pacto como alternativa para minimizar os problemas originados pela transição do estado de natureza para o estado civil, da qual teria ocorrido a perda da liberdade ilimitada característica do estado de natureza. Essa perda estaria associada ao surgimento das desigualdades, portanto, somente pondo fim às desigualdades, os homens poderiam voltar a se sentirem livres. Se no estado de natureza a liberdade estava condicionada a total independência dos indivíduos, no estado civil, a liberdade só existiria onde houvesse igualdade.

Dessa forma, a liberdade estaria condicionada ao respeito ao direito mútuo, não consistiria em fazer o que se quer, mas em não se submeter à vontade do outro, assim como, não submeter o outro à sua vontade e, por ser algo conquistado de forma consciente, por meio de uma livre associação entre os indivíduos, esta seria a verdadeira liberdade.

Rousseau inicia *O Contrato Social* com a seguinte afirmação: “O homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado” (ROUSSEAU, 2006, p. 9). Partindo dessa constatação, ele empenhou-se em apresentar uma possível solução para o problema. A proposta apresentada por Rousseau foi a elaboração de um contrato que deveria ser firmado entre todos os habitantes de uma determinada sociedade. Esse contrato teria como principal objetivo garantir a igualdade de direitos entre esses habitantes e essa igualdade, por sua vez, poderia devolver a liberdade para esses indivíduos.

Entretanto, a liberdade dentro das normas do contrato não seria absoluta como era a liberdade dos homens no estado de natureza, pois em uma sociedade os indivíduos devem respeitar os direitos do outro se quiserem ter os seus respeitados.

Na visão de Rousseau, ao passar do estado de natureza para o estado civil, o homem perdeu uma forma de liberdade ilimitada para adquirir outra que seria limitada pelo outro, e a única possível dentro de uma convivência social.

Em seu estado de natureza, o homem precisava usar apenas seus instintos para garantir sua sobrevivência. Uma vez que passou a viver em sociedade, suas necessidades se transformaram, acompanhando o seu novo estilo de vida. Nesse novo estado, os homens adquiriram a noção de propriedade e para garantir o direito a esses bens, se fez necessário criar mecanismos de defesa. Para resolver o dilema entre o direito do primeiro ocupante contra o poder do mais forte, teriam surgido os primeiros governos. Nesse ponto, Rousseau parece concordar com Hobbes, pois o filósofo inglês afirmou que as primeiras formas de governo surgiram com o intuito de preservar o direito à propriedade.

Portanto para que as palavras justo e injusto possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado (HOBBS, 1974. p. 90).

A noção de justo e injusto teria surgido, segundo Hobbes, com a noção de propriedade e o Estado teria sido uma consequência dessa transformação social. Para Hobbes, o Estado surgiu para obrigar os cidadãos a cumprirem as cláusulas do contrato estabelecido entre eles. Uma vez que os homens passaram a possuir bens particulares, fez-se necessária a criação de um órgão que garantisse o direito do primeiro ocupante. Entretanto, a visão de Hobbes acerca do papel do Estado se diferencia da de Rousseau na proporção que o filósofo inglês defendia que o Estado em essência é coercitivo, enquanto Rousseau acreditava que o papel inicial dos primeiros governantes teria sido o de preservar os cidadãos, tanto nas questões de ordem interna, quanto nas de ordem externa. Todavia, o que ocorreu foi o gradativo aumento do poder concentrado nas mãos desses soberanos, que em vez de defender os interesses do povo passaram a usurpá-lo. Essa transformação do papel



do Estado foi algo que preocupou Rousseau e o teria motivado a escrever *O Contrato Social*.

Compreender a verdadeira essência do poder não é algo fácil, pois, como afirma Bignotto:

A esfera política é muito complexa e difícil de ser estabelecida, uma vez que o princípio da autoridade, que deve regê-la, não nos é dado diretamente pela natureza nem comporta uma ordem natural que nos garanta que aqueles que comandam visam realmente ao bem comum em todas as ocasiões (BIGNOTTO, 2010. p. 106).

Diante desse problema, Rousseau idealizou uma forma de pacto que poderia devolver ao povo o poder que ele havia perdido. O contrato pensado por ele se fundamentaria no que ele nomeou por vontade geral, a qual deveria ser soberana e, portanto, impossível de errar. Esse termo “vontade geral” não foi criado por Rousseau. Desde o século XVII ele já era utilizado por autores como Malebranche e Pascal, entre outros. No caso específico do primeiro, a vontade geral seria algo de ordem natural e, portanto, se realizaria sem que os homens precisassem interferir (BIGNOTTO, 2010. p. 164). Rousseau, contudo, segundo Newton Bignotto, não percebia a vontade geral como algo natural, mas sim como um produto da realização dos homens, portanto artificial, assim como o pacto social. Dessa forma, a vontade geral resultaria do reconhecimento do interesse comum, colocando esse interesse acima dos interesses particulares. Entretanto, essa vontade geral não deveria extinguir os interesses individuais, que continuariam existindo mesmo após o contrato. Por conta disso, seria necessário estabelecer limites para esses interesses com o intuito de preservar integridade do pacto.

Com efeito, cada indivíduo pode como homem, ter uma vontade particular oposta ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum; sua existência absoluta e naturalmente independente pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda será menos prejudicial aos demais do que será o pagamento oneroso para ele; e considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão, pois que não é um homem, gozará dos direitos do cidadão sem querer cumprir os

deveres do súdito – injustiça cujo progresso redundaria na ruína do corpo político (ROUSSEAU, 2006. p. 25).

Partindo dessa perspectiva, a vontade geral se apresentaria como o resultado do interesse comum entre todos os membros do pacto, e como tal, se configuraria como algo superior à soma das vontades particulares. A vontade geral seria indivisível, ao contrário da soma das vontades particulares, também denominada por Rousseau como vontade de todos, que quando aplicada resultaria apenas em uma divisão em grupos, o que consecutivamente acarretaria sempre em uma vitória da maioria e não seria a mesma coisa que a vontade geral. A vontade de todos seria o resultado dos interesses dos homens enquanto indivíduos e a vontade geral, por sua vez, seria o resultado do interesse comum dos homens enquanto cidadãos no exercício pleno de sua soberania. Desta forma, a vontade geral não deveria se configurar em uma submissão total do povo ao contrato, mas sim, em sua participação direta na preservação do pacto. Do contrário, o povo não seria soberano, mas apenas submisso a algum poder dirigente:

Digo, pois, que a soberania, sendo apenas o exercício da vontade geral, nunca pode alienar-se, e que o soberano, não passando de um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo; pode ser transmitir-se o poder não, porém, à vontade (ROUSSEAU, 2006. p. 33).

Portanto, sendo o pacto resultado de um artifício idealizado pelos homens para garantir a igualdade e consecutivamente liberdade para todos, deveria vigorar somente por meio da manifestação direta de todos os seus participantes. Qualquer recusa por parte de seus membros em cumprir os seus deveres de cidadãos, constituiria uma violação do pacto e poderia resultar em sua dissolução.

Rousseau também não foi o primeiro autor a idealizar um contrato social, porém, cabe a ele o mérito de ter sido o primeiro a tentar encontrar uma forma de preservar simultaneamente os indivíduos e os seus bens, assim como minimizar a constante tensão entre o indivíduo e o Estado, sem que para isso os indivíduos

precisassem entregar sua liberdade a um sistema de governo arbitrário como ressaltam Reali e Antiseri.

Todos os esforços que o novo pacto social impõe, portanto, estão voltados para a eliminação dos germes dos contrastes entre interesses privados e interesses comunitários, absorvendo os primeiros nos segundos e, graças à completa redução do indivíduo a membro da sociedade, impedindo que os interesses privados aflorem e rompam a harmonia do conjunto (REALI e ANTISERI, 2005, p.766).

Para Rousseau, o pacto deveria ser firmado entre todos os cidadãos, de forma que todas as cláusulas do contrato se resumiriam a uma só.

A alienação total de cada associado, com todos os seus direitos a toda comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais (ROUSSEAU, 2006, p. 21).

A visão negativa da passagem do estado de natureza para o estado civil, presente no *Segundo Discurso*, foi substituída no *Contrato Social* por um tipo de fatalismo histórico, uma vez que Rousseau constatou que não havia uma possibilidade de retorno ao estado de natureza. Dessa forma, caberia aos indivíduos buscarem uma forma de minimizar a perda de sua liberdade natural. Mesmo possuindo uma visão pessimista com relação à vida em sociedade, Rousseau reconhece que seria apenas por meio do convívio social que os homens se realizariam enquanto tais.

Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concedidas pela natureza, ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam seus sentimentos se enobrecem toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado em um ser inteligente, num homem (ROUSSEAU, 2006, p. 26).

Analisando essa afirmação, percebemos que não teria sido, portanto, a socialização que teria reduzido os indivíduos à condição de escravos, mas a maneira como esse processo se deu. O pacto idealizado por Rousseau buscava compensar a perda da liberdade que os homens tiveram nessa transição. Ao optarem por aderir ao pacto social, esses indivíduos não perderiam sua liberdade, apenas permutariam a liberdade que era absoluta, porém egoísta, por uma liberdade fundamentada na igualdade e no espírito coletivo, sem que com isso ocorresse a perda da individualidade. Essa nova forma de liberdade seria exercitada no convívio social, na qual cada um deveria aprender a respeitar os interesses dos outros sem abrir mão dos seus próprios interesses. Esses interesses nunca entrariam em choque, uma vez que sempre estariam de acordo com a vontade geral.

No estado de natureza, o homem usufruía de uma liberdade ilimitada, mas não tinha consciência dessa liberdade. Apenas quando passou a viver em sociedade aprendeu o significado desse sentimento e passou a valorizá-lo. No estado civil essa liberdade dependeria da participação de cada indivíduo na construção e na observância das leis que regeriam a sociedade. Cada um deveria colocar os interesses coletivos acima de seus anseios particulares.

Afastá-los de seu egocentrismo espontâneo e obrigá-los a se verem como elementos de um todo, como unidades fracionárias e não absolutos submetidos à lei, isto é, ao dever, capazes de vencer a si mesmos, logo virtuosos (ROUSSEAU, 2006, p. XVIII).

No *Contrato Social*, a noção de liberdade está diretamente associada à de igualdade de direitos. Somente por meio das leis e da submissão de todos igualmente a elas é que todos os membros de uma sociedade poderiam se considerar livres. Essa igualdade de todos perante a lei compensaria as desigualdades de ordem econômica, uma vez que não permitiria que ninguém, independente de sua condição financeira fosse considerado superior ao outro. Mas, mesmo apontando a igualdade de direito como fator essencial para o equilíbrio social, Rousseau assinala que seria salutar se as desigualdades de ordem econômica também não fossem tão grandes que pudessem ocasionar uma desestabilização no Estado.

[...] quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar o outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se. O que supõe, da parte dos grandes, moderação de bens e de crédito, e, da parte dos pequenos, moderação de avareza e de cobiça (ROUSSEAU, 2006, p. 63).

Dentro dessa perspectiva, Rousseau percebe o Estado como algo necessário. O Estado seria o responsável pela execução de todas as cláusulas do contrato e o administrador dos bens que pertencessem à coletividade: “porque o Estado, perante seus membros é senhor de todos os seus bens e pelo contrato social, que o Estado serve de base a todos os direitos” (ROUSSEAU, 2006, p. 27).

Estado e cidadão se configurariam em corpo único, uma vez que caberia a todos os cidadãos o dever de zelar pelos interesses coletivos. Os interesses particulares de uma determinada classe jamais deveriam superar os interesses coletivos. O cidadão não seria, portanto, respeitado pelos seus bens e nem por sua eloquência, seu respeito se conquistaria por suas ações perante sua comunidade. O fato de pôr os interesses coletivos acima dos individuais não se configuraria, na opinião de Rousseau, em uma limitação da liberdade, pois essa liberdade estaria vinculada ao bem-estar de toda a comunidade e ao exercício da cidadania.

Sobre o que precede, poder-se-ia acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade (ROUSSEAU, 2006, p. 26).

Verifica-se que a liberdade presente na vida em sociedade se caracterizaria por um exercício da moral, o que se constituiria em uma virtude, pois obedecer às leis formuladas pelos próprios cidadãos é agir em perfeito acordo com a razão e com a própria consciência.

Conclui-se então que no estado civil, não bastaria ao homem apenas a vontade de ser livre. Ele deveria estar capacitado para exercer essa liberdade. A liberdade de cada um estaria vinculada à liberdade de todos, uma vez que obedecer às leis formuladas por todo o corpo social, e sobrepôr os interesses da cidade aos

interesses particulares se configuraria na liberdade civil e que, por ser originada a partir da vontade de todos os cidadãos, poderia ser considerada como a verdadeira liberdade.

## 1.2 A questão da soberania

Esse tema se entrelaça com a noção de vontade geral na hipótese do contrato social idealizado por Rousseau: “digo, pois, que a soberania, sendo apenas o exercício da vontade geral, nunca pode alienar-se, e que o soberano, não passando de um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo; pode transmitir-se o poder – não, porém, à vontade” (ROUSSEAU, 2006, p. 33).

A partir dessa afirmação acima citada podemos verificar que, na visão de Rousseau, a soberania corresponderia diretamente ao exercício da vontade geral. Essa soberania, portanto, não era atribuída a um governante, mas sim à coletividade. Caberia a todos os membros do corpo coletivo a responsabilidade pelo zelo e bom funcionamento do Estado. Sendo soberano, o corpo coletivo não se tornaria vítima de exploração e de enganos, uma vez que todas as decisões que dissessem respeito ao Estado seriam deliberadas e acatadas por todos os cidadãos. Essas decisões, por sua vez, seriam fruto dos anseios coletivos, de uma vontade que, mesmo atendendo aos reais interesses de todos os cidadãos, não seria a mesma coisa que o resultado da soma da vontade de todos. Partindo desse entendimento, poderíamos interpretar a vontade geral como algo essencial para a subsistência do contrato social.

A fim de que o pacto social não venha a constituir, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força aos outros: aquele que se recusar a obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo – o que significa apenas que será forçado a ser livre, pois é esta a condição que, entregando à pátria cada cidadão, o garante contra toda dependência pessoal, condição que configura o artifício e o jogo da máquina política, a única a legitimar os compromissos covis, que sem isso seriam absurdos, tirânicos e sujeitos a maiores abusos (ROUSSEAU, 2006, p. 25).

Em princípio a expressão “forçado a ser livre”<sup>3</sup> constitui um paradoxo. Como poderíamos forçar alguém a ser livre? No entanto, devemos tentar analisar essa frase sob a perspectiva da noção de liberdade civil em Rousseau. Diferente da liberdade natural que seria ilimitada, a liberdade civil seria limitada pelo direito do outro. Entretanto, essa limitação não se configuraria em uma restrição da liberdade, mas sim em uma transmutação desta. No estado de natureza, o homem possuía uma liberdade individual e egoísta. Ele era independente e sua vontade particular era soberana, uma vez que ele obedeceria apenas aos seus instintos. Ao passar para o estado civil, o homem não poderia mais usufruir de tal liberdade, pois isso implicaria em um constante conflito de interesses. A solução seria, portanto, encontrar uma maneira de que cada um pudesse ter esses interesses resguardados sem ter que se submeter a nenhum déspota, que para garantir a proteção dos interesses dos cidadãos, exigisse deles a sua total submissão. Para evitar que tal fato acontecesse e que os indivíduos tivessem que abrir mão de sua liberdade definitivamente ao optarem por viver em sociedade, a resposta seria que cada um assumisse a responsabilidade por todo o corpo coletivo. Se cada indivíduo se tornasse ao mesmo tempo súdito e soberano, não haveria espaço para a exploração de uns pelos outros, o que imperaria seria a noção de justiça e consecutivamente uma nova forma de liberdade pautada no exercício da cidadania ou no respeito à vontade geral.

A soberania dos indivíduos no estado civil não corresponderia a uma autossuficiência, mas sim a um compromisso inalienável com todo o corpo coletivo. Além de ser inalienável ela também seria indivisível, pois uma vez que corresponderia à vontade geral ela só poderia ser uma.

---

<sup>3</sup> A aparente contradição pode ser explicada a partir da interpretação da libertação do prisioneiro na Alegoria da Caverna de Platão. O prisioneiro não é libertado por nenhuma força exterior, sua libertação se dá por meio de um conflito interior resultante do embate de duas potências que pertencem à sua alma, a do hábito e a do desejo. A primeira faz com que o prisioneiro mantenha-se conformado com a sua situação, enquanto a segunda o motiva a procurar libertar-se. Há em Aristóteles também uma explicação que pode auxiliar no entendimento dessa sentença escrita por Rousseau. Para o filósofo grego existem três elementos que determinam a ação: a sensação, o intelecto e o desejo. (Et. Nic., VI. 2, 1139 b, 1 e SS). Desses três, seria o desejo responsável por comandar as ações. Comparando o sentido de “forçado a ser livre” em Rousseau com as interpretações de Platão e de Aristóteles acerca das ações humanas, poderíamos concluir que a escolha pela libertação do indivíduo em Rousseau não seria algo exterior a ele, mas seu desejo, uma escolha racional, portanto, o que o forçaria a tornar-se livre não seria fruto de uma força exterior, mas sua própria vontade.

Pela mesma razão porque é inalienável, a soberania é indivisível, visto que a vontade ou é geral ou não é; ou é a do corpo do povo, ou unicamente de ma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura; é quando muito um decreto (ROUSSEAU, 2006, p. 34-35).

Na sociedade civil, Rousseau estabelece uma clara distinção entre liberdade e independência. Ser livre dentro de um Estado não corresponderia a se fazer apenas o que se quer, pois se cada cidadão agisse apenas visando à satisfação de seus desejos, fatalmente acabaria por gerar conflitos internos que só teriam como consequência a decadência do Estado de direito e a mudança para um sistema de governo em que os interesses das classes mais abastadas imperariam sobre os interesses das demais classes. Num Estado com tais características, a figura do soberano é em geral personificada por um único governante ou por uma determinada classe. Num Estado de direito essa figura se confundiria com todo o corpo político, constituído por sua vez por todos os cidadãos, não ficando claro, portanto, se haveria algum representante específico dentro desse sistema. Essa questão acerca da possibilidade ou da impossibilidade da representação da figura do soberano gerou, segundo Bignotto, uma série de controvérsias entre os estudiosos da teoria de Rousseau desde a Revolução Francesa, em que muitos afirmaram que para Rousseau seria impossível à implantação da república em grandes Estados. Diante de tal impasse, Bignotto conclui:

Rousseau realmente tinha dificuldades com a ideia de que um regime replublicano, tal como a Antiguidade Clássica conheceu, pudesse ser instalado nas grandes nações europeias. Além do mais dividia com muitos dos seus contemporâneos a desconfiança quanto à eficácia dos mecanismos de representação. [...] O soberano a que se refere Rousseau retira sua identidade da capacidade de existir como uma totalidade, como um ser nascido do artifício, que deve romper o isolamento próprio do estado de natureza. A constituição de um corpo político é o resultado da congregação de muitas vontades particulares em torno do que elas foram capazes de figurar como sendo um bem comum. Para que exista uma representação é necessário que exista um outro, exterior ao que se faz representar. Rousseau insiste que a manifestação da vontade geral é o momento zero do corpo político e que tudo o que lhe é exterior representa uma ameaça a ser conjurada ou um objeto diferente. Por isso não há um outro capaz de representar o corpo político em sua totalidade, pois



sua simples existência indicaria que a fonte do poder legítimo se encontra fora do corpo constituído (BIGNOTTO, 2010. p. 168).

Percebe-se que na análise de Bignotto acerca do problema da representação em Rousseau, essa representação esbarraria na impossibilidade da existência de um poder externo ao corpo coletivo, pois, se houver esse representante, então não há uma unidade absoluta e nem igualdade entre todos os membros do pacto. Portanto, não existiria uma vontade geral, uma vez que essa vontade seria a expressão do interesse comum a todos os cidadãos e resultado da participação explícita de todos os membros do pacto na construção de uma sociedade livre pautada na igualdade de direitos. Para Rousseau, o Estado era uma pessoa moral e a sua existência pressupunha a integridade de todos os seus membros, do contrário esse Estado tenderia a se transformar em uma tirania.

Se o Estado ou a Cidade não constituem senão uma pessoa moral, cuja vida consiste na união de seus membros, e se o mais importante de seus cuidados é o de sua própria conservação, torna-se-lhe necessária uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte de maneira mais conveniente ao todo. Assim como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que dirigido pela vontade geral, recebe, como ficou dito, o nome de soberania (ROUSSEAU, 2006, p. 38-39).

O papel da vontade geral seria então o de garantir a igualdade de direitos entre todos os cidadãos por meio de seu comprometimento com toda a comunidade. Havendo igualdade, haveria liberdade, pois uma não subsistiria sem a outra. Essa igualdade e consecutivamente a liberdade civil estariam condicionadas à participação e à sujeição de todos os cidadãos aos interesses do Estado, interesses estes, que não se diferenciariam dos próprios interesses dos membros desse Estado. A essa participação direta de cada cidadão nos assuntos políticos de sua Cidade, daríamos o nome de soberania.

Tomando por base essa análise, a vontade geral não se configuraria em um instrumento de coerção, uma vez que o próprio Rousseau afirma que ela seria

apenas o exercício da soberania e esta, por sua vez, seria conquistada quando todos os cidadãos aprendessem a elevar os interesses coletivos acima de qualquer vontade particular. Advém daí que se um povo fosse soberano de si, então ele seria livre.

### **1.3- A importância da compreensão do sentido do que é ser Homem.**

Já no prefácio de *O Emílio*, Rousseau evidencia qual seria a sua preocupação ao escrever esta obra. Sua pretensão não era a de criticar a educação de sua época, mas sim a de apontar um novo caminho para ela: “apesar de tantos escritos que, segundo, dizem, só têm por fim a utilidade pública, a primeira de todas as utilidades, que é a de formar os homens ainda está esquecida” (ROUSSEAU, 2004, p. 4).

Verificamos por meio dessa afirmação que a principal diretriz de *O Emílio*, não era a de se tornar um tratado de educação com o propósito de formar bons cidadãos, mas o de apontar um novo caminho, educando os homens para serem antes de tudo homens, pois, segundo Rousseau, antes do *cidadão estaria o homem e por vezes essas duas realidades entrariam em choque: “forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se podem fazer os dois ao mesmo tempo”* (ROUSSEAU, 2004, p.11). Essa tensão entre o indivíduo e o cidadão é uma constante nos escritos políticos de Rousseau, como afirma Casini:

Para Rousseau, a pedagogia não era verdadeiramente problema de técnica higiênica, didática e psicológica. Era antes de mais nada problema político, pois tudo depende radicalmente da política, e ao mesmo tempo, problema moral, pois, quem distingue a política da moral não compreende nada nem de uma nem de outra (CASINI *apud* REALE e ANTISERI, 2005. p. 770).

Ou seja, educar um indivíduo não era apenas uma questão de prepará-lo para viver em sociedade instruindo-o e ensinando-lhe as regras de convivência social.

Educar alguém para viver em sociedade deveria ser, antes de qualquer coisa, preparar esse indivíduo de maneira que, mesmo convivendo em sociedade, ele não se deixasse corromper pelos vícios desta sociedade. Um homem bem educado para essa convivência seria aquele que estivesse preparado para não se deixar levar pelas paixões, não se esquecendo de maneira alguma que, antes de ser qualquer coisa, ele é homem. Pois, de acordo com Natália Maruyama: “a oposição natureza/sociedade, quando considerada de modo puramente mecânico, em nada colabora para compreensão do problema da contradição entre o homem e o cidadão” (MARUYAMA, 2001. P. 31).

Em *O Emílio*, Rousseau retoma a questão anteriormente abordada no *Segundo Discurso*, que tratava da desnaturação dos homens ao passarem do estado de natureza para o estado civil. Ele volta a comparar a independência característica dos homens no estado de natureza à dependência destes no estado civil.

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social (ROUSSEAU, 2004, p. 11).

Partindo dessa transformação dos indivíduos de “unidade numérica” para “unidade fracionária”, Rousseau buscou um equilíbrio idealizando um modelo pedagógico que levasse em conta a natureza humana, propiciando condições para que os indivíduos pudessem agir de acordo com os interesses comuns sem necessariamente terem que abrir mão de seus interesses particulares.

Desse ponto de vista, não é preciso optar entre ser homem ou ser cidadão. A possibilidade, ainda que longínqua, de se resolver tal conflito supõe como condição que o homem aja de acordo com os outros, como homem civil, sem, contudo, deixar de agir de acordo consigo mesmo e, além disso, que ele saiba compartilhar os valores convencionais e comuns estabelecidos numa nação, ao mesmo tempo em que participa também da criação destes. [...] No *Emílio*, Rousseau nega o homem natural enquanto indivíduo isolado, mas conserva de sua definição inicial o princípio de agir de acordo

consigo mesmo, a condição da autonomia que pretende garantir para o Emílio (MARUYAMA, 2001, p. 38).

Partindo dessa análise, talvez seja possível concluir, que enquanto *O Contrato Social* teria sido uma obra direcionada para os cidadãos, *O Emílio* teria sido direcionado ao homem, na proporção que, a primeira apresentaria uma sugestão de pacto entre os membros de uma sociedade civil, exortando-lhes a abrirem mão de seus interesses particulares em prol dos interesses coletivos, e a segunda obra exaltaria a necessidade de os indivíduos preservarem a sua natureza original, pois a sua perda seria uma das consequências da passagem do estado de natureza para o estado civil. Contudo, o próprio Rousseau reconhece que isso não seria uma tarefa fácil, pois ser homem e cidadão ao mesmo tempo se configuraria por vezes em uma contradição.

Aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem e nem cidadão (ROUSSEAU, 2004, p. 12)

Foi na intenção de demonstrar esse dilema, assim como analisar e criticar a educação doméstica de sua época, que Rousseau teria escrito *O Emílio*. O autor nesta obra dedicou-se a criticar a educação doméstica e não a pública, pois, segundo ele, esta já não existia: “a instituição pública já não existe, e já não pode existir, já que onde não há mais pátria já não pode haver cidadãos” (ROUSSEAU, 2004, p. 13). Diante de tal constatação, tratar da educação pública, assim como se preocupar com a formação de cidadãos seria algo infrutífero.

Quando iniciou suas observações sobre a educação que era dispensada para as crianças, Rousseau percebeu que desde cedo os indivíduos eram instruídos para se afastarem da sua condição de homens. Esse afastamento, na opinião dele, seria responsável por diversos problemas que acompanhariam os indivíduos ao longo de sua existência. Entre os males que seriam originados por esse afastamento estaria a sujeição/submissão dos homens. Para Rousseau, todos os costumes sociais, criados para estabelecer normas de conduta e de convívio não passariam de formas

de escravizar os indivíduos, mantendo-os presos a regras sem sentido e desnecessárias de fato para a sua existência.

Toda a nossa sabedoria consiste em preconceitos servis, todos os nossos costumes não passam de sujeição, embaraço e constrangimento. O homem civil nasce, vive e morre na escravidão; enquanto conservar a figura humana, estará acorrentado por nossas instituições (ROUSSEAU, 2004, p. 16).

Rousseau prossegue demonstrando como as artificialidades da vida social prejudicaram os homens. Quanto maior forem as necessidades criadas pela sociedade, mais os seus membros se tornariam dependentes uns dos outros, e, por conseguinte, menos livres: “o homem verdadeiramente livre só quer o que pode e faz o que lhe agrada” (ROUSSEAU, 2004, p.81).

Para manter um indivíduo longe das mazelas presentes na vida em sociedade, Rousseau defende que seria melhor para esse indivíduo se ele fosse criado no campo, longe das cidades, pois, no campo, “os costumes seriam rústicos e seus vícios sem atrativos” (ROUSSEAU, 2004, p. 100). A vida no campo também seria mais saudável, uma vez que, as pessoas não precisariam viver amontoadas como nas cidades. Esse afastamento também contribuiria para diminuir a corrupção de seus habitantes pelos vícios, o que, segundo Rousseau, seria algo inevitável nas cidades: “as cidades são o abismo da espécie humana. Ao cabo de algumas gerações, as raças morrem ou degeneram” (ROUSSEAU, 2004, p.,43).

Segundo Rousseau, originalmente não havia desigualdades além daquelas de ordem natural entre os homens. As demais formas de desigualdades só surgiram após a passagem da vida natural para a vida civil. A vida em sociedade teria corrompido os homens e criado falsas necessidades, distanciando-os de sua verdadeira essência. As desigualdades sociais seriam consequências da formação das sociedades civis. E a única maneira de preservar um indivíduo de se tornar escravo das falsas necessidades e dos falsos costumes seria prepará-lo para enfrentar esses males sociais. Esse preparo se daria por meio de uma educação que fortalecesse nele o sentimento de humanidade. Valorizando a condição de

homem antes de qualquer coisa, o indivíduo se tornaria capaz de preservar a sua essência mesmo tendo que conviver em sociedade. Para Rousseau, essa educação voltada para um retorno à condição original dos homens, se configuraria apenas em uma tentativa de resgate.

Naturalmente os homens não são nem reis, nem nobres, nem cortesãos, nem ricos; todos nasceram nus e pobres, todos sujeitos às misérias da vida, às dores de toda espécie; enfim, todos são condenados à morte. Eis o que realmente pertence ao homem; eis aquilo de que nenhum mortal está isento. Começai, pois, por estudar na natureza humana o que lhe é mais inseparável, o que melhor caracteriza a humanidade (ROUSSEAU, 2004, p. 302-303).

Nessa citação, é possível perceber que a preocupação de Rousseau na obra *O Emílio* era o de descobrir o que era ser homem. Sem essa consciência os indivíduos não poderiam ambicionar serem livres e nem iguais, pois não compreenderiam a sua condição primordial. Se compreendessem a sua natureza, poderiam então transpor diversos empecilhos colocados em seu caminho. Quando escreveu essa obra, Rousseau estaria criticando as sociedades europeias do século XVIII, em que o convívio social era baseado em uma série de regras de etiqueta, o que fazia com que as relações entre os frequentadores dos círculos sociais das grandes cidades se caracterizassem por artificialismos. Rousseau desejava uma sociedade em que as pessoas não precisassem usar máscaras para poderem conviver umas com as outras. A sociedade idealizada por Rousseau deveria ser pautada em costumes simples, daí ele recorrer sempre à vida no campo como um exemplo a ser seguido. Contudo, ele não acreditava que seria possível recuperar a inocência perdida, característica do homem no estado de natureza, e nem que o refúgio no campo fosse a resposta para pôr um fim às desigualdades sociais. Caberia ao homem, portanto, o exercício constante da virtude, que se caracterizaria por sua participação na formação de um modelo social que respeitasse as diferenças entre os homens, ao mesmo tempo em que os tornasse iguais. Mediante isso os homens poderiam se considerar livres novamente, mesmo vivendo em sociedade, pois, uma vez que não estivessem submetidos a nenhuma norma de conduta e que sua única submissão fosse às leis criadas por eles mesmos, esses

homens poderiam novamente se sentir livres e iguais. A sinceridade ou a transparência é outro tema muito discutido por Rousseau. No estado de natureza essa transparência não é posta à prova uma vez que os homens não conviviam em sociedade, porém no estado civil, a sinceridade seria algo raro. “Uma vez perdida a simplicidade inicial da vida isolada, o indivíduo tem que lutar para encontrar o espaço de realização de sua liberdade e tornar-se virtuoso” (BIGNOTTO, 2010. p. 113).

O afastamento do homem de sua condição natural, ao passar a viver em sociedade, e a descrição de um método educacional que estimulasse desde cedo na criança um espírito livre que pudesse reverter ou pelo menos apaziguar esse quadro são os principais temas encontrados em *O Emílio*. A liberdade nessa obra estaria vinculada à preservação dos sentimentos naturais. Para ser livre, o indivíduo não deveria se deixar corromper pelos vícios da sociedade. Ele deveria a todo custo preservar a sua inocência original, mantendo-se fiel à sua natureza.

Lendo e analisando as obras de Rousseau, percebemos que a liberdade para ele não se configuraria em uma ideia imutável. A noção de liberdade poderia variar de acordo com as circunstâncias de vida dos indivíduos. Se vivessem em estado de natureza, então essa liberdade seria ilimitada e absoluta, contudo, se vivessem em sociedade essa liberdade estaria condicionada ao exercício de cidadania, sobretudo na obediência às leis estabelecidas pelo corpo coletivo. Caberia ainda aos membros de um corpo social o dever de praticar a virtude. A liberdade civil poderia não ser ilimitada como a liberdade natural, mas seria uma forma de liberdade coletiva e consciente. Para atingir essa liberdade, caberia aos homens conquistá-la, pois ela seria fruto de um processo de transformação de uma sociedade que surgiu pautada na defesa dos interesses de algumas classes, para um Estado fundamentado na igualdade entre todos os cidadãos. Constata-se, analisando os escritos de Rousseau, que em uma sociedade civil em que os direitos de seus cidadãos fossem respeitados, a liberdade e a igualdade caminhariam juntas. Se não houvesse igualdade de direitos para todos os membros da sociedade, então não haveria liberdade para ninguém. A constante observância das leis, assim como, a participação ativa e direta dos cidadãos na vida política seriam a verdadeira liberdade.

Além dessa preocupação em restaurar a liberdade e estabelecer a igualdade de direitos, há nas obras de Rousseau o interesse em salvaguardar a essência dos indivíduos para que estes não esqueçam o que de fato é ser homem. Ser homem e ser cidadão poderia não ser uma tarefa fácil, mas a transformação real de uma sociedade só poderia ocorrer por meio da transformação de seus participantes, ao resgatar certos valores morais e o sentimento de respeito e amor ao seu semelhante como condições essenciais para a construção de uma sociedade pautada no verdadeiro espírito de liberdade, igualdade e fraternidade.



## 2 FEDERALISMO, SOCIALISMO E ANTITEOLOGISMO<sup>4</sup>

*“O céu é o meu teto, a Terra é minha Pátria e a liberdade é a minha religião.”*

*Lema cigano*

Desde o seu surgimento o movimento anarquista tem tentado conciliar ideias de caráter internacionalista com a concepção de um mundo sem nenhum tipo de fronteiras ou barreiras, fundamentado apenas na espontaneidade das relações pessoais e na autonomia de cada associação local.

A Humanidade é uma só, subordinada à mesma condição, e todos os homens são iguais. Porém, todos os homens são diferentes e, no íntimo de seu coração, cada homem é, na realidade, uma ilha. Os anarquistas têm estado especialmente conscientes dessa dualidade entre o homem universal e homem particular, e muitas de suas reflexões têm sido devotadas à busca de um equilíbrio entre as reivindicações da solidariedade humana geral e as do indivíduo livre (WOODCOCK, 2007. p. 7).

Esta complexa dualidade sempre ocupou um importante papel no desenvolvimento de todas as ideias anarquistas. A preocupação com os interesses coletivos, sem que esses interesses anulassem os indivíduos, sempre foi uma constante entre os anarquistas. Entretanto, essa complexa dualidade, também poderia ter sido responsável pela dificuldade encontrada pelos próprios anarquistas em colocar suas ideias em prática.

Ao longo de sua história, o movimento anarquista não logrou nenhum êxito na tentativa de constituir uma organização mundial para propagar suas ideias de maneira eficaz. Por defender ferrenhamente a extinção do Estado, os anarquistas não participam de partidos políticos e por isso não se ocupam de criar programas de propaganda elaborados, preferindo se dedicar à ação muitas vezes isolada. Uma vez que a busca pela formação de uma organização de caráter internacional se mostrou

---

<sup>4</sup> Esse título foi o mesmo utilizado por Bakunin em uma tese apresentada no II Congresso da Liga da paz e Liberdade realizado em Berna em 1868.

pouco eficiente no que concerne à solução do problema em conciliar a solidariedade humana e a liberdade individual, é mais adequado, segundo Woodcock, considerar o movimento anarquista como um movimento de caráter internacional, pois, primeiramente, o movimento anarquista teria surgido dentro da Primeira Internacional e das irmandades cosmopolitas fundadas por Bakunin e, posteriormente, esse movimento teria se propagado entre diferentes países.

Segundo George Woodcock, a história do internacionalismo do movimento anarquista se divide em cinco períodos:

Desde a participação dos mutualistas de Proudhon nas discussões que levaram à fundação da Primeira Internacional, através da ruptura com os marxistas após o Congresso de Haia de 1872, os anarquistas – quer seguissem Proudhon ou Bakunin- buscaram satisfazer suas aspirações internacionais em colaboração com socialistas de outras espécies. De 1872 ao famoso Congresso da Internacional Negra de 1881, eles tentaram criar uma Internacional puramente anarquista, e esse anseio persistiu fracamente através de uma série de congressos malogrados, durante o ano de 1880 e no começo de 1890. No terceiro período, de 1889 a 1896, os anarquistas concentraram-se numa tentativa de obter uma posição segura na Segunda Internacional Socialista. Sua expulsão definitiva do Congresso Socialista de Londres de 1896 iniciou um novo período, que atingiu seu clímax no Congresso de Amsterdam de 1907, durante o qual outra vez se buscou uma organização restrita a persuadir anarquistas; este período terminou com a eclosão da I Guerra Mundial, em 1914. O último período, de 1919 a 1939, foi dominado pelo relativo êxito dos anarcossindicalistas. (WOODCOCK, 2007. p. 8).

De acordo com essa divisão estabelecida por Woodcock para a história do movimento anarquista, é possível constatar que a história desse movimento confunde-se com a história de Mikhail Bakunin, considerado como o fundador do chamado anarquismo revolucionário. Bakunin não poderia ser considerado como um dos grandes teóricos do anarquismo, uma vez que não deixou nenhum livro que transmitisse suas ideias. Destacou-se mais por seus ensaios, geralmente curtos, nos quais muitas vezes reproduzia ideias de outros pensadores como: Proudhon, Marx, Hegel, entre outros. Entretanto, foi como um homem de ação que Bakunin se destacou. O anarquista russo, segundo Woodcock, teria sido o primeiro a utilizar a teoria anarquista para catalisar o descontentamento dos camponeses e operários latinos (WOODCOCK, 2007, p. 164) levando esse descontentamento para a Primeira

Internacional, congresso que deu início às históricas divergências entre os marxistas e os anarquistas. Para compreender melhor as ideias defendidas por Bakunin, é importante conhecer um pouco da trajetória desse filósofo russo, uma vez que sua vida e obra são intrínsecas.

Mikhail Alexandrovitch Bakunin nasceu no ano de 1814, em Premukhino, distrito de Novotorjok. Há uma divergência entre alguns de seus biógrafos quanto à sua posição entre os seus irmãos: uns afirmam que ele era o filho mais velho, e outros que era o terceiro dos dez filhos de Alexander Bakunin, poeta amador e membro da aristocracia rural russa. Alexander Bakunin era leitor e admirador das teorias de Rousseau. Influenciado pelas ideias liberais do século XVIII, procurou transmiti-las aos seus filhos, educando-os dentro desse modelo (WOODCOCK, 2002. p. 164).

Aos catorze anos, Bakunin foi enviado para a Escola de Artilharia de São Petersburgo, onde permaneceu até os dezenove anos, idade em que conseguiu dar baixa do exército alegando problemas de saúde. Passa a frequentar a Universidade de Moscou e lá tem contato com o pensamento social francês, com as obras de autores como Hegel, Kant, Ficht e com algumas obras de escritores do Romantismo.

Em princípio o interesse de Bakunin teria recaído sobre as teorias hegelianas, ao ponto de se tornar líder dos hegelianos em Moscou. Nessa fase mostrou-se adepto de um hegelianismo ortodoxo e autoritário. Essa postura foi alterada após a sua partida da Rússia, em 1840, quando foi residir em Berlim, com a finalidade de se preparar para a carreira de professor universitário. Viveu em Berlim por aproximadamente dois anos e, nesse período, costumava frequentar os círculos intelectuais e boêmios da cidade. Em 1841, ele viajou para Dresden e lá iniciou a sua conversão ao conhecer Arnold Ruge, um dos jovens hegelianos, que contestaram as teorias do mestre. Ruge apresentou a Bakunin obras de autores como Stirner, Fourier e Proudhon, esses últimos ele havia ignorado enquanto estava na Rússia.

Sua conversão é iniciada quando começa a escrever para uma revista alemã – editada por Ruge – sob o pseudônimo de Jules Elysard. Um dos seus primeiros artigos foi intitulado de Reação na Alemanha. A proposta desse artigo era apresentar a doutrina hegeliana como uma doutrina defensora da revolução. Neste referido artigo, Bakunin já deixaria transparecer um aspecto que o acompanharia durante toda

a sua vida revolucionária: a presença de algumas características do Romantismo em suas teorias. Entre essas características estaria a paixão pela revolta e pela destruição. Segundo George Woodcock, há nesse ensaio escrito por Bakunin, “um tom genuinamente bakuniano no estilo apocalíptico e na importância que atribui à destruição como prelúdio necessário à criação”. Em uma das mais famosas citações de Bakunin é possível perceber essa característica apontada por Woodcock: “Confiamos, pues, em el espíritu eterno, que solo destruye y aniquila por ser el inagotable manantial eternamente creador de toda clase de vida. el placer de la destrucción es, al mismo tiempo, um placer creador”<sup>5</sup>(BAKUNIN, 1978. p.22).

O artigo a *Reação na Alemanha* foi, portanto, o primeiro texto redigido por Bakunin que deixou transparecer a sua convicção sobre a necessidade da presença de um elemento destrutivo em todo o processo revolucionário. Essa convicção seria uma das principais características da teoria anarquista defendida por Bakunin.

A transformação de Bakunin de um revolucionário teórico para um revolucionário prático ocorreria após o seu contato com Weitling<sup>6</sup>. A partir desse encontro, Bakunin teria se identificado com algumas das ideias defendidas por Weitling, como por exemplo, a organização de núcleos conspiratórios como forma de propagar ideias e promover revoltas.

O encontro com Proudhon e Marx, dois filósofos que marcariam profundamente a teoria desenvolvida posteriormente por Bakunin, aconteceu em 1844, quando o teórico russo decide ir morar em Paris. Proudhon teria sido o responsável por dar ao anarquismo de Bakunin, ainda em caráter embrionário, uma maturidade, por meio de muitas discussões que travaram, sobretudo a respeito, das teorias hegelianas. Contudo, apesar de nutrir por Proudhon uma profunda admiração, Bakunin discordou de algumas ideias defendidas por ele, como a questão da preservação da posse individual e a defesa de operações bancárias mútuas (WOODCOCK, 2007, p. 168).

---

<sup>5</sup> Acreditamos, pois no eterno espírito que apenas destrói e aniquila por ser uma inesgotável fonte, eternamente criadora de todo tipo de vida. O impulso da destruição é, ao mesmo tempo, um impulso criador. (livre tradução)

<sup>6</sup> Wilhelm Weitling foi um alfaiate, adepto das teorias blanquistas, que teria participado de algumas sociedades secretas e de uma das revoltas comandadas por Blanqui em Paris na década de 1830.

Do seu primeiro encontro com Marx, Bakunin guardou impressões bastante positivas, porém quanto mais Bakunin tomava parte em movimentos revolucionários, mais se distanciava dos ideais socialistas defendidos por Marx. Esse distanciamento, contudo, não significou um desprezo por toda a teoria marxista. O ponto central dessa discórdia residiu na questão da chamada Ditadura do Proletariado. Para o anarquista, não haveria a necessidade da implantação de um governo de transição após uma revolução de caráter socialista. O comunismo deveria ser implantado de imediato, pois do contrário haveria o risco desse governo provisório tornar-se permanente, retirando da revolução o seu caráter libertário e transformando-a apenas em um golpe de Estado.

No momento, nossa polêmica parou nessa contradição. Os marxistas sustentam que só a ditadura, evidentemente a deles, pode criar a liberdade do povo; a isso respondemos que nenhuma ditadura pode ter outro objetivo senão o de durar o máximo de tempo possível e que ela é capaz apenas de engendrar a escravidão no povo que a sofre e educar este último nesta escravidão; a liberdade só pode ser criada pela liberdade, isto é, pela insurreição do todo o povo e pela livre organização das massas trabalhadoras de baixo para cima (BAKUNIN, 2003, p. 214).

Na opinião de Bakunin, uma revolução iniciada com o intuito de promover uma profunda transformação social, política e econômica, deveria se propor a abolir de imediato o Estado. O fim do Estado seria na opinião dele, uma condição essencial para a implantação de um novo modelo de sociedade pautado na igualdade e no respeito aos indivíduos. Bakunin não acreditava na possibilidade da existência de um Estado revolucionário, isso se configuraria em uma contradição, uma vez que para os anarquistas toda forma de Estado pressupõe uma forma de domínio de uma determinada classe sobre outras, independentemente de qual delas esteja no poder, sempre tenderá a impor sobre as outras as suas convicções. Todavia, apesar das divergências, que culminaram com a expulsão dos anarquistas da Internacional, em sua obra *Estatismo e Anarquia*, ela faz alguns elogios a Marx: “o Sr. Marx representou e continua a representar um papel muito importante no movimento socialista do proletariado alemão” (BAKUNIN, 2003, p. 171).

Ainda nessa mesma obra ele admite que em certos aspectos, Marx teria superado Proudhon.

O Sr. Marx leu, é obvio, todos os socialistas franceses, de Saint Simon a Proudhon, inclusive; sabe-se que detesta Proudhon, e, na crítica implacável que lhe faz, há, sem dúvida muita verdade; apesar de todos os seus esforços para se situar em terreno sólido, Proudhon permaneceu um idealista e um metafísico. Seu ponto de partida é a noção abstrata do direito; ele vai do direito ao fato econômico, enquanto o Sr. Marx, ao contrário dele enunciou e demonstrou a incontestável verdade, confirmada por toda a História Antiga e Moderna da sociedade humana, das nações e dos Estados, que o fato econômico precedeu e continua a preceder o direito político e jurídico. Um dos principais méritos científicos do Sr. Marx é o de ter enunciado e demonstrado essa verdade (BAKUNIN, 2003, p. 175).

Percebe-se por esta afirmação de Bakunin, que ele concordava plenamente com a noção de que o fator econômico teria primazia sobre o político e, portanto, a conquista da igualdade econômica seria essencial para a formação de uma sociedade livre. Partindo desse pressuposto, a extinção do Estado tornava-se algo necessário, uma vez que Bakunin percebia o Estado como um instrumento de preservação dos privilégios das classes abastadas. Para ele, a verdadeira função do Estado não seria garantir a igualdade de direitos entre todos os cidadãos, mas sim, defender os interesses da classe que estivesse no poder. A máquina estatal funcionaria como uma extensão do domínio dessa classe, que a utilizaria para perpetuar-se indefinidamente no poder, preservando as relações de desigualdade. Ou seja, o acúmulo de riqueza e consecutivamente de poder cada vez maior para uma pequena minoria, fundamentado na exploração da grande maioria.

Partindo da influência que Proudhon e Marx teriam exercido na teoria anarquista de Bakunin, Patrícia Piozzi afirma:

Fundindo o messianismo obreiro de Proudhon com a certeza, oriunda da sociologia marxiana, de que as contradições econômicas do capitalismo se resolvem apenas por via revolucionária, Bakunin confere à proposta proudhoniana de separação de classes o caráter de um embate destinado a destruir cabalmente o velho mundo. Desse incêndio universal, deveria nascer de imediato a comunidade dos

livres e iguais, sem magistrados, padres ou proprietários (PIOZZI, 2006. p. 175)

Nessa citação, é possível perceber não só o caráter do anarquismo bakunista, defensor da revolução como única forma de transformar a sociedade, como também é perceptível uma tendência ao radicalismo pautado na convicção que só por meio da destruição total de todos os pilares das sociedades tradicionais, é que se poderia construir um novo modelo social.

Bakunin viveu em um período do século XIX, que se caracterizou pela ascensão do sistema capitalista. Essa época foi marcada por protestos de trabalhadores contra as péssimas condições de trabalho as quais a grande maioria estava submetida e por revoltas contra governos que ainda preservavam características do sistema absolutista. Esses governos costumavam debelar as rebeliões populares com extrema violência. E foi nesse contexto que a figura de Bakunin se destacou. Bakunin não se contentou apenas em propagar as ideias anarquistas por meio de debates ou obras escritas, ele participou ativamente de várias dessas revoltas, em Paris, na Polônia, na Alemanha, na Itália, e também fez parte de sociedades secretas internacionais, que teriam como função auxiliar na propagação dos ideais anarquistas, assim como, oferecer ajuda às revoltas populares. Por estar frequentemente envolvido em rebeliões, Bakunin não se dedicou ativamente à produção de obras. Seus textos estão em grande parte incompletos. A maior parte de suas obras que foram publicadas seriam fragmentos de outras inacabadas ou cartas enviadas para amigos. Seu texto mais conhecido, *Deus e o Estado*, por exemplo, é um fragmento de outra obra intitulada *O Império Cnuto Germânico*.

Além da convicção sobre a necessidade da destruição completa dos modelos tradicionais de sociedades, outra característica também estaria presente durante algum tempo, tanto nas obras de Bakunin, quanto em sua militância no anarquismo revolucionário: a tendência à fomentação e participação em sociedades secretas. Essa inclinação por organizar e participar dessas sociedades pode ter relação com a simpatia que ele nutria pela franco-maçonaria, que, segundo ele, “ não foi nada menos que a conspiração universal da burguesia revolucionária contra a tirania feudal, monárquica e divina. Foi a Internacional da Burguesia” (BAKUNIN, 200,. p. 43). Essa

admiração pela franco-maçonaria, que faz revelar a sua inclinação para a participação em sociedades secretas de caráter subversivo, mostra também a presença de uma influência do Romantismo em suas convicções. Essa influência estaria vinculada a determinadas características do Romantismo tais como o pessimismo romântico que se volta contra Deus e a criação e o cultivo pela rebeldia individual.

Apesar de defender que a emancipação do povo deve partir dele mesmo, Bakunin oscilou entre a crença em uma revolução que emergiria diretamente do povo e que iria abalar todas as estruturas sociais vigentes e necessidade da organização de núcleos que instigassem o povo a se rebelar. A grande massa popular, alienada pela falta de conhecimento, não seria capaz - ela mesma - de organizar e concretizar uma revolução que pusesse fim a todo um sistema econômico e político e construísse em seu lugar um novo modelo social pautado na plena igualdade e liberdade. Nesse caso, seria necessário preparar grupos de pessoas mais esclarecidas que ajudassem o povo a se organizar. Com relação a esse aspecto da teoria de Bakunin, Patrícia Piozzi escreveu:

É comum entre os comentadores e biógrafos de Bakunin, datar o pleno desenvolvimento de suas concepções anarquistas a partir da década de 1860, após sua volta ao Ocidente. Nessa época, embora continue extremamente ativo na fundação de sociedades secretas internacionais, procurando aglutinar nelas a *intelligentsia* revolucionária européia, ele abandona as teses da “ditadura transitória” e realça decididamente o caráter espontâneo, imediatamente anti-estatal, da revolução. No entanto, embora no plano formal, a tendência blanquista tenda a ceder passo a um populismo libertário e espontaneísta, vários de seus escritos em 1862 e 1876, ano de sua morte, revelam uma constante alternância entre o apego irrestrito e entusiástico a um anarquismo baseado nos movimentos espontâneos do povo e a amarga constatação de que este é incapaz de gerar o novo (PIOZZI, 2006, p. 190).

Nessa citação, há uma constatação da dualidade presente nas obras de Bakunin, que confere um caráter contraditório às suas teorias. No início ele defendia a não intervenção nas revoltas populares, uma vez que essas intervenções poderiam retirar dessas revoltas o seu caráter genuinamente popular, e seriam justamente essas revoltas iniciadas pelo povo, as únicas capazes de destruir todos os pilares das



sociedades tradicionais. Essa crença partia do pressuposto de que o povo não tinha nada a perder<sup>7</sup>, portanto não temeria uma revolução capaz de destruir tudo aquilo que conhecesse até então:

Uma insurreição popular, violenta, caótica e impiedosa por natureza, supõe sempre grandes sacrifícios para o povo e perdas em bens matérias para outrem. As massas populares estão sempre prontas a estes sacrifícios; elas constituem, assim, uma força tanto mais brutal, selvagem, capaz de fazer proezas e alcançar objetivos na aparência impossíveis, que, por possuir pouca coisa ou quase nada, não são pervertidas pelo instinto de propriedade. (BAKUNIN, 2009. p. 52)

No âmbito dessa afirmação feita por ele, não caberia a ninguém o direito de interferir em uma rebelião popular com o intuito de conduzir o povo ou instigar uma sublevação. Toda a insurreição deveria ser feita pelo próprio povo, este mesmo deveria ser o condutor do destino de sua revolta. Entretanto, Bakunin posteriormente afirmaria:

Ora, a miséria, mesmo unida ao desespero, não basta para suscitar a revolução social. Ambas são capazes de provocar revoltas individuais ou, a rigor, insurreições locais, mas não são determinantes para sublevar massas populares inteiras. Para isto, ainda é preciso um ideal, que sempre surge historicamente das profundezas do instinto popular, educado, amplificado e esclarecido por uma série de fatos marcantes, de experiências duras e amargas... Quando esse ideal e essa fé encontram-se reunidos no povo, lado a lado com a miséria que a força do desespero, então a revolta social está próxima, inelutável e não há força que possa impedi-la (BAKUNIN, 2003. p. 56)

Se nas citações anteriores ficou evidente a importância do caráter genuinamente popular para verdadeira revolução social, nesta citação evidencia-se

---

<sup>7</sup> Há um conto de Leon Tolstói que serve para ilustrar essa afirmação. O título do conto é *Três Mortes*. Neste conto, Tolstói descreve os últimos momentos de vida e a morte de três personagens. A primeira é uma senhora representante da aristocracia que tenta a todo custo prolongar a sua existência, revoltando-se contra a idéia de ter que deixar tudo o que lhe pertence para trás. Sua morte é descrita como um prolongamento da sua existência, cercada de conforto, pompa e hipocrisia. A segunda personagem é um velho cocheiro, para quem a morte representa um descanso. Ele morre cercado por seus companheiros que percebem a morte como algo natural. A terceira personagem é uma árvore, que é sacrificada para servir de cruz para a cova do cocheiro. A morte da árvore e a morte do cocheiro se entrelaçam numa representação de como deveria ser a relação entre o homem e a natureza. (TOLSTÓI, 2010).

uma falta de crença na capacidade do povo de conseguir levar adiante uma revolução. Ele afirma que somente o povo, vítima da exploração e relegado à miséria seria capaz de se rebelar sem medo de se sacrificar. Essa massa popular, contudo, não estaria apta a levar adiante uma revolução. À sua condição de revolta contra a miséria seria necessário agregar um ideal. Nesse ponto, percebe-se certo descrédito na capacidade da massa popular de organizar e conduzir uma revolução com a finalidade de destruir todos os alicerces da sociedade que a oprime para erguer em seu lugar uma sociedade de caráter libertário. Ele não deixa claro como esse ideal capaz de fomentar a verdadeira revolução iria surgir, mas ressalta que seria fruto de um “instinto popular, educado, amplificado e esclarecido”, isso pode levar a conclusão de que entre a massa popular deveriam existir aqueles que seriam responsáveis por despertar na massa esse instinto. O que seria uma contradição, uma vez que algo instintivo não seria fruto de um processo de educação e nem de esclarecimento.

Há, neste ponto da teoria de Bakunin, certa empatia pela Revolução Francesa, não no seu aspecto geral, mas na capacidade de sublevação do Terceiro Estado frente à opressão da Monarquia e da Igreja. Contudo, não há como esquecer que a aliança entre a burguesia, no caso detentora do conhecimento, com a massa popular, terminou não trazendo nenhuma conquista real para a população pobre francesa. Segundo Bakunin, isso teria ocorrido por conta da burguesia ter assumido o controle da Revolução e não ter nenhum interesse real na transformação radical da sociedade francesa, contentando-se apenas em derrubar a Monarquia para ocupar o seu lugar. No caso da Revolução idealizada por ele, o povo seria o agente transformador. Portanto, caberia às sociedades secretas internacionais apenas o papel de esclarecê-lo.

## **2.1 A conquista da liberdade em Bakunin**

É importante ressaltar que a liberdade para Bakunin seria o bem mais precioso para qualquer ser humano. Amiga-irmã da igualdade, a liberdade se configuraria como um reflexo da própria humanidade, na proporção que essa liberdade só seria plena dentro da sociedade, ou seja, os homens só poderiam se considerar

verdadeiramente livres, convivendo em sociedade, na companhia de outros homens igualmente livres.

Enfim o homem isolado não pode ter consciência de sua liberdade. Ser livre, para o homem, significa ser reconhecido, considerado e tratado como tal por um outro homem, por todos os homens que o cercam. A liberdade não é, pois, um fato de isolamento, mas de reflexão mútua, não de exclusão, mas de ligação; a liberdade de todo indivíduo é entendida apenas como a reflexão sobre sua humanidade ou sobre seu direito humano na consciência de todos os homens livres, seus irmãos, seus semelhantes (BAKUNIN, 2006, p. 41 - 42)

Dessa forma verifica-se que para Bakunin a liberdade não seria um feito individual, mas sim coletivo, pois, para que um indivíduo pudesse se considerar verdadeiramente livre seria necessário que todos aqueles que o cercassem o considerassem como tal. A verdadeira liberdade seria fruto de uma reflexão mútua acerca do sentido real de humanidade e de direitos humanos. Dentro dessa perspectiva não haveria sentido para um homem acreditar que poderia ser livre fora do convívio com seus semelhantes. O isolamento seria para Bakunin uma negação da liberdade, pois a crença de que se isolando alguém poderia se libertar das mazelas sociais seria algo completamente sem fundamento. Isolar-se e buscar uma autonomia baseada na autossuficiência seria não uma conquista da liberdade, mas sim, uma representação do individualismo levado ao extremo. O isolamento não tornaria o indivíduo livre, apenas o faria indiferente ao sofrimento e aos problemas que o cercariam, entretanto esses problemas persistiriam independentes de sua reclusão. E esse homem, indiferente e solitário, estaria, por conseguinte, violando a sua própria natureza, que seria gregária, voltada para o convívio social, único lugar onde os homens poderiam se realizar plenamente. Ou seja, para Bakunin não haveria liberdade fora da sociedade. A liberdade de um não se configuraria em uma limitação para a liberdade do outro, mas sim, em uma extensão desta, conforme esta afirmação feita por ele:

Apenas a liberdade dos outros me torna verdadeiramente livre, de forma que quanto mais numerosos forem os homens livres que me cercam, e mais extensa e ampla for sua liberdade, maior e mais profunda se tornará a minha liberdade (BAKUNIN, 2006, p. 42).

Para Bakunin, liberdade e igualdade deveriam caminhar juntas, portanto, em uma sociedade em que imperasse a igualdade plena entre todos os seus membros, imperaria também consecutivamente a liberdade no sentido mais profundo: “Sem igualdade política não há liberdade real; mas, a igualdade política só se tornará possível quando houver igualdade econômica e social” (BAKUNIN, 2009, p. 41). Porém a igualdade que Bakunin defendia não implicava em um nivelamento das fortunas e nem das capacidades individuais:

A igualdade não implica o nivelamento das diferenças individuais nem a identidade intelectual moral e física dos indivíduos. Essa diversidade de capacidades e forças, essas diferenças de raças, nações, sexos, idades e indivíduos, longe de ser um mal social, constituem, ao contrário, a riqueza da humanidade. A igualdade econômica e social também não implica o nivelamento das fortunas individuais como produtos da capacidade, da energia produtiva e da economia de cada um (BAKUNIN, 2009, p. 42).

Percebe-se que igualdade para Bakunin não significava uma padronização de comportamentos e nem de fortunas. Cada indivíduo poderia preservar seus costumes, assim como o que cada um conquistasse à custa de seu próprio trabalho. A diversidade cultural dentro de uma determinada sociedade não se configuraria em um empecilho para o estabelecimento de uma convivência harmônica, pelo contrário, essa pluralidade de costumes enriqueceria a comunidade, na proporção que a tornaria mais tolerante e possibilitaria a todos uma constante troca de saberes. A igualdade também não deveria limitar-se ao campo político, ela deveria se estender ao campo econômico, de forma que todos pudessem usufruir das mesmas oportunidades. Uma vez que ninguém mais se submeteria ao domínio de outrem, cada um poderia se sentir verdadeiramente senhor de si:

[...] Só posso considerar-me verdadeiramente livre, quando minha liberdade, ou que quer dizer a mesma coisa, quando minha dignidade de homem, meu direito humano, que consiste em não obedecer a nenhum outro homem e a só determinar meus atos de acordo com minhas próprias convicções refletidas pela consciência igualmente livre de todos, me são confirmados pela aprovação de todos. Minha

liberdade pessoal assim confirmada pela liberdade de todos se estende ao infinito (BAKUNIN, 2006, p. 42).

Pode-se concluir que a liberdade para Bakunin deveria ser ilimitada. Não poderia haver liberdade pautada em leis que delimitassem quais seriam os direitos de cada indivíduo. A forma de sociedade, idealizada por ele, seria uma sociedade de homens verdadeiramente livres, por não necessitarem de um sistema de governo para garantir o respeito aos direitos de cada um. Uma vez que os indivíduos precisassem da interferência de algum órgão administrativo para garantir que seus direitos fossem reconhecidos e respeitados, estariam se submetendo a uma forma de controle. E a própria necessidade da criação de leis civis para a proteção dos direitos dos cidadãos já seria uma prova de que esses indivíduos não seriam livres, pois temiam o seu semelhante. A pseudo liberdade desses cidadãos estaria vinculada à proteção do Estado, que na medida do possível deveria ter como uma de suas funções garantir a igualdade de todos os cidadãos perante a lei. Todavia, essa igualdade não seria uma igualdade legítima e real à medida que seria resguardada por leis civis, leis formuladas e promulgadas ou até mesmo outorgadas, que em geral sempre tiveram como principal finalidade resguardar o direito à preservação da propriedade privada e não realmente resguardar os direitos dos indivíduos de forma igualitária. Para o anarquista russo, não se poderia falar em igualdade onde havia desigualdade econômica. Partindo desse pressuposto, pode-se chegar à conclusão de que uma igualdade perante a lei não seria condição suficiente para dar a uma determinada sociedade a característica de uma sociedade de homens livres. Se existem leis civis é porque existem órgãos responsáveis por sua aplicação e, para punir todos aqueles que ousarem desrespeitar essas leis, haveria uma forma de controle e coerção, o que seria uma contradição acreditar que em liberdade de fato.

Para Bakunin, a igualdade e a liberdade deveriam ser plenas, sem restrições exteriores, uma primeira deveria ser condição essencial para o estabelecimento da segunda. Apenas em uma sociedade sem propriedade privada, sem Estado e sem instituições religiosas é que verdadeiramente poderia ser considerada uma sociedade composta por homens livres e iguais, caso contrário, não haveria liberdade para ninguém, apenas escravidão independentemente de sua condição social, todos estariam submetidos a uma forma de controle.

Segundo Bakunin, as únicas leis que deveriam ser respeitadas pelos homens seriam as leis naturais, uma vez que somente estas estariam de acordo com a natureza humana e submeter-se a elas seria uma confirmação de sua liberdade.

A liberdade do homem consiste unicamente nisto: ele obedece às leis naturais porque ele próprio as reconhece como tais, não porque elas lhe foram impostas exteriormente, por uma vontade estranha, divina ou humana, coletiva ou individual, qualquer (BAKUNIN, 1988, p. 31).

O problema da ausência da liberdade estaria, segundo Bakunin, em princípio vinculado ao desconhecimento dessas leis naturais por grande parte dos indivíduos. Para o filósofo russo, as leis naturais derivavam dos fenômenos da natureza fossem de ordem física, química ou biológica. Parte dessas leis, apesar de constatadas pela ciência, como por exemplo, as leis da física, não teriam se propagado entre o povo graças ao controle do Estado, que não teria interesse algum que essas leis se tornassem conhecidas por todos (BAKUNIN, 1988, p. 30). Outra parte das leis naturais não foram estudadas e constatadas pela ciência, como no caso das leis morais, consideradas por ele como parte das leis naturais na proporção que não teriam surgido por meio de nenhuma instituição legal, mas, seriam resultado da convivência entre os homens. Quando então o estudo dessas leis se completasse e todas fossem divulgadas e propagadas entre os homens, a questão da liberdade estaria definitivamente resolvida. Dessa forma não haveria mais a necessidade de organização, direção ou legislação política, que se configuravam em um sistema de leis exteriores e artificiais e quase sempre despóticas para o povo (BAKUNIN, 1988, p. 31).

Observa-se que Bakunin frequentemente defende a submissão dos homens às leis naturais como única forma de conquistar a sua verdadeira liberdade. Esse constante apelo às leis naturais, como únicas que poderiam ser realmente levadas em conta, não o aproximaria do jusnaturalismo, pois, apesar de defender a supremacia da razão no campo moral e político, Bakunin não pretendia como esses estudiosos, aplicar as leis naturais como forma de reduzir o poder do Estado sobre os cidadãos. Sua meta era a extinção do Estado. Os homens deveriam se submeter única e exclusivamente às leis naturais e obedecer apenas à sua consciência.

## 2.2 A escravidão do povo: crítica à religião.

Em *Deus e o Estado*, Bakunin faz severas críticas ao Estado e à Igreja, acusando essas duas instituições de serem por excelência “as duas instituições fundamentais da escravidão” (Bakunin, 1988, p. 60). A existência dessas duas instituições se configuraria em um empecilho para a libertação dos homens.

Apesar do título da obra fazer uma clara alusão à união entre essas duas instituições, que ao longo da História teriam sempre existido com o intuito de escravizar os homens, *Deus e o Estado*, é um texto no qual Bakunin critica severamente o idealismo. A obra começa com uma comparação entre o idealismo e o materialismo e os primeiros capítulos são dedicados a provar como a segunda teoria é superior à primeira. Em todo o texto está subjacente essa crítica ao idealismo, responsável, na opinião de Bakunin, pela perpetuação dessas instituições.

Quem tem razão, os idealistas ou os materialistas? Uma vez feita a pergunta, a hesitação se torna impossível. Sem dúvida, os idealistas estão errados e os materialistas certos. Sim os fatos têm primazia sobre as ideias; sim o ideal, como disse Proudhon, nada mais é do que uma flor, cujas condições materiais de existência constituem a raiz. Sim toda a história intelectual e moral, política e social da humanidade é um reflexo da história econômica (BAKUNIN, 1988, p. 9)

Nessa citação ele não só manifesta sua opinião em relação ao equívoco cometido pelos idealistas, como também deixa claro que, assim como os marxistas, acreditava que a economia tinha precedência sobre todos os outros aspectos históricos.

A crítica ao Estado e à Religião seria, portanto, uma extensão da crítica ao idealismo, uma vez que os adeptos dessa teoria defendiam a necessidade da existência dessas duas instituições. O Estado, como a representação humana do poder divino, retirava dos homens toda e qualquer possibilidade de se tornarem livres. O desenvolvimento do mundo natural, segundo Bakunin, seria:

Um movimento completamente natural, do simples para o composto, de baixo para cima, ou do inferior para o superior; um movimento conforme as nossas experiências quotidianas e, conseqüentemente, conforme também à nossa lógica natural, às leis próprias do nosso espírito, que só podem desenvolver-se com a ajuda destas mesmas experiências, que nada mais são senão sua reprodução mental, cerebral, ou o resumo ponderado (BAKUNIN, 1988, p. 13)

Percebe-se nesse trecho a influência das teorias científicas em voga no século XIX a respeito do surgimento e evolução das espécies. Apesar de ser um profundo admirador da ciência, enquanto forma de explicar racionalmente os fenômenos naturais, Bakunin não era um defensor do Positivismo. Para ele a ciência não deveria ficar restrita a poucos, ser refém das universidades. A ciência deveria ser acessível a todos, para que dessa forma o povo pudesse ser esclarecido e não se tornasse refém de uma casta de sábios. A ciência deveria oferecer libertação dos mitos e não substituir a religião.

Nenhum sábio está, portanto, em condições de ensinar o povo, ou definir para ele, o que será ou deverá ser seu modo de vida, logo após a revolução social. Esse modo de vida será determinado, em primeiro lugar, pela situação de cada povo e, em segundo, pelas necessidades que nascerão em cada um deles e manifestar-se-ão com o máximo de força, portanto, de modo algum por diretrizes ou notas explicativas vindas de cima e, de maneira geral, por teorias, quaisquer que sejam elas, concebidas às vésperas da Revolução (BAKUNIN, 2000, p.238).

Dessa forma é possível identificar que para Bakunin a ciência deveria ser popularizada, se tornar acessível a todos os indivíduos de forma que cada um, tornando-se conhecedor das leis naturais, não aceitaria mais ser subjugado por nenhuma forma de poder, fosse de caráter político, intelectual ou religioso. A propagação do conhecimento científico teria também um importante papel na destruição dos mitos difundidos entre os homens por meio das religiões.

Quando expõe sua teoria a respeito do surgimento das religiões entre os homens, Bakunin atribui esse surgimento à ignorância dos homens em relação aos fenômenos naturais:



Todas as religiões, com seus deuses, seus semideuses e seus profetas, seus messias e seus santos, foram criadas pela fantasia crédula do homem, que ainda não alcançou o pleno desenvolvimento e a plena posse de suas faculdades intelectuais (BAKUNIN, 1988. p. 23).

Por meio dessa afirmação pode-se concluir que a partir do momento em que todos os homens desenvolvessem plenamente suas capacidades intelectuais, as religiões se tornariam desnecessárias. O conhecimento dos fenômenos químicos e físicos como algo natural, libertaria os homens do controle da religião, do temor dos castigos vindos dos céus, uma vez que devolveria aos homens e somente a eles a capacidade de evitá-los e controlá-los.

Bakunin atribuía ao idealismo parte da culpa pela perpetuação do domínio das religiões, uma vez que, os idealistas insistiam em admitir a existência de um Ser Supremo, responsável por toda a ordem universal e pela criação do homem à sua imagem e semelhança. Essa crença era algo inadmissível para Bakunin. Para ele não o homem que era a imagem e semelhança de Deus, mas Deus que teria sido criado à imagem e semelhança do homem. “O céu religioso nada mais é do que uma miragem onde o homem exaltado pela ignorância e pela fé, encontra sua própria imagem, mais ampliada e invertida, isto é divinizada” (BAKUNIN, 1988, p. 23). Essa citação poderia reportar a algumas crenças medievais que faziam alusão a terras imaginárias, semelhantes às descrições do Paraíso, onde os homens poderiam viver imersos em eterno estado de contentamento. Nesses lugares não haveria fome e nem doenças, e lá todos seriam livres para aproveitar a vida da forma que melhor lhes aprofundasse, uma vez que não precisariam trabalhar, pois a natureza lhes forneceria tudo o que precisassem para viver.<sup>8</sup>

Dessa forma a verdadeira libertação dos homens só poderia ocorrer com o fim da crença em Deus, pois a crença na existência de um Ser Divino, responsável pelo destino de toda a humanidade se configuraria em uma ausência de autonomia e responsabilidade dos homens perante a sua própria existência, uma vez que os homens não passariam de espécies de marionetes, manipulados por um Ser Supremo que os submeteria aos seus desígnios e cabia à Igreja e ao seu aliado, o

---

<sup>8</sup> Exemplos dessas terras imaginárias seriam a Cocanha e Schalaraffenland. Nesses locais ninguém precisaria trabalhar e nem se submeter a nenhuma forma de poder, neles todos seriam livres para fazer o que bem entendessem.

Estado, sustentarem essa crença na impotência dos homens perante a vontade divina:

Todos os homens lhes devem uma obediência passiva e ilimitada, pois contra a razão divina não há razão humana, e contra a justiça de Deus, não há justiça terrestre que se mantenha. Escravos de Deus, os homens devem sê-lo também da Igreja e do Estado, enquanto este último for consagrado pela Igreja (BAKUNIN, 1988, p. 24).

Estado e Igreja seriam, portanto, os representantes da escravidão dos homens, pois, cada um a sua maneira, controlaria e vigiaria todos os atos dos indivíduos, sendo que, no caso da Igreja, haveria um agravante. Esse agravante seria uma espécie de má fé presente nos homens e alimentada pela religião. Em seu texto *A Essência da Religião*, Bakunin defende que há nos homens uma inclinação natural contra as injustiças e as desigualdades. Essa inclinação os levaria a buscar na religião um conforto quando praticassem algum ato de injustiça contra o seu semelhante. Apesar de achar que essa seria uma atitude hipócrita, Bakunin acreditava que essa busca dos homens pelo perdão e por uma transferência da responsabilidade de seus atos para uma causa de ordem sobrenatural, recairia em uma busca por um alívio da culpa perante a consciência que cada um tinha da vileza de seus atos. As religiões ofereceriam um abrigo para que esses indivíduos pudessem então aliviar a sua consciência. Ao oferecer esse conforto, as religiões se aproveitavam desse sentimento de culpa e o utilizavam como uma forma de controle (BAKUNIN, 2009, p. 19 - 20). Retirar dos homens a responsabilidade total por seus atos e atribuí-la a uma força superior, assim como oferecer-lhe a possibilidade de um perdão por seus atos iníquos não seria para Bakunin um ato de bondade para com os homens, seria uma forma de alimentar as suas fraquezas, retirando-lhe a responsabilidade por suas escolhas.

O caminho para conquista da liberdade deveria começar, segundo Bakunin, pela educação das massas populares. Caso o povo fosse instruído no desenvolvimento científico da razão e fosse estimulada em cada um, o culto à verdade e à justiça no lugar do culto à piedade e à obediência haveria, na opinião de Bakunin, uma transformação na sociedade. Contudo, ele não acreditava que esse

processo educacional deveria ser pautado no modelo tradicional de educação, pelo qual os detentores do conhecimento teórico transmitem seus conhecimentos para aqueles vistos como ignorantes em uma sala de aula. Na percepção de Bakunin, a educação deveria ser constituída por uma troca mútua e contínua de saberes, de forma que todos pudessem aprender e ensinar ao mesmo tempo e essa troca não deveria ser restrita às paredes de uma escola: “a verdadeira escola para o povo e para todos é a vida. A única toda poderosa autoridade natural e racional” (BAKUNIN, 1988. p. 44).

Verificando todas essas críticas de Bakunin a respeito da escravidão do povo, observa-se que recaem sobre a Igreja e o Estado a responsabilidade por esta situação: ambos seriam para ele, duas faces da mesma moeda e, representariam a aplicação prática do idealismo político e religioso.

O idealismo político não é menos absurdo e nem menos pernicioso, nem menos hipócrita do que o idealismo da religião, do qual é apenas uma forma diferente, a expressão ou a aplicação mundana e terrestre. O Estado é o irmão mais novo da Igreja (BAKUNIN, 2009, p. 55).

De acordo com Bakunin, para que os homens pudessem conquistar sua liberdade, a Igreja e o Estado deveriam ser abolidos. A dependência do Estado para a garantia da igualdade de todos perante a lei e necessidade da Igreja para confortar os homens e aliviá-los de suas culpas deveriam ser substituídas pela total autonomia dos indivíduos. Os homens deveriam ser os únicos responsáveis por suas escolhas e caberia a eles somente a capacidade de formar associações (comunhas) pautadas na igualdade real de todos, igualdade que não se limitaria ao campo político e legal, mas acima de tudo uma igualdade econômica. A educação das massas populares teria um importante papel nesse processo de transformação, porém, somente a revolução social seria capaz de destruir todas as instituições tradicionais e abrir caminho para construção de um novo modelo social que não deveria emergir das ruínas do antigo, mas deveria ser construído sobre bases completamente novas e distintas, possibilitando a conquista da verdadeira liberdade para todos. Uma liberdade que

apesar de ser uma conquista coletiva não necessitaria que os homens abrissem mão de sua individualidade para mantê-la.

### 2.3 A crítica ao patriotismo.

Há um texto de Bakunin, dedicado aos Companheiros da Associação Internacional dos trabalhadores no Locle e em La Chaux-de-Fonds<sup>9</sup>, intitulado *O Patriotismo*, em que o anarquista russo faz severas críticas a essa “virtude popular”. Nesse texto ele afirma que o patriotismo nada mais seria do que o interesse solidário de uma classe privilegiada (BAKUNIN, 2009, p. 61). Para Bakunin, o patriotismo seria uma forma encontrada por uma classe que estivesse no poder de manter o seu maior patrimônio, que seria o Estado.

O Estado é uma abstração devoradora da vida popular, eu já disse; mas, para que uma abstração possa nascer desenvolver-se e continuar a existir no mundo real, é preciso que haja um corpo coletivo real que esteja interessado em sua existência. Não pode ser a grande massa popular, porquanto ela é precisamente sua vítima: deve ser um corpo privilegiado, o corpo sacerdotal do Estado, a classe governante possuidora, que é no Estado o que a classe sacerdotal da religião, os padres, são na Igreja (BAKUNIN, 2009, p. 60).

Partindo dessa análise feita por ele, é possível perceber que Bakunin, não acreditava que o sentimento de amor à pátria apregoado como uma virtude popular em sua época fosse algo natural e que estivesse presente em todos os cidadãos ainda que de forma latente. Essa virtude seria alimentada pelos governantes como uma forma de conservarem os seus domínios. No que concerne ao sentimento patriótico, ele corresponderia a um sentimento religioso: o culto ao Estado não se diferenciaria do culto a Deus. “O Estado é o altar da religião política sobre a qual a sociedade natural é sempre imolada: uma universalidade devoradora vivendo de sacrifícios humanos, assim como a Igreja” (BAKUNIN, 2009. p. 58). Os cidadãos deveriam amar e respeitar a sua Pátria e até mesmo morrer por ela, caso isso fosse necessário. Contudo, essa mesma Pátria que exigiria o sacrifício de seus filhos, não os tratava de forma igual. Esse sacrifício que, teoricamente deveria ser uma obrigação para todos os que pertencessem a um determinado país, não era cobrado

---

<sup>9</sup> Municípios localizados na Suíça, próximos à fronteira com a França.

a todos. Para uns o preço a pagar seria imenso, corresponderia ao sacrifício diário de sua liberdade em benefício da manutenção dos privilégios de uma determinada classe. O patriotismo, portanto, não corresponderia a uma identificação natural de todos os cidadãos com a sua Nação, uma vez que a maioria dessas Nações não teriam se constituído por meio de uma livre associação, mas sim por meio de conquistas e da submissão de minorias étnicas e das classes mais pobres aos interesses da classe que estivesse no poder. O patriotismo seria, portanto, uma invenção com a finalidade de preservar o Estado.

Para demonstrar a sua teoria a respeito do patriotismo, Bakunin faz uma análise dos quatro elementos que para ele constituíam essa “virtude”. Esses quatro elementos seriam consecutivamente: o elemento natural ou fisiológico, o elemento econômico, o elemento político e o elemento religioso ou fanático (BAKUNIN, 2009, p. 61).

O patriotismo natural ou fisiológico corresponderia a um sentimento instintivo, podendo até mesmo ser brutal. Esse sentimento estaria presente em todas as espécies animais. Ele se caracterizaria por uma constante luta pela sobrevivência entre todas as espécies. Há nessa análise uma aproximação com Teoria da Evolução das Espécies na proporção em que Bakunin caracteriza essa luta como algo necessário para o desenvolvimento e prosperidade das espécies mais completas. O combate travado pela preservação da espécie não seria um combate apenas individual, mas sim um combate de espécies que lutariam umas contra as outras. As lutas travadas entre as espécies teriam como principais causas dois instintos básicos: a fome e a reprodução. Do ponto de vista da fome, todos os animais se tornariam inimigos uns dos outros, os homens não estariam fora dessa categoria. Movido pela fome, qualquer animal seria capaz de devorar o seu semelhante.

É que a fome é um rude e invencível déspota, e a necessidade de nutrir-se, necessidade completamente individual, é a primeira lei, a condição suprema da vida. É a base de toda a vida humana e social, como também é aquela da vida animal e vegetal. Revoltar-se contra ela é aniquilar todo o resto, é condenar-se ao nada (BAKUNIN, 2009, p. 64).

A necessidade de se alimentar para sobreviver seria uma necessidade de preservação individual. Esse instinto básico, que não promoveria uma integração entre as espécies, por vezes seria responsável por lutas travadas entre indivíduos de uma mesma espécie, o que o tornaria um instinto puramente egoísta.

Ao contrário do instinto da fome, o instinto da reprodução faz com que os indivíduos se aproximem. Enquanto a fome tem como finalidade básica a conservação do indivíduo, a reprodução visa à constituição de famílias ou grupos. O instinto da reprodução seria responsável por estabelecer o único laço de solidariedade entre os animais e, quando esse instinto cessasse o laço se dissolveria.

Por meio dessa análise, Bakunin procurou demonstrar como o patriotismo natural seria proveniente de uma lei fisiológica, no caso a lei da reprodução e ao contrário do que defendiam os políticos de todas as escolas e os governantes, ele não seria uma virtude sublime e ideal, originada pelo sentimento humanitário, mas sim, um sentimento que teria origem na bestialidade do homem.

Poder-se-ia definir o patriotismo natural assim: é um apego instintivo, maquinal e completamente desprovido de crítica por hábitos de existência coletivamente adquiridos e hereditários ou tradicionais e uma hostilidade igualmente instintiva e maquinal contra qualquer maneira de viver. É o amor pelos seus e por si e o ódio a tudo o que traz um caráter estranho. O patriotismo é, portanto, um egoísmo coletivo de um lado e a guerra do outro (BAKUNIN, 2009, p. 68).

Dessa forma esse patriotismo natural não seria responsável por uma integração real entre os indivíduos que fossem membros de uma mesma sociedade, o que ele promoveria seria apenas uma associação entre esses indivíduos para combater intrusos.

Essa primeira forma de patriotismo denominada por patriotismo natural, por ser um sentimento puramente bestial, seria comum a todas as espécies animais. O patriotismo de caráter exclusivamente humano seria então o econômico, político e religioso.

Bakunin inicia a análise desse tipo de patriotismo com a seguinte questão: “os homens estão condenados por sua natureza a entredevorar-se para viver como o

fazem os animais das outras espécies?” (BAKUNIN, 2009, p. 88). A resposta para esta questão seria, para ele, *não*. Contudo, no período em que ele escreveu essa análise, o que ele observou foi que apesar dos religiosos e intelectuais exaltarem o espírito fraterno presente entre os homens, o que se percebia era um canibalismo social, por meio do qual uns viviam às expensas do trabalho e da miséria de muitos. O patriotismo só existiria do ponto de vista de que a classe dominante necessitaria defender seus interesses econômicos e políticos, fosse por meio de guerras contra outras Nações ou por meio da promoção e perpetuação das desigualdades sociais, condenando todos a continuarem vivendo em um estado de bestialidade, uma vez que precisavam se destruir mutuamente para viver. Essa luta sangrenta e por vezes injusta só terminaria, segundo Bakunin, quando não existissem mais Estados e quando:

O socialismo, colocando no lugar da justiça política, jurídica e divina a justiça humana, substituindo o patriotismo pela solidariedade universal dos homens, e a concorrência econômica pela organização internacional de uma sociedade completamente fundada no trabalho (BAKUNIN, 2009, p. 91).

Ou seja, os homens só se reconheceriam de fato como irmãos quando não existissem mais barreiras econômicas ou políticas para distanciá-los entre si. Para Bakunin, apenas a anarquia e o socialismo juntos poderiam promover essa proliferação do sentimento de solidariedade entre todos os homens.

## **2.4 A educação libertária**

Há um pequeno conto de caráter autobiográfico de Jack London intitulado *O que a vida significa para mim* em que ele faz a seguinte afirmação a respeito do sistema capitalista:

Todas as coisas são mercadorias, todas as pessoas são compradas e vendidas. A primeira coisa que o trabalhador tem para vender é a força física. A honra do operariado não tem preço no mercado. O operariado tem músculos e somente músculos para vender. Mas há uma diferença, uma diferença vital. Sapatos, credibilidade e honra têm

como se renovar. Constituem estoques imperecíveis. Mas músculos, estes não se renovam. Quando um comerciante vende seus sapatos, repõe o estoque. Mas não há como repor o estoque da energia do trabalhador. Quanto mais vende sua força, menos sobra para si. A força é sua única mercadoria, e cada dia seu estoque diminui. No fim, se não morreu antes, vendeu e fechou as portas. Está arruinado fisicamente e nada lhe restou senão descer aos porões da sociedade e morrer na miséria (LONDON, 2005, p. 21 - 22).

Esse pequeno trecho serve para demonstrar a realidade da classe trabalhadora. Convertida em mercadoria, condenada a trabalhar praticamente até a morte e sem direito de usufruir dos frutos de seu trabalho, não poderia ter nenhuma perspectiva de mudar essa situação senão por meio de uma revolução. Como já foi apresentado anteriormente, Bakunin era um dos filósofos que defendiam a revolução como única forma de transformar a sociedade, pondo fim às desigualdades sociais.

Para o filósofo russo, essa revolução deveria ser radical. Deveria abolir de vez o Estado e o direito à herança, garantindo dessa maneira a possibilidade de todos terem iguais condições de desenvolverem suas aptidões e habilidades. Na visão de Bakunin, a educação burguesa refletia a organização social desse tipo de sociedade, em que poucos teriam acesso à escola. Dessa forma esse tipo de sociedade garantiria o domínio de uma minoria culta sobre uma massa de ignorantes, relegando essas pessoas à condição de terem como única forma de sobrevivência a venda de sua força de trabalho. A verdadeira transformação social, na opinião de Bakunin, deveria ter como uma de suas metas abolir todas as formas de desigualdades, inclusive as de ordem educacional.

A divisão entre os homens de gênio e aqueles que nasceram para os trabalhos manuais deveria ser extinta. O processo educacional proposto por Bakunin estava diretamente associado à sua visão socialista. A ideia de Bakunin em implantar uma instrução integral iria além do processo educacional em si, ele pretendia humanizar os trabalhos manuais, como uma forma de igualar todos os homens.

[...] Enquanto houver dois ou vários graus de instrução para as diferentes camadas da sociedade, haverá necessariamente classes, quer dizer, privilégios econômicos e políticos para um pequeno



número de afortunados, e a escravidão e a miséria para a maioria (BAKUNIN, 2003, p. 69).

A educação da forma como era ministrada não propiciava nenhuma transformação social, pelo contrário ela era instrumento de manutenção dos privilégios das classes mais abastadas.

Para Bakunin, o desenvolvimento científico e tecnológico que ocorria em sua época só servia para aumentar a miséria e a exploração dos trabalhadores, uma vez que, estes não tinham acesso aos meios de produção e nem ao conhecimento científico.

A solução desse problema estaria na implantação de um programa de instrução integral que unificasse os trabalhos manuais e intelectuais. Esse programa estaria de acordo com o novo modelo social que deveria ser implantado, modelo esse que aboliria todas as formas de desigualdades econômicas e políticas. Não havendo desigualdades dessa ordem, não deveria também haver separação entre intelectuais e trabalhadores, pois isso se configuraria em uma forma de distinção de classes.

No projeto de instrução integral proposto por Bakunin, a igualdade deveria ser absoluta e a liberdade dos indivíduos deveria ser totalmente respeitada, garantindo a todos o direito de manifestar sua opinião e de querer ou não se associarem. Essa igualdade, assim como, a liberdade advinda dela, seriam produtos da abolição do direito à herança.

Enquanto esse direito existir, a diferença hereditária das classes, das posições, das fortunas, a desigualdade social, em resumo, e o privilégio, subsistirão se não em direito, ao menos de fato [...] a sociedade permanecerá sempre dividida em duas partes desiguais, das quais, uma imensa, compreendendo toda a massa popular, será oprimida e explorada pela outra. Assim o direito à sucessão é contrário ao triunfo da liberdade e se a sociedade quiser tornar-se livre deverá aboli-lo (BAKUNIN, 2009, p. 43).

Contudo, a abolição do direito à herança não terminaria de imediato com a desigualdade, ela permaneceria, porém mais enfraquecida. A desigualdade que

persistiria, segundo Bakunin, seria de ordem produtiva, pois cada um teria capacidades distintas de força e energia produtivas. Essa desigualdade deveria ser minimizada por meio de um processo educacional e de um sistema de organização social igualitários.

A educação para Bakunin, não deveria ser responsabilidade nem de escolas privadas e nem do Estado, ambos teriam como missão perpetuar um sistema de exploração e de submissão. Segundo ele, a educação seria uma responsabilidade de todos os indivíduos. Os pais conservariam seus filhos e os educariam sob a tutela e a responsabilidade de toda a sociedade. As crianças não deveriam ser consideradas como propriedade nem dos pais e nem da sociedade, elas pertenceriam a si mesma e já deveriam ser consideradas como indivíduos potencialmente livres.

Outra preocupação de Bakunin dizia respeito à questão da situação das mulheres em sua época, uma vez que elas eram responsáveis pela educação das crianças e, por conseguinte, se não fossem instruídas dentro do modelo educacional proposto por ele poderiam se tornar perpetuadoras do modelo educacional tradicional, visto por ele como autoritário e repressor responsável por produzir indivíduos conformistas. Desta maneira a instrução feminina também integrava o projeto libertário defendido por Bakunin. “A mulher diferente do homem, mas não inferior a ele, inteligente, trabalhadora e livre como ele, é declarada seu igual nos direitos bem como em todas as funções e deveres políticos e sociais” (BAKUNIN, 2009, p. 55).

Ele defendia a igualdade entre os sexos. As mulheres, assim como os homens, deveriam participar ativamente das funções sociais. Não deveriam ser consideradas como indivíduos cuja existência fosse limitada à preservação da família, tendo como principal função a educação dos filhos. Bakunin defendia a união livre como substituta do casamento civil. Homens e mulheres teriam o direito de se unirem livremente e se separarem da mesma forma sempre que quisessem. A educação das crianças, frutos dessas uniões, não seria uma responsabilidade exclusiva da mulher, mas sim de toda a sociedade. As instituições educacionais responsáveis pela instrução das crianças seriam mantidas por um fundo de educação oriundo das riquezas acumuladas pelos indivíduos que participassem da livre associação. Nessas espécies de comunas não haveria o direito à sucessão e nem à herança, portanto, tudo o que fosse acumulado

por um membro da comuna deveria ser destinado após sua morte ao fundo de educação, garantindo dessa forma que todos tivessem acesso a um sistema educacional voltado para a emancipação dos indivíduos e dando a esses indivíduos oportunidades iguais de prosperarem nas funções que escolhessem exercer.

## 2.5 O espírito da revolta

Percebe-se em toda essa exposição sobre alguns dos principais aspectos da teoria anarquista de Bakunin que o espírito da destruição e da revolta está sempre presente. Em *Deus e o Estado*, ele chega a afirmar que: “Três elementos ou três princípios fundamentais constituem na história, as condições essenciais de todo o desenvolvimento humano, coletivo ou individual: 1º a animalidade humana; 2º o pensamento; 3º a revolta” (BAKUNIN, 1988. p. 7).

Bakunin não conseguia dissociar a conquista da liberdade pelos homens da necessidade de destruir todos os pilares das sociedades tradicionais. Essa capacidade destrutiva presente nos indivíduos estaria diretamente associada a um espírito de revolta inerente a todos os homens. Seria essa revolta que teria impulsionado todo o desenvolvimento humano ao longo da história e seria essa mesma revolta que os libertaria da sua condição de escravo. Segundo Camus: “Bakunin introduz no campo da revolução o princípio nulo da revolta” (CAMUS, 2008, p. 189).

A revolta, segundo Bakunin, conduziria o homem a sua libertação, na proporção que essa revolta o levava a travar uma luta constante contra a sua animalidade, afastando-o de sua condição de animal egoísta, preocupado apenas com sua sobrevivência para transformá-lo em um ser solidário, capaz de respeitar plenamente o seu semelhante. A faculdade de pensar e a necessidade de se revoltar, combinando a sua ação progressiva na história, representariam a potência negativa do desenvolvimento positivo da animalidade humana e seriam responsáveis por tudo o que constituísse a humanidade nos homens (BAKUNIN, 1988, p.9). Esta afirmação de Bakunin revela o caráter materialista de sua doutrina.

Paralelo a essa crença na revolta como parte da natureza humana, está presente também na doutrina de Bakunin, a convicção de que somente a destruição

completa daquele sistema político e econômico que ele conhecia poderia fazer com que algo novo pudesse ser construído. Mas será que da destruição completa de todas as instituições sociais poderia emergir algo? Das ruínas poderia surgir um novo modelo de sociedade pautado na igualdade e na liberdade como pretendia Bakunin? Para Camus a resposta seria *não*.

Destruir tudo implica construir sem fundações; as paredes têm de ser mantidas de pé pela força dos próprios braços. Aquele que rejeita todo o passado, sem dele preservar nada daquilo que poderia servir para revigorar a revolução, está condenado a só encontrar justificação no futuro e, enquanto espera, encarrega a polícia de justificar o provisório (CAMUS, 2008, p. 189)

Diante dessa observação feita por Camus - que procura demonstrar que a revolução proveniente de uma destruição totalizante poderia engendrar um processo desastroso de desordem e poderia abrir caminho para a formação de um regime totalitário no lugar de implantar uma sociedade libertária - deve-se questionar se realmente a doutrina de Bakunin poderia ser aplicada em sua totalidade ou se ela se manteria apenas como uma utopia.

Talvez em sua ânsia de encontrar uma solução para os problemas existentes na sociedade burguesa, Bakunin tenha se deixado levar por certas convicções que nem sempre poderiam resultar no que ele pretendia. Algumas vezes ele parece subestimar determinadas características presentes em qualquer tipo de sociedade, como por exemplo, a opinião pública como uma forma de controle e repressão à liberdade dos indivíduos. Em seu Catecismo Revolucionário, Bakunin defendia o contrário, ele acreditava que a opinião pública poderia funcionar como um instrumento de proteção para todas as conquistas realizadas pela sociedade libertária.

[...] Após ter reconstruído sobre as bases da mais completa igualdade, da justiça, do trabalho e de uma educação racional unicamente inspirada pelo respeito humano, devemos dar-lhe a opinião pública como proteção (BAKUNIN, 2009, p. 26).

Verifica-se nessa perspectiva de Bakunin acerca da opinião pública a capacidade da sociedade de julgar os seus atos de maneira justa. Contudo, essa entrega dos indivíduos ao julgamento da opinião pública poderia ter uma repercussão distinta da que Bakunin esperava. Sua intenção talvez fosse deixar a própria comunidade defender os seus interesses. Entretanto, em uma sociedade em que todos os indivíduos fossem livres para professarem suas opiniões, não poderia haver um consenso de ideias capaz de gerar algo como uma opinião pública. Se a sociedade idealizada por Bakunin tinha como pretensão o respeito às liberdades individuais, então uma parcela dessa sociedade, ainda que fosse a maioria não poderia em tese impor ao restante as suas convicções sobre nenhum tipo de comportamento. Ao fazer isso, essa sociedade poderia estar abrindo espaço para uma imposição de padrões de comportamento. A sociedade se libertaria do Estado e do controle religioso para cair na tirania do povo, que como afirmou Oscar Wilde em seu ensaio *A alma do homem sob o socialismo* poderia ser tão ou mais cruel do que a dos dois primeiros.

Há três classes de déspotas. O déspota que tiraniza o corpo. O déspota que tiraniza a alma. O déspota que tiraniza, ao mesmo tempo, os corpos e as almas. Ao primeiro se dá o nome de Príncipe. Ao segundo, o de Papa. Ao terceiro, o de Povo. [...] E quanto ao Povo, que dizer dele e da sua autoridade? [...] Sua autoridade é coisa cega, surda, horrenda, grotesca, trágica, divertida, séria e obscena (WILDE, 1995, p. 1188).

Nesse ensaio, Wilde defende o socialismo como o melhor sistema para todos os homens, na proporção em que esse sistema garantiria a igualdade e a liberdade para todos, sem que ninguém tivesse que abrir mão de sua individualidade. Ele faz severas críticas à burguesia e ao seu estilo de vida. Acusa esse tipo de sociedade de patrocinar as desigualdades e podar a liberdade de expressão, utilizando a opinião pública como uma de suas mais terríveis armas. Partindo dessa análise não poderia haver espaço para a formação de um senso comum em uma sociedade de caráter socialista libertário. Mesmo que essa opinião pública tivesse em princípio a finalidade da preservação das conquistas sociais, jurídicas, políticas e econômicas, nada impediria que posteriormente ela assumisse um aspecto repressor e controlador.

Mesmo levando em conta a crítica de Camus e a contradição no que se refere ao papel da opinião pública, não há como duvidar de que a busca de Bakunin pela liberdade plena para todos os homens não se constituísse como a principal razão de toda a sua obra. Liberdade essa que para ela não deveria ser proveniente de conquistas individuais, mas fruto de uma conquista coletiva que, todavia, resguardasse os direitos individuais.

Toda a obra de Bakunin foi um reflexo de sua vida. Herdeiro das ideias de Hegel, Proudhon e Marx, entre outros, foi também influenciado pelo Romantismo e levou suas convicções até as últimas consequências. Esteve à frente de revoltas, participou de sociedades secretas, foi preso e exilado. Suas obras ficaram na maioria das vezes incompletas, pois não tinha nem tempo e nem lugar fixo para concluí-las. Os movimentos revolucionários dos quais tomou parte terminaram de forma desastrosa e ele morreu sem ver o seu sonho de uma revolução pautada nas suas ideias anarquistas acontecer. Contudo, apesar do seu desejo não ter se concretizado, Bakunin plantou a semente do chamado anarquismo revolucionário, que por décadas se espalhou pelo mundo. Bakunin pode ser considerado como o último dos chamados revolucionários Românticos. George Woodcock encerra seu livro sobre a história das ideias e do movimento anarquista com uma frase que pode sintetizar toda a teoria anarquista: “a força moral de um único homem que insiste em ser livre é maior do que a de uma multidão de escravos” (WOODCOCK, 2007, p.266). Essa frase serve como uma alusão à dedicação de grande parte da vida de Bakunin à luta pela liberdade.

### 3 DIVERGÊNCIAS E SEMELHANÇAS NAS TEORIAS POLÍTICAS DE ROUSSEAU E BAKUNIN

*“Mas não é só quando não temos olhos que não sabemos aonde vamos”*

*José Saramago*

No texto *A Teoria do Estado de Rousseau*<sup>10</sup>, Mikhail Bakunin criticou severamente a teoria do contrato social defendida por Rousseau. O filósofo russo questiona acima de tudo a ideia de que a sociedade seria fruto de um processo degenerativo dos homens. Para Bakunin a sociedade era o modo natural de existência dos homens, existência essa que não dependia de nenhum contrato para garantir a convivência harmoniosa entre os indivíduos.

A sociedade é o modo natural de existência da coletividade humana independente de qualquer contrato. Se governa pelos costumes e pelos hábitos tradicionais porém nunca pelas leis. Progredir lentamente pelo impulso das iniciativas individuais e não pelo pensamento e nem pela vontade do legislador. (BAKUNIN, 2007, p. 2).<sup>11</sup>

Essa noção da precedência da comunidade sobre o indivíduo é discutida desde as obras dos filósofos da Antiguidade. Nesta discussão o objetivo é comprovar que nenhum homem pode se reconhecer enquanto tal se não mantiver contato com outro indivíduo de sua espécie. Bakunin conforme foi posto no parágrafo anterior acusou Rousseau de ser um defensor do individualismo por afirmar que a vida em sociedade seria a responsável pela degeneração dos homens. É verdade que Rousseau criticou severamente a socialização, mas também é fato que ele afirmou que somente convivendo em sociedade os homens poderiam desenvolver a razão e descobrir o verdadeiro sentido de palavras como liberdade e

---

<sup>11</sup> Society is the natural mode of existence of the human collectivity, independent of any contract. It governs itself through the customs or the traditional habits, but never by laws. It progresses slowly, under the impulsion it receives from individual initiatives and through the thinking or the will of the law-giver. (livre tradução do texto Rousseau's theory of the State).

igualdade. O individualismo em Rousseau pode ser interpretado à luz da busca pela autonomia como explica Berten:

É em relação a esta tradição que a modernidade vai instaurar uma concepção radicalmente diferente nas relações entre o indivíduo e a comunidade – ou melhor: a sociedade – política. O termo mais geral sob o qual se pode definir esta mutação é o termo individualismo. Não se pode entender este termo de maneira pejorativa. Certamente, o individualismo significa também a irrupção da ideia de autonomia e nós veremos que, nas formas modernas de filosofia política, as duas vertentes do individualismo – egoísta e altruísta, fazendo uma caricatura – coexistem. Qualificamos esta nova filosofia política de contratualista porque, com efeito, ela concebe a associação política como uma associação voluntária, um contrato, entre indivíduos que são representados como independentes e anteriores à sociedade civil (BERTEN, 2004. p.111).

De acordo com essa exposição de Berten a associação proposta por Rousseau representaria de fato uma afirmação da autonomia dos indivíduos que deveriam aderir ao pacto de maneira voluntária e não coercitiva. E claro que nas obras de Rousseau há a alusão a um estado denominado como estado de natureza que seria anterior à vida em sociedade e neste ponto que Bakunin diverge dele, pois para o russo esse estado de natureza da forma como foi idealizado por Rousseau jamais teria existido. De acordo com Bakunin, o homem mesmo quando não dominava a capacidade da fala já convivia com outros de sua espécie, pois seria um ser social por excelência.

Portanto, sendo a sociedade a única forma de existência possível para os homens, qualquer forma de pacto que tivesse como princípio garantir uma forma de convivência menos danosa para os seus membros se configuraria em uma contradição, na proporção que desconhecendo qualquer forma de existência fora do corpo social, os homens não poderiam ter sido vítimas de um processo histórico que os tivesse retirado de sua condição de indivíduos livres e independentes e os convertido em seres fracos e dependentes. As desigualdades que se originaram entre os homens seriam fruto da origem do Estado, visto por Bakunin como um instrumento de perpetuação da exploração entre os homens e o Estado por sua vez não teria se originado concomitantemente à sociedade e tampouco seria uma



consequência do surgimento dela. Rousseau não especifica quando teria se originado o Estado, mas há nas suas obras uma crítica ao modelo de Governo vigente em sua época. Entretanto, diferente de Bakunin, ele não percebia que o problema das desigualdades estaria no Estado em si, mas sim na formação deste. A teoria do contrato social defendida por Rousseau pretendia transformar o Estado de instrumento de opressão e perpetuador das desigualdades em um órgão composto pela união de todos os cidadãos, em que a figura do soberano se fundisse com o povo.

Bakunin, por sua vez, acusa a teoria do contrato social formulada por Rousseau de ter responsabilidade direta no fortalecimento do Estado, pois ao abrir mão de sua liberdade para garantir seus direitos, os homens estariam delegando ao Estado o direito de decidir o que seria melhor para todos. A liberdade civil, defendida por Rousseau como a única possível na sociedade, não passava de uma ilusão para Bakunin. De acordo com o russo, não existiriam formas distintas de liberdade, assim como não existiria outra forma de existência natural para os homens além da vida em sociedade. Portanto, a finalidade maior do contrato social seria a de garantir o direito à propriedade:

Hemos visto que, según la teoría de los individualistas, la libertad de cada uno es el límite o bien la negación natural de la libertad de todos los demás: ! y bien! Esa limitación absoluta, esa negación de la libertad de cada uno en nombre de la libertad de todos o del derecho común, es el Estado. Por consiguiente, allí donde comienza el Estado, la libertad cesa, y viceversa (BAKUNIN, 1978, p. 133).

Nesta afirmação, Bakunin deixa claro que não seria possível falar em liberdade enquanto existisse o Estado e que liberdade coletiva não seria sinônimo de limitação, mas sim de expansão das liberdades individuais, pois, a verdadeira liberdade seria fruto de uma conquista coletiva, e cada homem só poderia se considerar verdadeiramente livre quando todos os outros também fossem. De maneira distinta, Rousseau também defendeu que a verdadeira liberdade também seria derivada de uma conquista coletiva e que a liberdade de um seria pautada na

liberdade de todos, na medida em que todos gozariam dos mesmos direitos, portanto, ninguém estaria submetido ao domínio do outro.

Quando Mikhail Bakunin fez essa crítica à teoria de Rousseau, ele estava vivenciando o período de afirmação do sistema capitalista. Durante o século XIX houve um significativo crescimento do setor industrial, a população migrava do campo para as cidades em busca de trabalho, formando um imenso exército de mão de obra barata para as fábricas. As disputas por territórios que poderiam se configurar como mercados promissores para os produtos industrializados ou como fornecedores de matéria prima também faziam parte desse processo. Gradativamente as questões de ordem política foram sendo substituídas pelas questões de ordem econômica como afirma Hobsbawm: “A Revolução industrial (inglesa) havia engolido a revolução política (francesa)” (HOBBSAWM, 2007. p. 21). Esse deslocamento do centro de debates do campo político para o campo econômico deve ser levado em conta na análise das teorias defendidas por Bakunin e por Rousseau.

As sociedades europeias que Rousseau conheceu ainda eram constituídas em grande parte por monarquias absolutistas. Os ideais da Revolução Inglesa ecoavam pela Europa, influenciando novas correntes filosóficas como o Iluminismo. Questões como a liberdade de expressão, o fim dos privilégios da nobreza e da Igreja e a disseminação do conhecimento, como forma de libertar os homens do estado de ignorância, estavam entre as preocupações dos filósofos das luzes. Esses pensadores, entre eles Rousseau, buscavam uma forma de minimizar as desigualdades entre os homens, e a igualdade de direitos se configurava como o melhor caminho para atingir esse objetivo. Já havia a percepção das desigualdades econômicas, todavia, para esses filósofos a igualdade perante a lei e o fim dos governos despóticos seriam suficientes para garantir um equilíbrio entre os cidadãos que não seriam mais explorados para manter os privilégios de governantes cuja única finalidade era oprimir e explorar o povo. De acordo com John Rawls, a ideia central de justiça entre os contratualistas era a de justiça como equidade (RAWLS, 2005, p. 385). Essa igualdade no estado civil seria garantida pela lei. Ainda segundo Rawls: “Do ponto de vista da justiça como equidade, a posição originária de igualdade corresponde ao estado natural da teoria tradicional do contrato social” (RAWLS, 2005, p. 396). Ou seja, a igualdade natural teria passado por um processo

semelhante ao da liberdade natural. Ambas no estado de natureza seriam absolutas e na passagem para o estado civil tornaram-se fruto de uma convenção, na proporção em que ficaram condicionadas à submissão de todos perante a lei. Para Rousseau a construção de um novo modelo social estaria condicionada principalmente à igualdade de direitos e esses direitos deveriam ser conhecidos por todos os cidadãos que, devidamente instruídos, abandonariam a condição de meros espectadores e se tornariam atuantes:

Rousseau confia em que, numa sociedade igualitária, calçada numa educação sólida, reinarão a paz e a justiça social. Há, nessa matéria, um desdobramento complexo em Rousseau, pois este dá grande peso à estrutura social e seus mecanismos de funcionamento. Não é outra a lição do *Contrato Social* (BARROS, 1995. p. 157).

De acordo com Gilda M. de Barros, Rousseau se preocupou de forma muito significativa com a elaboração de um modelo ideal de sociedade, na qual vigorasse acima de tudo a justiça social. Essa preocupação de encontrar uma forma de estrutura social que garantisse para todos os homens igualdade e liberdade também foi uma das preocupações dos socialistas radicais, entre eles Bakunin. Contudo, diferente de Rousseau, Bakunin não se contentava com a igualdade de direitos, esta deveria vir acompanhada da igualdade econômica para garantir a liberdade de todos. Mais uma vez cabe ressaltar que certos aspectos sociais, presentes no século XIX, ainda estavam em forma embrionária no século anterior e que a preocupação dos iluministas era sobretudo com o campo político.

O mérito de Rousseau e dos seus contemporâneos encontra-se num campo diferente. Estavam muito mais interessados na vida política do que na doutrina política. Não pretendiam demonstrar, mas afirmar e aplicar os primeiros princípios da vida social do homem (CASSIRER, 2003, p. 211).

Segundo Cassirer, durante o período em que vigoraram as ideias iluministas havia a preocupação com a aplicabilidade das doutrinas políticas. Essa preocupação demonstra claramente que entre esses pensadores, a política ocupava o centro das

discussões. A questão da justiça social estaria atrelada a uma transformação de ordem política.

Não se pretende aqui julgar a pertinência das críticas feitas por Bakunin a Rousseau. Entretanto, analisando essas críticas, é possível perceber uma mudança de foco nos escritos desses dois filósofos. Ambos apontaram caminhos para solucionar o problema da ausência de liberdade e igualdade presente no contexto social em que cada um vivia. Cabe então tentar compreender porque Bakunin acusou Rousseau de contribuir significativamente para o surgimento das democracias totalitárias.

O primeiro (Rousseau) é o verdadeiro tipo da estreiteza e da mesquinha desconfiada, da exaltação sem outro objeto que sua própria pessoa, do entusiasmo frio e da hipocrisia simultaneamente sentimental e implacável, da mentira do idealismo moderno. Pode-se considerá-lo como o verdadeiro criador da reação. Aparentemente, o escritor democrático do século XVIII prepara em si mesmo o despotismo impiedoso do homem de Estado (BAKUNIN, 1988, p. 87).

As ideias iluministas foram responsáveis pela queda do Antigo Regime e por diversas rebeliões que tinham como objetivo pôr fim aos desmandos de governos despóticos. Como ideais tão revolucionários em seu tempo puderam ser vistos como responsáveis pela formação de sistemas de governo que teriam como principal objetivo a defesa de privilégios das classes detentoras dos meios de produção? Ou conforme o questionamento levantado por Ernst Cassirer:

Como é que todas essas grandes realizações se encontraram subitamente em crise – que o século XIX começou por atacar e desafiar abertamente todos os ideais filosóficos e políticos da geração anterior? (CASSIRER, 2003, p. 214).

É importante tentar encontrar uma resposta para tal indagação. Cassirer aponta como uma das causas o rompimento do pensamento romântico do século XIX com o Iluminismo.

Os românticos alemães, que abriram luta e foram os primeiros arautos do combate contra a filosofia do Iluminismo, não estavam primordialmente interessados em problemas políticos. Viviam muito mais no mundo do “espírito” –poesia e arte- do que no mundo dos duros fatos políticos. [...] Há, contudo, dois pontos de importância vital na luta entre o romantismo e o Iluminismo. O primeiro é o novo interesse pela história; o segundo é a nova concepção do mito (CASSIRER, 2003. p. 214-215).

Essa afirmação de Cassirer demonstra que houve uma mudança de interesses a partir do surgimento do Romantismo. Ao contrário dos Iluministas que se preocuparam acima de tudo com as questões de ordem política, os românticos percebiam a arte como uma forma de combater uma estrutura fundamentada na supervalorização da razão. Esta pequena digressão não é sem propósito. Conforme foi abordado no capítulo anterior, seria perceptível na teoria anarquista de Bakunin uma influência do Romantismo presente na revolta contra todos os valores da sociedade capitalista do século XIX, assim como na defesa da destruição dessa estrutura social. Bakunin defendia que somente aniquilando todos os pilares dessa sociedade é que se poderia criar algo novo. O fim do Estado era visto pelo russo como fator essencial para libertação dos indivíduos. Nesse ponto, recai a principal diferença entre as noções de liberdade e igualdade em Bakunin e em Rousseau. O primeiro percebia o Estado como um instrumento que era utilizado pelas classes dominantes para perpetuar as desigualdades. Enquanto Rousseau acreditava que um Estado constituído por cidadãos livres e iguais funcionaria como um órgão defensor dos direitos desses cidadãos.

Para tentar compreender a origem dessa divergência entre a noção de Estado em Rousseau e em Bakunin, faz-se *mister* uma análise acerca das concepções que cada um tinha do papel da ciência e da história.

Rousseau, em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, fez duras críticas à valorização tanto da ciência quanto da arte como instrumentos de aprimoramento dos costumes. Segundo ele, as ciências e as artes seriam responsáveis pela manutenção dos indivíduos no estado de escravidão:

Enquanto o governo e as leis atendem à segurança e ao bem estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que eles estão carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. A necessidade levantou os tronos; as ciências e as os fortaleceram (ROUSSEAU, 1973b, p. 342).

Rousseau acreditava que as ciências e as artes teriam sido responsáveis pela gradativa corrupção dos costumes entre os homens. Elas teriam contribuído de forma significativa para tornar as relações sociais fúteis e superficiais. Mas, apesar das críticas severas feitas por Rousseau, tanto às ciências quanto às artes, ele não pode ser acusado de ser contrário ao desenvolvimento da razão. Para Rousseau o problema residia na valorização de um saber que distanciava os homens de sua condição natural, tornando-os escravos de regras de conduta que estimulavam a falsidade e os vícios na proporção que estimularia a competitividade e a vaidade

A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma curiosidade infantil; todas elas, e a própria moral, do orgulho humano. As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menos dúvidas quanto às suas vantagens, se o devessem às nossas virtudes (ROUSSEAU, 1973b, p. 351).

Quando creditou o nascimento das ciências e das artes aos vícios, Rousseau procurou demonstrar mais uma vez que os homens civilizados pagaram um preço muito alto por suposta evolução. Quando viviam no estado de natureza não possuíam nenhum conhecimento formal, todavia, eram livres. Esses homens não precisavam mascarar seus sentimentos para serem aceitos em um determinado círculo social, pois, não dependiam uns dos outros. A vida em sociedade já teria retirado a liberdade dos homens, e as ciências e as artes, segundo o teórico suíço, corroboraram para torná-lo ainda mais escravizado. O verdadeiro conhecimento para o genebrino deveria estar associada às virtudes. A racionalidade defendida por ele deveria ser interiorizada, caberia aos homens buscar as respostas dentro de si. Dessa forma eles poderiam encontrar alternativas para reformular a sociedade em

que viviam, pautando as relações entre eles no sentimento denominado por Rousseau como amor de si:

Reentrando em si mesmo, porém, o homem não se defronta com realidade não contaminada, mas encontra espírito cicatrizado pelo mal que se acumulou ao longo da história. Daí a urgência de conversão que parta do interior do homem e, portanto, de repensamento de todos os seus produtos culturais, cuja função será a de ajudar a criar instituições sociais que não distorçam o desenvolvimento do homem, mas o ponham em condições de realizar a sua mais profunda liberdade (REALE e ANTISERI, 2005, p. 763).

Essa citação de Reale e Antiseri demonstra como Rousseau acreditava que a chave para a verdadeira libertação dos homens estaria na preservação da sua inocência original. A evolução para ele não estaria associada a desenvolvimento cultural, mas sim a um conhecimento interior. Quanto mais os homens conhecessem a si próprios, mais sábios eles seriam. A educação para Rousseau deveria proporcionar aos indivíduos a possibilidade de aprenderem antes de qualquer coisa o que era ser homem, dessa forma poderiam compreender que todas as desigualdades seriam de ordem não natural.

Numa palavra, ensinai vosso aluno a amar todos os homens, mesmo os que o menosprezam; fazei com que não se situe em nenhuma classe, mas que se reconheça em todas; diante dele, falai do gênero humano com ternura, até mesmo com piedade, mas nunca com desprezo. Homem, não desonres o homem (ROUSSEAU, 2004, p. 309).

A preparação de um bom cidadão deveria perpassar pela formação de um homem virtuoso. Uma vez que o retorno ao estado de natureza seria algo impossível, caberia então educar o cidadão para participar da vida política elevando os interesses da comunidade acima de seus interesses particulares. Ao Estado caberia o papel de garantir a todos os cidadãos direitos iguais, substituindo dessa forma, a igualdade natural pela igualdade convencional.

Diferente de Rousseau, Bakunin percebia o saber científico como instrumento de libertação. Estender esse conhecimento para todos os homens seria a chave para libertá-los de todas as crendices e falácias perpetradas pelas religiões e pelo Estado. O acesso ao conhecimento científico era visto por Bakunin como algo necessário para o desenvolvimento da razão, contudo, o russo não defendia a ciência como um valor supremo, como uma substituta das religiões.

A ciência compreende o pensamento da realidade, não a realidade em si mesma: o pensamento da vida, não a vida. Eis seu limite, o único limite verdadeiramente intransponível para ela, porque ela está fundada sobre a própria natureza do pensamento, que é o único órgão da ciência [...] Numa palavra, a ciência é a bússola da vida; mas não é a vida (BAKUNIN, 1988, p. 61).

A ciência deveria estar a serviço do povo e não ser instrumento de dominação, restrita a uma pequena parcela da população que utilizaria o saber científico para controlar os demais. Popularizar o conhecimento científico também seria uma forma de combater as desigualdades.

Outro ponto de discórdia entre Bakunin e Rousseau era o papel da história. Rousseau possuía uma visão extremamente pessimista sobre a história. Para ele, o papel da história era o de reproduzir a noção de que o homem seria em essência mau, uma vez que se detinha em exaltar apenas aqueles povos que conseguiram se tornar célebres por suas conquistas bélicas. A história para Rousseau não valorizava o gênero humano, pelo contrário, ele só o depreciava, na proporção que retratava os homens como indivíduos sempre prontos a aniquilar os seus semelhantes em busca de poder:

Um dos grandes defeitos da história é que ela mostra os homens muito mais pelo lado mau do que pelo bom; como a história só é interessante pelas revoluções e pelas catástrofes, enquanto um povo cresce e prospera na calma de um governo tranquilo, ela nada diz; ela só começa a falar dele quando, já não podendo bastar a si mesmo, esse povo toma parte dos negócios de seus vizinhos ou deixa-os tomar parte dos seus; ela só o representa quando ele já está em seu declínio: todas as histórias só começam quando deveriam terminar (ROUSSEAU, 2004, p. 328).



Dessa forma, é possível que Rousseau associasse o estudo da história a passagem do estado de natureza para o estado civil. Quando critica o estudo da evolução dos homens sob a perspectiva histórica que, segundo ele, associava essa evolução a uma expansão territorial e política de um determinado país, Rousseau põe em dúvida a própria estrutura da construção do processo histórico vigente em sua época. De acordo com Reale:

Rousseau subverte a ótica de interpretação da história. Em si, o homem não é o lobo do homem. O homem tornou-se tal no curso da história. O estado natural não é o estado do instinto violento e da afirmação de vitalidade sem controle (REALE e ANTISERI, 2005, p. 761).

Essa afirmação demonstra que para Rousseau o homem, ao passar do estado de natureza para o estado civil, não teria passado por uma evolução, muito pelo contrário, ele teria sofrido um retrocesso, pois o processo de socialização estaria vinculado à perda da sua condição original, caracterizada pela inocência e pela liberdade absoluta. Como já foi exposto anteriormente, Rousseau defendia que um novo modelo de sociedade pautada na igualdade estaria condicionado a uma retomada da valorização de uma forma de razão interiorizada em detrimento a razão exteriorizada. Quando o homem se voltasse para dentro de si, ele seria capaz de reformular a sociedade, transformando-a em um lugar mais justo. Como essa transformação se daria a partir da transformação das partes para o todo, ela independeria de um processo exterior, portanto a evolução dos homens para Rousseau não seria fruto de um processo histórico, mas de uma transformação interior correspondente a um retorno dos homens à condição de indivíduos plenos. Essa transformação se daria a partir do momento em que os homens se voltassem para dentro de si, ou seja, quanto mais cada um se conhecesse enquanto ser humano, mais ele se identificaria com o seu semelhante. Essa identificação corresponderia ao amor de si, sentimento genuíno de amor pelo semelhante que desperta nos homens o espírito solidariedade. Uma vez que todos os homens nutrissem um sentimento de amor e respeito entre si, as disputas entre eles cessariam e a sociedade seria fundamentada no verdadeiro espírito de união.

Os historiadores para Rousseau não passavam de espécies de especuladores que não se preocupavam em analisar as causas reais dos acontecimentos e se limitavam a apresentá-los e julgá-los de acordo com as suas próprias convicções.

Além disso, os fatos descritos na história estão longe de ser a pintura exata dos próprios fatos tal como aconteceram, eles mudam de forma na cabeça do historiador, moldam-se aos seus interesses, tomam a cor de seus preconceitos. (ROUSSEAU, 2004, p. 328).

Essa concepção pessimista que Rousseau tinha da história também pode ser associada ao período em que ele viveu, pois como afirma Cassirer:

Se a história significava uma glorificação do passado, uma confirmação do ancien regime, estava, no entender dos “filósofos” da grande Enciclopédia, amaldiçoada desde o princípio (CASSIRER, 2003, p. 216).

Isso não quer dizer que todos os Iluministas tenham compactuado visão pessimista da história de Rousseau. Na maioria das vezes eles não se preocupavam com a veracidade histórica dos fatos. Em grande parte, a história servia apenas como fonte norteadora para guiá-los em direção a uma nova estrutura social.

A noção de história em Bakunin demonstra claramente a transformação no sentido de interpretação da própria história. Percebe-se, na análise que Bakunin faz da história, a influência do que posteriormente seria denominado por materialismo histórico presente na análise da construção dos fatos históricos como resultado das ações humanas: “não são individualidades abstratas, são os indivíduos agindo e vivendo que fazem a história” (BAKUNIN, 1988. p. 65). Apesar de tal afirmação Bakunin ainda não considerava que a história estava na categoria de ciência, pois ela não dispunha de instrumentos suficientes para uma análise completa dos fatos. Mas mesmo achando que a história não tinha condições de fornecer respostas mais detalhadas sobre as causas de determinados fatos, ele não atribuía isso a uma falha

da história e nem tampouco do trabalho do historiador. Para Bakunin por mais precisa que a análise de um processo histórico fosse, ela nunca poderia dar conta da participação de todos os indivíduos envolvidos nesse processo.

Os bilhões de indivíduos que forneceram a matéria viva e sofredora desta história, ao mesmo tempo triunfante e lúgubre – triunfante pela imensa hecatombe de vítimas humanas “esmagadas sob sua carruagem” – estes bilhões de obscuros indivíduos, sem os quais nenhum dos grandes resultados abstratos da história teria sido obtido - e que, notemo-lo bem, jamais se beneficiariam com qualquer destes resultados -, não encontrarão sequer o mínimo lugar em nossos anais. Eles viveram e foram sacrificados pelo bem da humanidade abstrata, eis tudo!”(BAKUNIN, 1988, p. 69).

Para Bakunin caberia à história fazer justiça a essas vítimas procurando encontrar as causas que originaram sociedades fundamentadas nas desigualdades e, por conseguinte, na exploração.

As noções antagônicas que Rousseau e Bakunin possuíam sobre o papel das ciências e da história são um reflexo da noção que cada um deles também tinha a respeito do Estado. Uma das possíveis interpretações acerca do papel do Estado em Rousseau é a de que para esse autor, caberia a essa instituição a função de garantir que as decisões tomadas pelos cidadãos de forma coletiva fossem respeitadas. O Estado seria responsável pela garantia do respeito aos direitos, assim como também pelo cumprimento dos deveres. Ele não teria grandes problemas para cumprir o seu papel, uma vez que na teoria do contrato social idealizada por Rousseau, povo e soberano constituiriam um só corpo. Rousseau defendia que essa forma de associação fundamentada em um pacto feito entre os membros de um corpo social, que aceitassem abrir mão da sua liberdade absoluta para transmutá-la por uma liberdade limitada pelo direito do outro, teria como resultado a garantia para esses indivíduos de fazerem parte de uma estrutura social em que todos seriam iguais perante a lei. Há na teoria política de Rousseau uma inegável influência do pensamento de Platão. Diante de tal fato, a Prof<sup>a</sup>. Gilda de Barros aponta algumas contradições na teoria de Rousseau:

Que espaço existe na república ideal de Platão e de Rousseau para a liberdade civil exercida na esfera privada da vida de cada um, a ela e tão somente a ela? Platão e Rousseau referem-se a esse privado, que supõe fora do alcance da lei do Estado. Rousseau como um moderno fala em liberdade civil e em liberdade política. Mas se liberdade civil consiste na ausência de constrangimento e se traduz em liberdade de associação, de opinião, de crença religiosa, em liberdade de ensinar, de empreender, fica difícil defender a tese de que ela subsista no Estado de Platão e no de Rousseau (BARROS, 1995, p. 161).

Essa questão levantada pela Prof<sup>a</sup> Gilda de Barros pode ser utilizada para reforçar a crítica que Bakunin faz a teoria do Estado em Rousseau. De acordo com Bakunin, essa liberdade civil apontado por Rousseau como única alternativa para os homens dentro da esfera social, seria um engodo para dar aos indivíduos a falsa sensação de que seriam livres, uma vez que poderiam se considerar iguais perante a lei. Entretanto, essa igualdade estaria condicionada a uma dependência do Estado que fundamentado na noção de uma vontade geral anulava as vontades individuais em nome de um interesse coletivo. O fato de Rousseau afirmar que a vontade geral é invariavelmente reta (ROUSSEAU, 2006. p. 57) reforça a ideia de um caráter religioso na noção do contrato social defendida por ele. Segundo Bakunin, Rousseau teria inventado um Ser Supremo (BAKUNIN, 1988. p.89) na proporção que a sua teoria idealizou um sistema político que criava uma simbiose entre o povo e o Estado. Contudo, essa junção não garantia a liberdade para os indivíduos, muito pelo contrário, torná-los-ia cada vez mais dependentes e presos às amarras desse Estado totalizante. De acordo com a teoria de Bakunin a verdadeira liberdade só poderia existir após a extinção definitiva do Estado. Quando não houvesse mais nenhuma força coercitiva de ordem superior, é que os homens poderiam se considerar livres. Não havia nenhuma forma de Estado justo para Bakunin, nem mesmo aquele que se fundamentaria em um suposto contrato feito entre seus membros. Por ser um coletivista, ele não admitia a hipótese de uma sociedade em que a igualdade se limitasse apenas à igualdade de direitos. De acordo com ele, a igualdade deveria se estender ao campo econômico e as riquezas deveriam ser distribuídas, assim como o trabalho e as associações entre os indivíduos deveriam ocorrer de maneira natural sem nenhum tipo de pacto, podendo ser desfeitas quando seus integrantes bem entendessem.

Foram expostas aqui visões distintas de dois filósofos sobre temas como liberdade, igualdade, cidadania, Estado entre outros. Cada um apresentou propostas para tentar solucionar o problema das desigualdades entre os homens. No caso de Rousseau, a causa do problema era associada à violação dos direitos dos cidadãos. O chamado Antigo Regime, caracterizado pelas monarquias absolutistas, não reconhecia o povo como cidadãos, apenas como súditos do rei. Por conseguinte, os filósofos do Iluminismo preocuparam-se antes de tudo em encontrar um sistema político que garantisse para todos os indivíduos a igualdade perante a lei. No caso específico de Rousseau, essa igualdade deveria ser fruto de um contrato feito entre todos os participantes de uma determinada nação e por meio desse contrato todos os cidadãos se tornariam ao mesmo tempo povo e soberano. Essa alternativa foi apontada por ele como a única que poderia devolver aos homens a liberdade perdida no processo da passagem do estado de natureza para o estado civil.

Rousseau foi um crítico severo da vida civil, ele acreditava que todos os vícios desenvolvidos pelos homens eram consequência direta da vida em sociedade, uma vez que esse convívio teria gerado as desigualdades, fruto das disputas entre os homens, com o objetivo de angariar estima e poder entre os seus semelhantes. O homem civil seria prisioneiro das normas de convivência social. Obrigado a usar máscaras, distanciava-se cada vez mais de si, criando uma identidade adequada para a vida social. O homem civil, em sua opinião, não vivia para si, mas para os outros. Rousseau não acreditava na possibilidade de um retorno do homem ao estado de natureza, portanto, a reconquista da liberdade estaria vinculada, no estado civil, à igualdade de direitos.

O papel do Estado idealizado por Rousseau era o de garantir a igualdade de todos perante a lei. Por ser originado pela vontade geral, o Estado não seria uma instituição desvinculada dos cidadãos, mas seria fruto de um acordo feito entre eles. O cidadão em Rousseau não se limitaria a um mero observador, cuja função seria respeitar as leis formuladas por um grupo de indivíduos que decidiria o que seria melhor para todos. Esse cidadão deveria participar ativamente da vida política e caberia a ele o papel de ajudar na construção e na administração do Estado. Contudo, Rousseau defendia que para se formar bons cidadãos era necessário antes de tudo que os indivíduos aprendessem o que era ser homem. Um país

constituído de cidadãos desprovidos do senso de humanidade, nunca seria um país de homens livres e iguais de fato.

Bakunin possuía uma visão distinta de Rousseau. Para o filósofo russo que vivenciava um período de ascensão do sistema capitalista, cujo objetivo era garantir o avanço econômico a qualquer preço, falar em igualdade de direitos dissociada de igualdade econômica não fazia nenhum sentido. Enquanto Rousseau apregoava uma mudança no sistema de governo transformando o Estado absolutista em um Estado de direito, Bakunin defendia a abolição do Estado como única forma real de romper com todas as formas de poder que oprimiam o povo. O Estado para ele era o representante dos interesses daqueles que detinham os meios de produção, seu papel seria manter os privilégios desse grupo. A solução apresentada por ele para por fim as desigualdades era abolir o Estado e todos os pilares que mantinham o modelo social vigente em sua época. Somente destruindo esse modelo social se poderia erguer algo novo, sem os antigos vícios.

Tanto Rousseau quanto Bakunin condenaram as democracias representativas. Para o primeiro, essas democracias retiravam dos cidadãos o direito de participar diretamente das decisões que diziam respeito ao seu país. Uma vez que alguém delegava para outro o direito de representá-lo, significava que esse cidadão estava concedendo a outro o direito de decidir por ele. O exercício da cidadania para Rousseau se pautava na participação direta dos cidadãos na vida política. Entretanto, vale ressaltar que apesar de defender essa participação direta, Rousseau não acreditava na possibilidade da existência de uma democracia. Bakunin também não acreditava que as democracias representativas fossem a resposta para os problemas das desigualdades e para a falta de liberdade. De acordo com ele, ser um cidadão livre não se restringia ao direito de escolher representantes para o governo. O direito de votar não garantia aos cidadãos a sua liberdade, pois que garantias ele teria de que seus supostos representantes iriam de fato atender às suas necessidades. De qualquer forma ainda que eleitos pelo povo, esse grupo de pessoas se configurava como uma minoria que teria como função decidir pela grande maioria, o que para Bakunin se configurava como um contrassenso.

Essa discussão abordada por esses dois pensadores ainda persiste. As democracias representativas seriam de fato a melhor alternativa de governo? Segundo Norberto Bobbio, apesar de apresentarem muitas falhas as democracias representativas ainda podem ser consideradas como o sistema político que dá aos cidadãos a maior possibilidade de participar ativamente da vida política. Em seu livro intitulado como *O Futuro da Democracia*, esse autor aponta que os novos caminhos percorridos pelas democracias representativas, vêm sofrendo alterações ao longo da história e que, apesar de não ser ainda um sistema perfeito, essas mudanças têm ampliado a participação popular nas decisões do Estado.

Com uma expressão sintética pode-se dizer que, se hoje se pode falar em processo de democratização, ele consiste não tanto como erroneamente muitas vezes se diz, na passagem da democracia representativa para a democracia direta quanto na passagem da democracia política em sentido estrito para a democracia social, ou melhor, consiste na extensão do poder ascendente, que até agora havia ocupado quase exclusivamente o campo da grande sociedade política (e das pequenas, minúsculas, em geral politicamente irrelevantes associações voluntárias), para o campo da sociedade civil nas suas várias articulações, da escola à fábrica. (BOBBIO, 2000, p. 67)

Com essa afirmação, Bobbio procura demonstrar que há uma tendência nas atuais democracias de ampliação da participação popular. As discussões de ordem política têm sido travadas fora dos espaços especificamente dedicados a elas. Esse fato poderia servir como exemplo de que há uma tendência das sociedades se tornarem mais politizadas. O acesso à informação poderia ser apontado como uma das causas para esse aumento do interesse por discussões de ordem política. É claro que não se pode ignorar o fato de que muitas pessoas ainda demonstram um profundo desinteresse pela política, mas segundo Bobbio, à proporção que os Estados se tornem cada vez mais democráticos haveria uma tendência natural também da democratização da sociedade (BOBBIO, 2000, p. 67).

Apresentando uma visão distinta da de Bobbio, Hobsbawm não percebe uma politização da sociedade, mas uma transformação na relação entre os cidadãos e o Estado.

Hoje nos defrontamos com um divórcio bastante óbvio dos cidadãos com relação à esfera da política. A participação nas eleições parece estar caindo na maior parte dos países de democracia liberal. Se a eleição popular é o critério principal da democracia representativa, até que ponto se pode falar da legitimidade democrática de uma autoridade eleita pela terça parte do eleitorado potencial, como é o caso do Congresso dos Estados Unidos, ou, do Parlamento europeu, por algo como 10% ou 20% do eleitorado? Ou até de um presidente dos Estados Unidos eleito por pouco mais da metade dos 50% dos americanos com direito a voto? (HOBSBAWM, 2007, p. 103).

Esse distanciamento progressivo dos cidadãos em relação aos assuntos políticos pode ser reflexo de um individualismo crescente, já que as pessoas estão mais preocupadas em saber o que o Estado pode fazer por eles do que em saber o que cada um pode fazer por seu país.

Noam Chomsky também não possui uma visão tão otimista a respeito do caminho que os atuais governos têm adotado. De acordo com ele os interesses econômicos ainda prevalecem sobre as decisões de ordem política.

Há agora um esforço para reverter essa história e voltar aos felizes dias em que os princípios do racionalismo econômico prevaleciam sumariamente, demonstrando gravemente que as pessoas não têm direitos além daqueles que podem adquirir no mercado de trabalho. E já não é mais possível “ir para algum outro lugar”, as escolhas estão reduzidas à prisão do trabalho em casa ou à fome, como se fosse uma lei natural, revelando que qualquer esforço de ajuda aos pobres somente os prejudica. Os ricos, no entanto, são milagrosamente ajudados (CHOMSKY, 2011, p.93).

Para Chomsky, a preocupação principal dos atuais governos ainda seria com a economia e, independente dos clamores populares, as decisões tomadas sempre seguiriam a tendência de preservar os interesses das classes mais abastadas e dos grupos financeiros. Entretanto, Chomsky não defende a abolição imediata do Estado, ele aponta como uma possível alternativa a ampliação do Estado em determinadas áreas como a saúde e a educação para todos.

Minha meta a curto prazo é defender, e até reforçar, elementos da autoridade do Estado que, embora sejam ilegítimos em seus



fundamentos, são decisivamente necessários neste momento para impedir os esforços de ataque aos progressos que foram conseguidos em benefício da democracia e dos direitos humanos. A autoridade do Estado está agora sob severo ataque nas sociedades mais democráticas, mas não em benefício do projeto libertário. Justamente o oposto: porque ela oferece (fraca) proteção a alguns aspectos desse projeto (CHOMSKY, 2011, p. 73).

Assim como Rousseau e Bakunin possuíam visões opostas sobre o papel do Estado, Bobbio e Chomsky também possuem visões diferenciadas sobre a seguinte questão: seria melhor um Estado mínimo que não interferisse diretamente na vida dos cidadãos ou um Estado mais forte que garantisse aos cidadãos seus direitos básicos? A preocupação de Hobsbawm, por sua vez, recai sobre o desinteresse político por parte da maioria dos cidadãos das atuais democracias representativas. Propositalmente foram apresentados autores de escolas distintas.

## CONCLUSÃO

Atualmente as estruturas sociais estão muito mais complexas do que nos séculos XVIII e XIX. Surgiram novos sistemas políticos, o acesso à informação se tornou mais fácil e os movimentos sociais ganharam força e visibilidade. Mas o problema da falta de igualdade e de liberdade para todos persiste. Contudo, as noções de igualdade e de liberdade teriam sofrido transformações: a liberdade ainda estaria atrelada a igualdade? E que tipo de igualdade seria desejável atualmente? Amartya Sen afirma: “Ser um igualitarista não é em sentido óbvio uma característica “unitiva” tendo em conta as divergências sobre a forma de responder a pergunta “igualdade de que?” (SEN, 2011, p.328). E mediante esse quadro de apatia política como saber se realmente as democracias representativas ainda representam os interesses da maioria da população? (SEN, 2011, p. 328).

Será que alguma vez esse sistema político que atualmente vigora na maioria dos países, em alguma época realmente atuou como um defensor dos cidadãos como um todo? E os Estados atuais têm exercido de fato o papel de representar os interesses dos cidadãos? Esses são questionamentos que nos transportam às teorias políticas apresentadas nessa pesquisa. Independente de concordarem ou não com todos os aspectos referentes à qual seria a melhor forma de instituição social, Rousseau e Bakunin pensaram em uma maneira de garantir para todos a possibilidade de participar ativamente da vida política de sua comunidade, tomando para si a responsabilidade pela manutenção dela.

O distanciamento político na época de Rousseau e de Bakunin poderia ser uma consequência atribuída em parte ao problema do analfabetismo, muito significativo nos períodos vivenciados pelos dois autores. A falta de instrução impossibilitava que a informação fosse acessível para todos. Geralmente nos séculos correspondentes à vida de cada um desses dois filósofos, as mensagens de protesto eram divulgadas por meio de panfletos, que muitas vezes eram lidos em praça pública ou nas associações de trabalhadores. É claro que não se deve ignorar o vasto material escrito em forma de livros ou discursos, entretanto esse material possivelmente só era discutido entre aqueles que possuíam instrução. Essa falta de conhecimento foi uma das grandes preocupações tanto para Rousseau

quanto para Bakunin. No caso do primeiro, incluído entre os filósofos da Luzes - apesar de discordar dos demais membros do Iluminismo em muitos aspectos - havia a preocupação de tentar demonstrar que nenhum governo teria o direito de oprimir, pois um Estado justo é admitido como aquele que permite que o cidadão atue diretamente na política. Para Bakunin, ainda que defendesse a extinção do Estado, percebia a atuação do povo na política como condição essencial para sua libertação. Dessa forma tanto Rousseau quanto Bakunin acreditavam que a indiferença em relação aos assuntos políticos seria em grande parte responsável pela condição de subserviência e conformismo do povo.

Nos tempos atuais, pode-se dizer que, de certo modo esse quadro se transformou. O analfabetismo – apresentado como uma das possíveis causas pelo desinteresse político - foi reduzido consideravelmente em grande parte do mundo e a informação está mais acessível para todos, pois os veículos de comunicação de massa são variados e como foi dito anteriormente, os dois filósofos acreditavam que o esclarecimento do povo era o principal caminho para a sua libertação política. Se a informação agora chega mais rápida e de forma mais abrangente, então por que o desinteresse e o distanciamento em relação aos assuntos políticos? Uma das possíveis explicações seria a de que o desinteresse pela política se daria não só pela não participação nos assuntos políticos. O distanciamento pode ocorrer quando as pessoas não se sentem responsáveis diretamente pelos rumos da administração do seu país, e delegam poderes a seus representantes, demonstrando sua insatisfação apenas quando estes não atendem satisfatoriamente a suas expectativas particulares, evidenciando que a sua real preocupação não diz respeito ao bem comum, mas sim aos interesses de um determinado grupo. Diante desse quadro surge um questionamento: as ideias de Rousseau e de Bakunin ainda teriam validade dentro desse novo contexto? Suas noções acerca do papel do Estado ainda seriam pertinentes na época do eleitor/consumidor? Ainda que um tenha defendido um Estado igualitário, pautado na observância das leis e o outro tenha apostado na abolição do Estado como única forma de libertar os indivíduos, ambos tinham uma opinião muito clara em relação ao papel de cada indivíduo na construção de sua liberdade. Rousseau e Bakunin procuraram apresentar um caminho que libertaria os homens de governos pautados no *phobos*, instituídos e mantidos pelo medo e pela opressão, para que esses homens pudessem construir um sistema social -

independente de possuir ou não um Estado,-fundamentado no *peithô*, ou seja, no argumento e na livre escolha

. As noções de liberdade e de igualdade podem ter sofrido transformações ao longo da história e aparentemente os cidadãos de hoje não saberiam ao certo qual o seu papel. Quanto mais a globalização se afirmaria, mais os indivíduos se sentiriam isolados e perderiam a noção de coletividade, substituindo-a por uma noção de defesa de interesses de classe. Porém, é possível perceber por meio dos movimentos de caráter popular que têm se espalhado pelo mundo que a busca pela igualdade e pela liberdade ainda permanece, e uma das possíveis alternativas para a solução de alguns dos problemas das democracias hodiernas, talvez esteja diretamente associada às novas tecnologias, voltadas para a informação e que são capazes de estabelecer uma rede de comunicação imediata entre todos os povos rompendo as fronteiras entre seus países de origem. Movimentos populares e espontâneos têm sido convocados e divulgados por esses veículos, independente do controle da imprensa oficial. Portanto, essa (r)evolução tecnológica pode ser apontada como uma resposta para os problemas da participação popular na vida política e pela busca pelo respeito aos direitos de cada cidadão, abrindo um novo caminho para a instauração de sistemas políticos cada vez mais fundamentados no *peithô*, nos quais a utilização da coerção e a ausência de respeito pelos direitos dos indivíduos não serão mais tolerados, devendo ser substituídos por sistemas políticos mais abertos aos clamores populares, cujas decisões governamentais deverão ser tomadas após intensos debates motivados por interesses de transformações sociais.

Conclui-se então que ocorreram muitas transformações de ordem política, econômica e social desde os períodos em que Rousseau e Bakunin viveram até os dias de hoje, entretanto a luta por igualdade e pela liberdade – independente de quais sentidos possam se atribuir a elas- ainda está presente entre todos os povos. Demonstrando que as ideias políticas desses dois filósofos permanecem pertinentes. As teorias políticas de Rousseau e de Bakunin podem não atender a todos os problemas e particularidades das sociedades atuais, porém, ambos foram muito perspicazes em apontar a falta de liberdade e a desigualdade como as maiores mazelas sociais, ressaltando que, enquanto esses problemas não forem de fato solucionados não haveria a possibilidade de se pensar em justiça social.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKUNIN, Mikhail. *A Instrução integral*. São Paulo: Editora Imaginário, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Catecismo revolucionário e programa da sociedade da revolução internacional*. São Paulo: Editora Imaginário, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Deus e o Estado*. São Paulo: Editora Cortez, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Essência da religião e o patriotismo*. São Paulo: Editora Imaginário, 2009b.
- \_\_\_\_\_. *Estatismo e anarquia*. São Paulo: Editoras Imaginário e Ícone, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Obras*. Madri: Jucar, 1978.
- \_\_\_\_\_. Rousseau's theory of the State: disponível em:  
<<http://libcom.org/library/rousseau-theory-of-state-mikhail-bakunin>> acesso em:  
14/2/2013.
- \_\_\_\_\_. *Textos Anarquista*. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- BARROS, Gilda Nicéia Maciel de. *Platão, Rousseau e o Estado total*. São Paulo: T.A O. Queiroz, 1995.
- BERTEN, André. *Filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2004.
- BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as idéias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BOBBIO, Norberto. *O Futuro da democracia*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- CAMUS, Albert. *O Homem revoltado*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.
- CASSIRER, Ernest. *O Mito do Estado*. São Paulo: Editora Conex, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A questão Jean -Jacques Rousseau*. São Paulo: UNESP, 1999.
- CHOMSKY, Noam. *Notas sobre o anarquismo*. São Paulo:Hedra, 2011.
- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)

HOBBSAWM, Eric J. *A Era das Revoluções 1789 – 1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Brasília: Editora L.G.E. 2009.

LONDON, Jack. *Contos*. São Paulo: Expressão popular, 2005.

MARUYAMA, Natália. *A contradição entre homem e cidadão: consciência e política segundo J.J. Rousseau*. São Paulo: UNESP, 2001.

MAFFETONE, Sebastiano; VECA, Salvatore (orgs). *A ideia de justiça de Platão a Rawls*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MORE, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Rideel, 2005.

PESSOA, Fernando. *O livro do desassossego*. Lisboa: Editora Ática, 1997. V. II.

PIOZZI, Patrícia. *Os Arquitetos da Ordem Anárquica: De Rousseau a Proudhon e Bakunin*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: As origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973<sup>a</sup>.)

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Contrato Social: princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Textos autobiográficos e outros ensaios*. São Paulo: UNESP, 2006.

REALE, Giovanni, Antiseri, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2005, V II.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a lucidez*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TOLSTÓI, Liev. *O diabo e outras histórias*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

VOLTAIRE. *Comentários políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WILDE, Oscar. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

WOODCOCK, George. *História das Idéias e Movimentos Anarquistas*. Porto Alegre: L&PM, 2007. v.II.

\_\_\_\_\_. *História das Idéias e Movimentos Anarquistas*. Porto Alegre: L&PM 2006. v. I.