

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas - CECH
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências - DFMC
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFil

SOCIEDADE DA VONTADE GERAL E LIBERDADE INDIVIDUAL
EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Lili Pontinta Cá

São Carlos/SP

2016

LILI PONTINTA CÁ

**SOCIEDADE DA VONTADE GERAL E LIBERDADE INDIVIDUAL
EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), como exigência para obtenção do grau de mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Marisa Lopes.

São Carlos/SP

2016

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C111s Cá, Lili Pontinta
Sociedade da vontade geral e liberdade individual
em Jean-Jacques Rousseau / Lili Pontinta Cá. -- São
Carlos : UFSCar, 2016.
92 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de
São Carlos, 2016.

1. Rousseau. 2. Estado civil. 3. Liberdade. 4.
Vontade geral. 5. Lebrun. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Lili Pontinta Cá, realizada em 24/02/2016:

Profa. Dra. Marisa da Silva Lopes
UFSCar

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz
UFSCar

Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa
USP

Agradecimentos

Agradeço a Deus pelo dom da vida.

Agradeço à Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e ao Departamento de Filosofia e Metodologia das ciências (DFMC) por possibilitar a minha formação acadêmica.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro, sem o qual não teria sido possível a execução desta dissertação de mestrado.

Agradeço à prof^a. Dr^a. Marisa Lopes pela dedicação, orientação e amizade. Seu acompanhamento em todos os momentos, seus questionamentos e sugestões tornaram possível este trabalho.

Agradeço ao prof. Dr. Luiz Repa, membro da banca de qualificação e de defesa, pelas sugestões e orientações que me levaram a ver alguns pontos *Do Contrato social* de forma crítica e a perceber algumas dificuldades presentes no referido texto. Essas orientações ajudaram na reelaboração desta dissertação.

Agradeço à prof^a. Dr^a. Monica Loyola Stival, também membro da banca de qualificação, pelas sugestões, principalmente em relação ao *Leviatã* de Hobbes. Elas foram importantes na conclusão deste trabalho.

Agradeço ao professor Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz por aceitar participar na banca de defesa.

Agradeço a todos os demais professores do DFMC pelo auxílio acadêmico.

Agradeço a toda equipe técnica do DFMC, em especial à Vanessa de Oliveira, à Vanessa Migliato e à Ana Tereza Teodoro.

Agradeço à família Pontinta pelo apoio incondicional.

Agradeço ao casal amigo Silvia e Marco Del Lama pela amizade.

Agradeço aos colegas do curso que contribuíram, de forma direta ou indireta, no desenvolvimento do meu projeto.

Agradeço à Gisele Ferreira, minha amiga do apartamento, pela amizade e apoio.

Agradeço à Neyma e sua família pela amizade.

Agradeço aos professores e colegas dos Grupos de estudos em Filosofia política e Pesquisa sobre o *De anima*, de Aristóteles.

Nota sobre as citações

As edições e traduções das obras de Rousseau utilizadas nesta dissertação estão listadas na bibliografia e serão especificadas nas referências. Elas serão referidas por seu título e página, como é praxe. As citações do *Discurso sobre as ciências e as artes*, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, *Do Contrato social*¹, *Ensaio sobre a origem das línguas* serão feitas a partir da edição dos *Pensadores*, de 1973, com indicações do tomo e página do original a partir da edição da Gallimard. Em caso de divergência, será feita tradução a partir da referida edição francesa. Para a obra *Emílio ou da educação*, será utilizada a tradução feita pela editora Martins Fontes.

Quanto às obras não traduzidas, será feita tradução e as referências seguirão os seguintes critérios: título da obra, seguido de tomo e página. A primeira versão da obra *Do Contrato social* será referida como *Manuscrito de Genebra*, como é habitualmente referida pelos estudiosos das obras de Rousseau, dentre eles, Robert Derathé e Luís Roberto Salinas Fortes.

¹ *Do Contrato social* será referido do seguinte modo: título, livro, capítulo e página. Em caso da edição da Gallimard, depois do título será acrescentado o número do tomo.

Resumo

Em *Do Contrato social*, Rousseau diz que no estado civil o homem goza de liberdade individual ao mesmo tempo em que é membro do corpo social, cuja vontade geral é a força motriz do Estado. Isto é, o filósofo mostra que, de um lado, a vontade geral, fundamentada através da metáfora do corpo social unido em prol do bem comum dos associados, é soberana para dirigir a vida em sociedade e, de outro, o homem é um ser livre na medida em que, como integrante desse corpo, rege sua vida por meio de leis que ele mesmo erige sobre si, porquanto ser verdadeiramente senhor de si nada é senão ouvir a voz do dever ou consultar a razão, ao invés do impulso físico que dirige a vida humana no estado de natureza. Entretanto, para Gérard Lebrun, o pacto social de Rousseau confinaria o homem no bem público, negando-lhe a liberdade individual. Nossa pesquisa consiste em analisar como é possível pensar a vontade geral e a liberdade individual na sociedade, visando refutar a crítica de Lebrun.

Palavras-chave: Rousseau, estado civil, liberdade, vontade geral, Lebrun.

Abstract

In *Of the Social Contract*, Rousseau says that in the civil state the man enjoys individual freedom at the same time as a member of the social body, whose general will is the driving force of the State. That is, the philosopher shows that, on the other hand, the general will, founded through the metaphor of the social body united for the common good of the members, is sovereign to drive life in society and, on the other, the man is to be free in that, as a member of that body, rules your life through laws that he erects on himself, because to be truly master of himself is nothing but to listen the voice of duty or consults the reason, rather than the physical impulse that drives human life in the state of nature. Therefore, according to Gérard Lebrun, Rousseau's social pact confines the man in the public good, denying him individual freedom. Our research consists to examine as is possible to think the general will and individual freedom in society, aiming to refute the criticism of Lebrun.

Keywords: Rousseau, freedom, general will, civil state, Lebrun.

SUMÁRIO

Introdução	05
Capítulo I: a natureza do contrato social rousseauista	10
I. Crítica à tradição legitimadora da escravidão	12
A. Do direito paterno deriva o governo absoluto	12
B. O pacto de submissão voluntária e involuntária	19
II. Direito e ação do homem social	25
Capítulo II: A soberania da vontade geral	33
I. A formação do corpo político soberano	34
II. O exercício da soberania	48
III. O papel do governo no contrato social	58
Capítulo III: A concepção de liberdade em Rousseau e a crítica de Gérard Lebrun	64
I. Tipos de liberdades em Rousseau	66
II. A crítica de Lebrun.....	69
III. Rousseau e a liberdade civil: resposta à crítica lebruniana	77
Considerações finais	85
Bibliografia	89

Introdução

Pretende-se neste trabalho compreender a noção de liberdade no pensamento político de Rousseau tal como formulado no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*², em *Do Contrato social* e em *Sobre a Economia política*. Em especial, pretendemos compreender como o homem, ao mesmo tempo em que é membro do corpo social, cuja vontade – a vontade geral – é soberana para regulamentar a vida em sociedade, goza de liberdade individual. Em outras palavras, a vontade geral soberana pode solapar o exercício da vontade individual?

A motivação dessa pesquisa nasceu da leitura do *Segundo Discurso*, obra na qual Rousseau mostra que tanto o homem quanto o animal agem de forma mecânica. Mas o homem, diferentemente do animal que permanece o mesmo para sempre, é potencialmente capaz de escapar o puro mecanicismo que a natureza lhe impõe e agir por um ato de liberdade, segundo a operação de sua espiritualidade.

Essa passagem foi possível graças à alteração na sua constituição original. Diferentemente do estado em que há atividade espiritual, o homem natural se equipara ao animal. A vida de ambos se limita ao fisicismo e às leis da natureza. Desse modo, o mecanicismo responde cabalmente pela simplória vida natural. No entanto, o homem rousseauista é o único ser composto, isto é, só ele é dotado de mais de uma substância³ – ser físico-espiritual – e, por isso, é capaz de abandonar o determinismo natural, extrapolar o mecanicismo e agir segundo a operação espiritual ou metafísica. Por isso Rousseau estabelece um limite entre o estado puramente físico e o espiritual. O homem doravante não é apenas aquela máquina engenhosa à qual a natureza trata de prover cuidados necessários à sua sobrevivência. Dito de outro modo, só o homem é essencialmente livre e, em consequência disso, pode desviar-se das regras prescritas e determinadas pela natureza e executar suas ações como agente livre. A liberdade, isto é, a consciência da liberdade, é capaz de levá-lo a ir de encontro à natureza; por meio dela, o homem pode escolher aquilo que lhe apraz. Desse modo, ele pode reinventar, pela criação de um modo de vida artificial, uma nova ordem, regida por ele mesmo. Pela liberdade, o homem torna-se responsável por suas ações, podendo praticar tanto o bem

² *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Doravante a obra será denominada *Segundo Discurso*.

³ ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 2004, p. 393.

quanto o mal; “ele pode seguir os seus impulsos, submetendo tudo à satisfação dos seus interesses materiais, ou submeter-se à ordem que sua razão e sua consciência lhe indicam”.⁴

O abandono do modo de vida natural permitiu o desenvolvimento de faculdades humanas, as quais, por sua vez, abriram espaço para o enfraquecimento do homem e, por conseguinte, para a *coexistência*⁵, que precede a passagem para o estado civil. Contudo, nessa *coexistência* o homem não apenas vê o outro como aliado para superar as dificuldades da sua condição atual. O desabrochar da sua consciência lhe fez perceber o outro também como uma ameaça à sua existência individual, porquanto nasceram em seu coração sentimentos outrora desconhecidos, como a inveja, a cobiça etc. Surge, então, o interesse pessoal, que, por sua vez, torna-se uma ameaça à vida e ao exercício da liberdade. Para salvaguardar a vida e a liberdade faz-se necessário instituir um contrato entre os homens, cujos regentes serão os próprios pactuantes, pois, tendo consciência da sua existência, os homens não mais se submetem completamente às leis da natureza nem devem se sujeitar às determinações de um homem. Nesse contrato, eles devem obedecer à sua própria vontade, tornando, assim, atores que decidirão por sua condição de vida. Dito de outro modo, a sociedade nascente não será reunião de meros indivíduos agregados, mas dar-se-á a partir da união de seus membros, formando o corpo social cuja vontade exerce o poder soberano que dirige as forças do Estado segundo o fim de sua instituição, que é o bem comum.

Se o homem agora é um ser *coexistente* e decide sua condição com o outro, ele não pode mais viver à luz da liberdade natural, isto é, da mera ausência de impedimentos externos. Ser livre na sociedade ganha um novo estatuto: a obediência à própria vontade expressa na lei, que decorre da atividade deliberativa, é ser livre. Ou seja, ser verdadeiramente livre e senhor de si significa conformar a vontade particular ao dever moral, isto é, obedecer voluntariamente às regras de convivência decorrentes da deliberação pública, ao invés de agir segundo o impulso físico, ou obedecer à lei racional ao invés do impulso do puro apetite, o que é, aos olhos de Rousseau, escravidão. Assim, mesmo sendo o homem social membro de um corpo, o filósofo o concebe como um ser verdadeiramente livre. Sua liberdade se manifesta ao mesmo tempo em que se relaciona com o outro, uma vez que obedece à própria vontade expressa em lei.

⁴ SALINAS, 1976, p. 114.

⁵ Expressão utilizada por Salinas em: *Da teoria à prática*, 1976, p. 79.

Entretanto, essa nova compreensão de liberdade, para Gérard Lebrun, confinaria a vontade individual na coletiva, o que impediria, no limite, o livre exercício de decisões particulares contrárias à vontade geral. O modo de compreender a formação da sociedade civil como um corpo organizado dotado de uma vontade cuja finalidade é o bem comum, ou o bem do corpo como o todo, seria incompatível com a coexistência de vontades particulares animadas por interesses individuais. Do ponto de vista do comentador, a teoria sócio-política de Rousseau resgata o homem das mãos do déspota, já que o genebrino emancipa o homem do domínio de um soberano, o que é, de certa forma, um ganho, mas trata-se de uma conquista teórica bem parca do ponto de vista do indivíduo⁶, uma vez que não há ganho positivo para este, isto é, não há espaço para o exercício da liberdade individual.

Para pensar o posicionamento de Lebrun, convém mostrar o modo como Rousseau concebe a soberania. Ou seja, a soberania na sociedade da vontade geral nasce e reside tão somente no povo.

Rousseau não foi o primeiro pensador a afirmar que a soberania de um Estado origina-se no povo. Os contratualistas como Grotius, Hobbes e Pufendorf já sustentavam que a soberania não provinha de Deus, mas do próprio povo, pois, tendo a natureza equipado a cada indivíduo da capacidade de se manter e ser senhor de sua existência, os homens reunidos em sociedade são soberanos. Rousseau concorda com seus predecessores. Contudo, aos seus olhos, eles subtraem a liberdade humana quando permitem a transferência da soberania no ato do pacto, retirando dos homens o domínio de suas próprias vidas e vontades. A soberania, por nascer e residir no povo, na visão do genebrino, ela não pode ser alienada, transferida nem dividida. É pelo seu exercício que o homem pode decidir sua condição humana. Ademais, o fato de o homem desnaturado não mais se sujeitar integralmente às determinações naturais, mas se submete à sua própria vontade conformada pela razão, eleva o homem a autor dos acontecimentos, sejam eles políticos ou históricos, e das regras ou leis às quais se submeterá. Isso representa uma novidade para o pensamento político-filosófico.

Segundo nossa compreensão, essa é a razão pela qual a sociedade concebida por Rousseau não tolhe a liberdade individual, mas, pelo contrário, combina a soberania da vontade geral e a liberdade individual no contrato social através da atividade política,

⁶ Cf. LEBRUN, G. “Contrato social ou negócio de otário?”. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: CosacNaify, 2006, p. 232.

que permite, pelo direito, tanto o exercício da soberania como assegura a liberdade individual.

Este trabalho tratará de discutir e mostrar como Rousseau concebe indivíduo livre e, ao mesmo tempo, membro do corpo social. Isso será feito por meio de três capítulos:

O primeiro capítulo mostrará a natureza do contrato social. O homem desnaturado tem sua constituição original alterada. Ele passa da solidão para a *coexistência*, do fisicismo para o exercício de sua espiritualidade. Contudo, a constituição outrora – no estado de natureza – autárquica e boa torna-se fraca e degenerada.

[...] A corrupção do amor de si em amor-próprio, as desigualdades de convenção entre os homens, os privilégios econômicos, sociais e políticos, um estado de guerra generalizado e, finalmente, um triunfo do despotismo, último grau de corrupção e ponto final do ciclo evolutivo.⁷

As consequências disso são: em primeiro lugar, a união de forças para vencer as barreiras naturais enfrentadas pelo homem social, executando a tarefa outrora desempenhada pela natureza; em segundo lugar, com o agrupamento nasce o despotismo e a possibilidade da opressão. Daí a voz do mais forte pode soar mais alta, oprimindo o débil. Nessa condição, aquele pode transformar sua força, tornando-a princípio do direito e a obediência à sua vontade individual pode tornar-se um dever.

Ora, se o homem é essencialmente livre, a obediência à vontade alheia equivale à anulação do exercício de liberdade. Sendo a força uma característica dessa condição, que não produz senão um direito aparente, o homem não pode continuar nela, uma vez que o exercício da liberdade torna-se débil. É necessário instituir uma ordem de administração legítima, isto é, formar uma sociedade convencional cujas âncoras emanarão da atividade política da qual todos os associados deliberarão sob as mesmas condições: todos serão iguais e livres. Essa é a condição do homem social rousseauista.

O segundo capítulo nos levará ao estudo da soberania da vontade geral no Estado. Soberano é entendido como união de pessoas públicas ativas e consiste no exercício da vontade geral. Só essa vontade tem o direito de deliberar e decidir acerca das leis do Estado. Assim, todo o ato autêntico é da jurisdição dessa vontade. Decisão e lei

⁷ SALINAS, 1976, p. 58.

que não advenham do exercício da soberania são vãs e nulas, porquanto nada seriam senão uma articulação da vontade particular.

Segundo o genebrino, o indivíduo é soberano e súdito ao mesmo tempo. Como soberano, ele faz acordo com o outro, formando essa vontade que exerce a sua função – buscar o bem comum e, como súdito, lhe cabe submeter-se à decisão da vontade geral. Obedecer à vontade geral jamais pode ser tomado como ausência de liberdade ou renúncia das características naturais, isto é, da vida e liberdade. Desse modo, ser membro do soberano não pode ser entendido como uma alienação verdadeira, mas sim uma troca vantajosa, isto é, o indivíduo particular troca a sua vida insegura do estado de natureza em prol de uma segurança que o estado civil proporciona através de regras deliberadas publicamente.

Com isso, passamos para o terceiro capítulo que tencionará mostrar que a vida social não tolhe a liberdade do indivíduo. Isto é, no estado civil, a despeito da convivência com o outro, o homem continua livre, pois a sua vontade é essencialmente livre. Sendo o homem naturalmente livre, a ordem civil legítima e justa é aquela que não lhe tira essa capacidade conferida pela providência. O homem nasce livre e a ordem civil deve manter a sua liberdade através de leis que ele mesmo, como membro do soberano, erige sobre si. Na vida social, ele não se submete ao comando da natureza nem tampouco à vontade de outro homem. Sua vida é pautada no direito decorrente da atividade política capaz de garantir a manifestação da sua vontade livre.

Capítulo I: A natureza do contrato social rousseauista

“O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte – direito aparentemente tomado com ironia e na realidade estabelecido como princípio”.⁸

Nos capítulos iniciais *Do Contrato social*, Rousseau mostra que não apenas a teoria milenar da escravidão por natureza, concebida por Aristóteles, incorre em erro. Há tradições vigentes que se afastam do filósofo antigo em outros pontos, mas, no que tange à escravidão, elas mantêm o cerne dessa teoria ao recorrem à natureza para legitimar a escravidão. Esta é legitimada pelo direito natural paterno ou pelo pacto de submissão voluntária ou involuntária, tendo como alicerce o poder do mais forte, que não deixa de ser um instrumento natural. Recorre-se a instâncias não humanas ou ao poder do mais forte para legitimar a autoridade absoluta de alguns homens dotados de capacidades extraordinárias, o que, de fato, leva a conceber a maioria de homens como inferior e, por conseguinte, dependente daqueles. Assim como as ovelhas dependem de seus pastores, a condição humana de homens inferiores depende de seus guias.

Aos olhos de Rousseau, essas teorias são inconcebíveis, porquanto o homem é um ser essencialmente livre. A natureza o destina a ser e agir livremente. Não é pela razão, mas sim pela liberdade que ele se distingue do animal. Isso faz Rousseau se afastar da tradição filosófica, ao menos das correntes de matriz aristotélica e cartesiana, que entende ser a razão a faculdade que marca essa distinção. A razão jamais poderia ser a marca essencial do homem, porque ela é uma faculdade não natural, é fruto do desenvolvimento histórico. Naturalmente, o animal e o homem agem mecanicamente e obedecem necessariamente às regras prescritas e estabelecidas pela natureza; mas o homem, por ser essencialmente livre, pode agir por um ato de liberdade e se escapar da determinação natural. Ora, sendo o homem naturalmente livre, o abandono do estado de natureza não pode impedi-lo de gozar dessa capacidade, ou seja, o abandono do estado

⁸ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 1, cap. III, p. 31; tomo III, p. 354.

de natureza não pode implicar perda da liberdade. O homem deve ser também livre no estado civil. Abrir mão da liberdade equivaleria a renunciar direitos e deveres humanos.

Embora a natureza tenha dotado o homem de liberdade, o que se vê na realidade concreta é a violação dessa propriedade natural e, conseqüentemente, a instituição da desigualdade e o aprisionamento dos homens. Assim, o homem que sai livre das mãos do seu autor se vê sob grilhões no convívio com seus congêneres.

A pergunta que se pode fazer é a seguinte: se a natureza faz o homem livre, como ele perde a sua liberdade e se encontra a ferros? Colocando a questão de uma outra forma, qual é a fonte dessa mudança? Esse não é o objeto de investigação de Rousseau em *Do Contrato social*. O filósofo não se preocupa em escrever uma teoria política que procure explicar como ocorreu essa mudança. O mal já está feito. O que lhe cumpre investigar é uma ordem política legítima que possibilitará ao homem gozar de sua humanidade. Trata-se, então, de estabelecer critérios através dos quais se torna possível pensar regras de convivência social e legitimar a ação humana na sua relação com seus semelhantes. Nas suas palavras:

Quero buscar se na ordem civil pode haver uma regra de administração legítima e segura, tomando os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa pesquisa, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, para que a justiça e a utilidade não encontrem pontos de divisão.⁹

Essa ordem de administração não é natural, nem se constitui a partir do direito do mais forte. Sendo assim, jamais poderá alicerçar-se no direito natural. Fundamentar a ordem social nesse princípio implicaria em edificá-la sobre um fundamento fraco, pois, primeiramente, a força é um poder físico que não pressupõe a voluntariedade da ação humana, ou seja, obedecer à força é um ato de necessidade e não de vontade. Por medo, o mais fraco obedece ao mais forte¹⁰, mas o medo é um móbil instável, menos profundo que o sentimento de dever moral, e, em segundo lugar, o direito fundamentado na força

⁹ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, tomo III, liv. 1, cap. V, p. 351.

¹⁰ Sujeitar-se à vontade alheia é entendido como consequência da força do mais forte. Essa compreensão, contudo, parece não se tratar de uma relação desprovida da racionalidade. O filósofo parece entender que o dominante calcula métodos eficazes para alcançar seu objetivo, isto é, ele se apropria de suas habilidades para transformar sua vontade particular em direito, direito tomado de forma aparente e estabelecido como princípio. Dizer que sujeitar-se à vontade alheia é submeter-se à força expressa crítica à ausência da voluntariedade por parte daquele que obedece, isto é, expressa a obediência que se dá por necessidade de sobrevivência e prudência e não por um ato de vontade, já que o mais forte coage o débil a se submeter à sua vontade particular transformada em princípio norteador da vida em sociedade. Assim sendo, direito não é senão um princípio fundado na força do habilidoso (*idem, ibidem*, liv. 1, cap. III).

desaparece com o fim desta. Com isso, Rousseau tece acusações contra seus predecessores, principalmente contra aqueles que, segundo ele, legitimam a autoridade soberana de determinados homens ao instituir a autoridade política na vontade particular daquele que detém o poder, anulando, dessa forma, o exercício da vontade dos demais integrantes da sociedade. O filósofo opta por uma ordem social alicerçada na igual participação na deliberação pública a fim de permitir ao homem manifestar a sua vontade e obedecer voluntariamente por dever. É na atividade política que o homem doravante encontrará legitimidade para toda ação humana e as regras da *coexistência* social. Toda ação e regras de convivência que não estiverem respaldados na deliberação pública serão ilegítimas. Essa visão do filósofo faz dele um crítico da teoria social que se fundamenta no direito natural em suas variadas manifestações.

I. Crítica à tradição legitimadora da escravidão

Antes de introduzirmos o sentido do contrato social de Rousseau, parece-nos pertinente uma rápida passagem pelas teorias classificadas pelo filósofo como inconsequentes, por considerarem o direito sob o ponto de vista da natureza e, assim, em certo sentido, justificarem o sistema social escravagista. O *Do Contrato social*, desde o início, apresenta objeções a essas teorias responsáveis, segundo a leitura de Rousseau, pelo aprisionamento do homem. São elas: (A) a teoria do direito paterno como fundamento do pacto social; (B) a teoria do pacto de submissão voluntária ou involuntária.

A. Do direito paterno deriva o governo absoluto

No capítulo II do livro 1 *Do Contrato social*, Rousseau trata de objetar teóricos que extraem do direito paterno princípios fundamentais para alicerçar o governo absoluto. Nesse capítulo, embora não haja nenhuma menção direta a Locke, Rousseau faz alusão a um debate travado antes pelo inglês, visando combater a doutrina que extrai da autoridade paterna a fundação da sociedade civil e da soberania absoluta dos governantes. Na obra *Sobre a Economia política*, ao criticar Filmer – autor da obra intitulada *Patriarcha ou poder natural dos reis* – por ter confundido a economia doméstica com a pública, o filósofo genebrino louva dois homens ilustres que trataram de refutá-lo. Pelo *Segundo Discurso* sabemos quem são esses dois homens:

Quanto à autoridade paterna da qual muitos fizeram derivar o governo absoluto e toda a sociedade, sem recorrer às provas contrárias de Locke e Sidney, basta observar que nada no mundo está mais distante do espírito feroz do despotismo do que a doçura daquela autoridade, que olha mais para a vantagem daquele que obedece do que a utilidade daquele que comanda.¹¹

No *Primeiro tratado sobre o Governo civil*, Locke dedica-se a rebater a monarquia absoluta defendida por sir Robert Filmer. Segundo aquele, para sustentar a autoridade absoluta de reis, este nega a liberdade e a igualdade naturais dos homens: “todo o homem que nasce está tão longe de ser livre que, por seu próprio nascimento, converte-se em súdito daquele que o gerou”.¹² Naturalmente, os pais têm plena autoridade sobre seus filhos, porquanto lhes concedem vida e existência.

A autoridade paterna foi outorgada primeiramente a Adão

e pertence, por direito, a todos os príncipes desde então. Portanto, tal autoridade paterna ou direito de paternidade, na concepção de nosso A. [Robert Filmer], é um inalterável direito divino de soberania, mediante o qual um pai ou um príncipe detém um poder absoluto, arbitrário, ilimitado e ilimitável sobre as vidas, liberdades e propriedades de seus filhos e súditos, de tal modo que lhe é facultado apossar-se de tais propriedades ou aliená-las, vender, castrar ou fazer o uso que desejar de suas pessoas, pois que são todos seus escravos e ele o senhor ou proprietário de tudo quanto há, sendo sua ilimitada vontade lei para os demais.¹³

Da inseparabilidade dessas duas autoridades, Filmer extrai, segundo mostra Locke, o poder real absoluto da autoridade paterna, considerando-os análogos e, portanto, da mesma natureza e cujas funções são completamente iguais. Sendo os dois poderes equivalentes, ambos caracterizam-se da seguinte forma: (1) governantes governam segundo a própria vontade; (2) estão acima das leis; e (3) têm poder absoluto sobre os governados.

Segundo Locke, a tese de Filmer é insustentável e, por conseguinte, torna-se inconsequente derivar a sociedade civil e o poder político a partir dela. Locke utiliza-se das Escrituras, que fundamentam a teoria de Filmer, para combater seu pensamento.

É um equívoco, diz Locke, atribuir tais poderes a pais e reis, porque o autor e doador da vida não é homem, mas sim Deus. Nele vivemos, nos movemos e

¹¹ ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, tomo III, p. 182.

¹² LOCKE, 2005, p. 253.

¹³ *Idem, ibidem*, pp. 212-3.

existimos.¹⁴ Que homem, então, poderia reivindicar autoria de elementos necessários à vida de seu filho? Locke levanta esse problema porque entende que dar vida é ser capaz de “formar e construir uma criatura viva, forjar suas partes, moldando-as e adequando-as para suas funções, e, após havê-las proporcionado e agregado, introduzir nelas uma alma vivente”.¹⁵ O homem que for capaz de tal causa e efeito seguramente poderá ter alguma pretensão de usar e destruir sua obra quando julgar necessário.

Certamente nenhum homem é capaz de realizar tal obra. Disso se segue que só o único ser, Aquele a quem as Escrituras chamam de Senhor, o Criador, que fez essa magnífica obra, tem todo o poder sobre ela. A autoridade paterna de Deus é completamente diferente da autoridade de pais terrenos e exclui totalmente alguma pretensão de direito por parte deles, posto que o reinado de Deus se deve ao fato dele ser verdadeiramente o criador de todos os homens, o que nenhum pai pode reivindicar ser com respeito a seus filhos.

Para Locke, todos os homens nascem potencialmente livres e racionais. Mas o uso dessas capacidades demanda tempo, porque ainda são inativas nos primeiros momentos da vida; “[...] a idade que traz uma traz a outra”.¹⁶ Em seu *Ensaio sobre a lei de natureza*, o inglês mostra que a lei natural não está inscrita no coração do homem e não é uma lei que se transmite por tradição ou costume. Só é possível conhecê-la fazendo-se um bom uso da razão. É justamente por não estar inscrita no coração dos homens e por demandar o bom uso da razão para conhecê-la que alguns homens, como os jovens, os analfabetos e os povos tidos como primitivos – por estarem, aos seus olhos, desprovidos de leis, instituições e conhecimento, vivendo conforme a natureza –, não conhecem nem entendem essa lei. E, completa o filósofo,

quem consultar as histórias do velho e do novo mundo, ou os itinerários dos viajantes, facilmente perceberá quanto a moral desses povos está apartada da virtude, como eles são alheios a quaisquer sentimentos humanos, não existindo em lugar algum tamanha duvidosa honestidade, tamanha traição, tão horrorosa crueldade [...]. Ninguém acreditará que essas tribos primitivas conhecem e observam melhor a lei de natureza, já que na maioria delas não aparece o menor traço ou vestígio de piedade, sentimento compassivo, fidelidade, castidade e restante das

¹⁴ LOCKE, 2005, p. 255. A passagem que Locke baseia esses argumentos encontra-se no livro de Atos 17: 28.

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 256.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 437.

virtudes; ao contrário, passam a vida desgraçadamente entre furtos, roubos, devassidão e assassinatos.¹⁷

Se a lei natural estivesse gravada nos corações, esses homens, os jovens e os analfabetos a conheceriam muito bem e seriam mais justos, posto que estão mais próximos da natureza. No entanto, não é isso que se verifica. Os homens são injustos e desconhecem as regras de justiça, porque a razão, que desvenda a lei natural, é nula ou quase nula neles. Poucos são os homens que conseguem andar nas trilhas da lei natural.

A falta do conhecimento da lei natural não está na natureza em si, mas no desenvolvimento histórico da razão. Enquanto a razão dorme, as crianças, e talvez os povos ditos primitivos, devem estar sob a proteção de seus pais ou tutores. Mas isso não significa que a natureza faz os homens desiguais, ou seja, a natureza não pode ser responsabilizada pela diferença entre os homens. Portanto, ela não pode ser instrumento de legitimação da dominação. Em outras palavras, a razão é a condição para o gozo da liberdade, mas enquanto se encontrar dormente em alguns homens, eles não poderão usufruir de sua liberdade nem conhecer princípios bons que a lei natural lhes dispõe, por isso devem estar sob tutela. Assim, essa dependência não significa ausência de liberdade nem outorga direito incondicional dos pais sobre seus filhos. Trata-se apenas do exercício temporário da autoridade, já que as crianças são incapazes de conduzir suas vidas.

Ademais, Locke distingue a família da sociedade política, por ser a primeira natural e a segunda artificial, isto é, formada por convenção humana. A falta do conhecimento da lei natural comprometeu as relações humanas no estado de natureza: alguns homens não conservavam a liberdade, a vida e os bens de outros e, diante disso, o ofendido tinha o direito de se defender. Esse estado, então, se caracteriza pela inimizade e destruição do outro; os únicos instrumentos de preservação são a força e o juízo do próprio indivíduo. Sendo essa a condição dos homens, o único remédio capaz de curar o mal instalado entre os homens é a instituição da sociedade política. Assim, foi da necessidade de conter o estado de guerra que nasceu a sociedade política, que tratará de preservar (1) a vida, que é uma propriedade que nenhum homem tem o direito de tirar, nem o próprio indivíduo. Por isso “ninguém pode ceder mais poder que o que ele mesmo detém; e assim como não pode tirar a própria vida, tampouco pode colocá-la sob poder de outrem”¹⁸; (2) a liberdade. O homem, ao fazer o pacto, não abre mão de

¹⁷ LOCKE, 2007, p. 121.

¹⁸ *Idem*, 2005, p. 403.

sua liberdade, mas, ao contrário, entrega-a para ser preservada na sociedade; e (3) os bens, que cada indivíduo adquire segundo o exercício de suas faculdades.¹⁹ Nenhuma sociedade política pode existir ou subsistir sem ter em si o poder de preservar a vida, a liberdade e os bens, uma vez que esse é o fim de sua instituição.

Com esse argumento rui o sistema de Filmer, uma vez que nenhuma autoridade constituída tem poder ilimitado sobre os dons naturais (a vida e a liberdade) e sobre aquilo que se constitui no estado de guerra (os bens). Desse modo, nenhum homem tem autoridade absoluta sobre outro homem, porque, em primeiro lugar, todos são livres e iguais e, em segundo lugar, uma vez que o governo foi instituído para preservar a vida, a liberdade e os bens de seus membros, cabe-lhe, então, cumprir o fim pelo qual foi instituído.

Rousseau louva o extenso trabalho de Locke em desconstruir essa tese porque pretende erguer seu sistema sobre os princípios defendidos por Locke na sua objeção a teoria de Filmer, ou melhor, a crítica a teorias que tornam as autoridades paterna e política análogas é feita à luz do pensamento lockiano.²⁰

Em *Sobre a economia política*, Rousseau faz uma distinção entre a *economia* doméstica e a pública. Segundo o filósofo, o termo *economia* vem da junção de duas palavras, a saber, casa (*oikos*) e lei (*nomos*), que originalmente significa o sábio e o legítimo governo da casa que visa o bem comum de toda a família. Mais tarde, esse termo foi estendido para a grande família, que é o Estado. Disso não se segue, porém, que suas regras de administração sejam as mesmas.

Como o governo do Estado poderia assemelhar-se ao da família, cujo fundamento é tão diferente? O pai sendo fisicamente mais forte que seus filhos, por tanto tempo seu socorro lhes é necessário, o poder paterno passa com razão como tendo sido estabelecido pela natureza. Na grande família cujos membros são naturalmente iguais, a autoridade política puramente arbitrária quanto à sua instituição, não pode ser fundada senão em convenções, nem magistratura comandar os outros senão em virtude das leis.²¹

¹⁹ LOCKE, 2005, p. 406.

²⁰ O que pretendemos fazer aqui é mostrar um ponto de convergência entre Locke e Rousseau. Este concorda com aquele de que, primeiramente, o poder político não pode ter a autoridade paterna como âncora e, em segundo lugar, ambos os poderes não são análogos. O genebrino se distancia do inglês quanto à formação da sociedade civil e o modo como ela deve ser regulamentada.

²¹ ROUSSEAU. *Sobre a Economia política*, tomo III, pp. 241-42.

No capítulo II do primeiro livro *Do Contrato social*, Rousseau diz que “a mais antiga de todas as sociedades e a única natural é a família”.²² Naturalmente, os filhos se prendem aos pais durante a menoridade pela incapacidade de dar curso à sua existência. Mas, ao alcançar a maioridade, desfaz-se o liame natural e todos voltam a ser iguais e independentes, já que a natureza os constitui livres. Após essa fase, havendo alguma ligação entre eles, ela não se dá mais por natureza, mas por convenção. Assim, os filhos devem respeito aos pais, mas não obediência, pois o reconhecimento representa apenas um dever a se cumprir, mas não um direito que se possa exigir. Ou seja, a idade da razão põe fim à sociedade “natural” e inaugura uma relação familiar voluntária, isto é, que nasce uma convenção tácita.

Além disso, Rousseau percebe um outro problema na relação estabelecida entre a autoridade paterna e a política, a saber, quando o pai morrer quem assumirá a sua autoridade? Dizer que os pais têm poder absoluto sobre os filhos é insustentável, não só porque os filhos devem dar curso à sua vida ao atingir a maioridade, mas também

²² ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 1, cap. II, p. 29; tomo III, p. 352. À primeira vista, Rousseau parece se contradizer ao afirmar que a família seria a primeira sociedade mais antiga e natural, porquanto no estado de natureza, diz ele, o homem vivia isolado e sem nenhum tipo de relacionamento com seu semelhante. Esse homem, privado de faculdades, experimentava apenas paixões naturais, por isso seus desejos não ultrapassavam suas necessidades físicas. Os únicos bens que ele conhecia no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso (*idem. Segundo Discurso*, p. 250; tomo III, p. 143). Na décima segunda nota do *Segundo Discurso*, o filósofo cita uma longa passagem de *Tratado sobre o Governo Civil* em que Locke trata da naturalidade da família e formula objeções a essa concepção lockiana. Negando a naturalidade da família, ele diz que no estado de natureza não havia união entre homem e mulher. Se essa união veio a ser vantajosa, não se segue que ela tenha sido estabelecida pela natureza. Se ela é natural, a sociedade civil, as artes, o comércio e tudo aquilo que é útil aos homens teriam sido instituídos por ela (*idem, ibidem*, p. 310; tomo III, pp. 216-17). E, mais adiante, ele afirma que as necessidades biológicas levam os homens a se encontrarem esporadicamente. Uma vez satisfeitos, cada um segue o seu caminho e não é provável que, ao fim de nove meses, tenham lembranças de se conhecerem. A lembrança, por meio da qual um indivíduo dá preferência a um outro indivíduo, exige progresso, isto é, a lembrança pressupõe operações do espírito. Quando um macaco, por exemplo, vai de galho em galho buscar nozes, isso não significa que ele tenha lembrança. A visão de uma noz atual faz surgir na sua memória sensações de nozes que experimentara no passado (*idem, ibidem*, p. 255; tomo III, p. 150). Afirmar a naturalidade da família, diz Rousseau, leva Locke a cair no mesmo erro de Hobbes e de outros pensadores, que importaram normas sociais para o estado de natureza. Ao afirmar ser a família a única sociedade natural, Rousseau estaria se contradizendo? Não. Em Rousseau, a família não é natural. (1) a família é compreendida como natural por se constituir no estado de natureza (não no estado de natureza puro). A sua objeção ao enunciado lockiano acerca da naturalidade da família se refere ao estado de natureza puro: “[...] tinham de explicar um fato relativo ao estado de natureza, isto é, a um estado em que os homens viviam isolados e no qual um homem não possuía qualquer motivo para permanecer ao lado de um outro, nem talvez os homens de permanecerem ao lado de uns dos outros” (*idem, ibidem*, p. 311; tomo III, p. 218). A família nasce no estado de natureza posterior ao estado de natureza puro. (2) A família passa com razão como sendo natural porque o pai, por ser mais forte – que é uma qualidade natural –, leva muito tempo para cuidar dos filhos, fisicamente mais fracos. “Os homens sempre tiveram motivo para permanecerem perto dos outros e nos quais um homem, frequentemente, possui um motivo para permanecer ao lado de outro homem ou de outra mulher” (*idem, ibidem*, p. 311; tomo III, p. 218). Em outras palavras, é razoável compreender a sociedade familiar como natural porque, sendo o pai fisicamente mais forte que seus filhos, cabe a ele cuidar dos integrantes de sua família (*idem, ibidem*, tomo III, pp. 241-2). Disso não se pode concluir que a família é natural, já que decorre de contrato tácito entre seus integrantes.

porque eles não podem depender de terceiros quando o pai morrer. Por isso, mais uma vez, o filósofo insiste em mostrar a necessidade da emancipação dos filhos na idade adulta. No *Manuscrito de Genebra*, no capítulo intitulado “Falsas noções da ligação social”, ele diz o seguinte:

[...] os laços que podem unir uma família são facilmente vistos. Mas que um dos filhos, após a morte do pai, usurpe o poder que o pai tinha sobre todos, e o exerça sobre os irmãos com idades próximas a sua e mesmo sobre estranhos, é algo que não tem razão nem fundamento. Pois os direitos naturais da idade, da força, da afeição paterna, os deveres da gratidão filial, tudo falta nessa nova ordem, e os irmãos são imbecis ou desnaturados de submeter seus próprios filhos ao jugo de um homem que segundo a lei natural deve dar toda preferência aos seus. Não se vê mais nessas coisas os nós que uniam o chefe e os membros. A força age sozinha e a natureza nada mais diz.²³

Ainda que os pais tenham autoridade ilimitada sobre seus filhos, ela é de caráter intransferível. Com a sua morte essa autoridade cessa, isto é, ninguém tem o direito de herdá-la. Portanto, se o poder paterno for usurpado, obedecer ao usurpador, aquele a quem a natureza não confere esse direito, nada é senão estar submisso a uma autoridade ilegítima, que age em discordância com os princípios naturais e os deveres de gratidão. Pela mesma razão, a autoridade política é intransferível. No livro 3 *Do Contrato social*, Rousseau considera o sistema aristocrático hereditário o pior sistema de governo.

Em suma, a natureza constitui o homem para, ao alcançar a idade da razão, ser autônomo e senhor de si e, assim, ser juiz dos meios apropriados para manter a sua condição humana na sociedade. É falsa, portanto, a doutrina que deriva o poder real do paterno e vice-versa. O erro comum dos defensores do direito paterno e do qual extraem princípios políticos é, como diz Derathé, “querer manter os homens num estado de dependência que só convém às crianças”.²⁴ O caráter do poder paterno é completamente temporário.

Se na família a ligação, após a idade da razão, se dá por um ato da vontade, o que dizer da sociedade política? A liberdade de emancipação é uma consequência da natureza do homem e a sua primeira lei “consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que deve a si mesmo, e, assim que alcança a idade

²³ ROUSSEAU. *Manuscrito de Genebra*, tomo III, pp. 297-98.

²⁴ DERATHÉ, 2009, p. 284.

da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se, por isso, senhor de si”.²⁵

A sociedade política jamais pode derivar dessa sociedade primária. Esta serviu apenas de modelo às primeiras sociedades políticas, pois, na sociedade familiar, todo pai recebe poder de uma convenção tácita, e só governa com o consentimento de seus filhos. De igual modo, a sociedade política é uma associação voluntariamente formada por uma convenção expressa e livre, que tem em vista o bem comum dos contratantes. Nessa comparação, o povo, assim como os filhos, nascido livre e igual só aliena sua liberdade em proveito próprio. Desse modo, nenhuma autoridade governamental tem direitos ilimitados sobre o povo, nem está acima de leis, e muito menos pode transferir o poder a terceiros. Assim, Rousseau concorda com Locke acerca da objeção da doutrina que ancora o poder político no paterno.

B. O pacto de submissão voluntária e involuntária

O problema de Rousseau não reside apenas em objetar a concepção do direito paterno como fundamento do poder político. Havia outro problema, tão sério quanto, a saber, o pacto de submissão.

Aristóteles afirmava que, por natureza, alguns homens nascem para a escravidão e outros, livres. O filósofo antigo tinha razão, diz Rousseau. Realmente há homens escravos e livres. Mas isso é natural? Não. A natureza não faz os homens diferentes, diz o genebrino. Das mãos da providência saem homens livres e iguais. O filósofo antigo percebeu muito bem o problema, porquanto todo o homem nascido na escravidão nasce para a escravidão. Os escravos perdem tudo sob seus grilhões, até mesmo o desejo de libertar-se deles. Disso não se pode concluir que é a natureza que faz alguns homens escravos e outros livres. Para Rousseau, é a força que faz escravos e sua covardia os mantém nessa condição perpetuamente, de modo que a escravidão se torna algo aparentemente natural e, portanto, normal. Aristóteles inverteu a ordem, tomando o efeito pela causa.

O alvo principal da crítica de Rousseau parece não ser o filósofo antigo, mas seus discípulos modernos representados por Hobbes, Pufendorf e, principalmente,

²⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 1, cap. II, p. 29; tomo III, p. 352.

Grotius²⁶, que insistem em levar adiante essa concepção que elimina a liberdade dos homens, ou melhor, de alguns homens.

Segundo Derathé, Grotius e Pufendorf pertenciam à lista de pensadores do direito natural mais lidos no século XVIII, e Rousseau não apenas entendia a sua relevância teórica como os apreciava. Seu opúsculo intitulado *Projeto para a educação de M. de Santa Maria* confirma isso. Incumbido de educar o M. de Santa Maria, o genebrino traça um breve currículo disciplinar do jovem aprendiz. Este está em boas mãos, diz ele, pois seria instruído nos estudos de física, metafísica, moral etc. Quanto ao estudo da moral, ele estudaria o direito natural lendo Grotius e Pufendorf. Mais tarde, contudo, sua opinião mudou. *Na carta a Beaumont*, Rousseau diz que buscou verdade em livros, mas encontrou apenas mentiras e erros. Essa indignação parece destinar-se a esses dois pensadores.

No *Fragmento sobre o estado de guerra*, o genebrino mostra por que não encontrou verdade em livros:

Abro os livros de direito e de moral, ouço os sábios e os juriconsultos. Aprofundado em seus discursos insinuantes, lastimo as misérias da natureza, admiro a paz e a justiça estabelecidas pela ordem civil, bendigo a sabedoria das instituições públicas e consolo-me de ser homem ao me ver cidadão.²⁷

Os livros lhe apresentam uma sociedade perfeita. Sociedade em que os homens gozam de tudo quanto é necessário e fundamental para o bem viver. Lembrando que, quando Rousseau fala do homem, ele se refere ao indivíduo, e quando fala do cidadão, ele se refere ao membro do corpo soberano. Essas instituições políticas de livros eram perfeitas em promover o bem viver do homem. Porém, os fortes ataques desferidos a Grotius e Pufendorf (e também a Hobbes) nos primeiros capítulos *Do Contrato social* e na continuação do trecho citado anteriormente mostram claramente que esse elogio não passa de uma ironia.

²⁶ Aqui trataremos de aprofundar apenas crítica a Grotius e Pufendorf, segundo a leitura que Rousseau faz deles, pois são os mais atacados em relação ao pacto de submissão. Em *Do Contrato social*, Rousseau não dirige muita crítica a Hobbes, como se deu no *Segundo Discurso* e no *Fragmento sobre a guerra*. Mas isso não significa que ele foi poupado da crítica. Segundo o genebrino, Hobbes errou na sua concepção do estado de natureza. Como se não bastasse, novamente errou na formulação do Estado civil, aceitando a premissa de Grotius que diz que o gênero humano pertence a alguns homens e não o contrário. A consequência dessa premissa é a divisão da espécie humana “como manada de gado, tendo cada uma seu chefe, que a guarda para devorá-la” (ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 1, cap. II, p. 30; tomo III, p. 353).

²⁷ *Idem. Fragmento sobre o estado de guerra*, tomo III, pp. 608-9.

Bem instruído de meus deveres e de minha bondade, fecho o livro, saio da classe e vejo em torno de mim povos infortunados gemendo sob um jugo de ferros, o gênero humano dilacerado por um punhado de opressores, uma manada faminta, assolada de dor e de fome, da qual o rico bebe em paz o sangue e as lágrimas, e por toda parte o forte armado contra o fraco do poder temível de leis.²⁸

Como vimos, para Rousseau, a liberdade só pode ser alienada em proveito próprio. Se se aliena a liberdade em proveito próprio, o poder deve ser estabelecido em benefício dos governados. Mas, segundo o genebrino, o pensamento de Grotius é outro. Ele nega que todo o poder humano se estabelece em favor daqueles que são governados e cita a escravidão como exemplo concreto disso. Sua maneira mais comum de raciocinar é sempre estabelecer o direito pelo fato. Ademais, seguindo o raciocínio de Calígula, ele entende que só um grupo de homens superiores por natureza deve governar, pois assim como um pastor tem natureza superior à de seu rebanho, os pastores de homens, que são seus chefes, são dotados de natureza superior à de seus povos.²⁹

Grotius não apenas trata de legitimar a monarquia absoluta, através da superioridade natural, como a fundamenta pela defesa da escravidão, que pode se dar pelo pacto de submissão voluntária ou involuntária.

Pacto de submissão voluntária

Segundo Rousseau, Grotius afirma que um indivíduo pode alienar sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor em prol de sua sobrevivência. Por se tratar de uma entrega voluntária, faz-se necessário convencená-la, estabelecendo um contrato no qual se reconhece a condição de escravo como decorrente de seu consentimento. Se isso é possível individualmente, por que um povo não poderia fazer o mesmo e se tornar súdito de um rei?

Em *Do Contrato social*, a crítica se direciona mais a Grotius. Mas no *Segundo Discurso*, quando critica o pacto de submissão, Pufendorf ganha destaque entre os teóricos defensores da alienação da liberdade. “Pufendorf diz que, assim como por meio de convenções e de contratos se transfere a fortuna a outrem, pode-se abrir mão da liberdade em proveito de alguém”.³⁰

²⁸ ROUSSEAU. *Fragmento sobre o estado de guerra*, tomo III, p. 609.

²⁹ *Idem. Do Contrato social*, liv. 1, cap. II, p. 30; tomo III, pp. 352-3.

³⁰ *Idem. Segundo Discurso*, p. 280; tomo III, p. 183.

Para criticar os fundamentos sobre os quais esses teóricos erguem o pacto de submissão voluntária, Rousseau se põe a trabalhar uma palavra que, segundo ele, ajudará a pensar essa questão, a saber, a alienação. Alienar significa dar-se ou vender-se. “Ora, um homem, que se faz escravo de um outro, não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência”.³¹ Se um homem particular se vender, ele faz isso em prol de sua subsistência, mas um povo não teria razão para tal, porque rei nenhum supre as necessidades básicas de seus súditos. O que os déspotas sabem melhor fazer é devorar os cidadãos.

Diz-se que há vantagens nessa alienação: em troca de sua liberdade, os governados ganham paz e tranquilidade. O genebrino não se convence que haja vantagens nessa alienação, porque as ruínas causadas pelos governantes são bem maiores que as anteriores, aquelas do estado de natureza. “Os gregos encerrados no antro do Ciclope viviam tranquilos ali, esperando a vez de serem devorados”.³² Ademais, os bens que se aliena tornam-se indiferentes àquele que os alienou. Disso se segue que se se abusar deles, não poderá haver reclamação sob hipótese nenhuma, uma vez que se tornam alheio ao indivíduo que os alienou.

Pode-se alienar, se assim aprover, elementos que dependem do artifício humano. Por exemplo,

[...] o direito de propriedade não sendo senão de convenção [direito de convenção] e instituição humana, todo o homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui. Mas o mesmo não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade, cujo gozo é permitido a cada um e dos quais é pelo menos duvidoso que se tenha o direito de dispor-se. Destituindo-se de uma, degrada-se o ser.³³

Por se tratar de uma propriedade natural, a liberdade jamais pode ser alienada. Afirmar que os homens se dão voluntariamente para a escravidão é absurdo e inconcebível. Todo aquele que se dispõe a sujeição voluntariamente tem algum déficit que compromete suas capacidades humanas. “Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de louco”.³⁴ Se isso acontecer, o pacto firmado nessas condições é vão e nulo, porque loucura nenhuma faz direito.

Um outro argumento que Rousseau levanta contra o pacto de submissão

³¹ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 1, cap. IV, p. 32; tomo III, p. 355.

³² *Idem, ibidem*, liv. 1, cap. IV, p. 33; tomo III, pp. 355-6.

³³ *Idem. Segundo Discurso*, tomo III, p. 184.

³⁴ *Idem. Do Contrato social*, liv. 1, cap. IV, p. 33; tomo III, p. 356.

voluntária está relacionado a filhos. Se um indivíduo se alienar, a condição de escravo aplica-se tão somente a ele, jamais pode se estender a seus filhos, posto que estes nascem livres; sua liberdade lhes pertence e nenhum pai tem o direito de transferi-la a outrem. Em outros termos, como vimos, o direito natural de pais sobre seus filhos não lhes outorga o direito de arrancar deles aquilo que eles têm de mais precioso: a vida e a liberdade, já que seu direito sobre eles não é irrevogável ou incondicional. Trata-se de um direito provisório.

Pacto de submissão involuntária

Ao terminar de refutar o pacto de submissão voluntária, Rousseau não toma por concluído o trabalho de desconstruir ideias entendidas como incompatíveis com a formação do contrato social legítimo. Cumpre tratar também do pacto de submissão involuntária, isto é, do pacto que nasce da guerra e se dá entre o vencedor e o vencido.

Segundo Rousseau, Grotius afirma que em uma guerra o vencedor tem o direito de matar o povo derrotado. A despeito disso, sua vida pode ser resgatada pela liberdade. Seria mais vantajoso continuar vivo sob correntes do que morrer. Com isso, ele defende a necessidade de estabelecer um pacto sob essas condições e isso seria proveitoso para ambas as partes, porquanto os homens derrotados ganhariam suas vidas sob regime de escravidão.

No *Fragmento sobre o estado de guerra*, Rousseau contesta essa ideia e mostra que a tendência natural do homem é de fuga e não de confronto. Entre os homens não há guerra, posto não serem inimigos. Há inimizade apenas entre Estados. Disso se segue que os indivíduos particulares só se tornam inimigos por acidente, isto é, só são inimigos como soldados e defensores do Estado. Para melhor compreender essa concepção rousseauista de guerra, faz-se necessário se ater à definição desse termo. Nas suas palavras, “chamo guerra de potência à potência o efeito de uma disposição mútua, constante e manifesta de destruir o Estado inimigo, ou, ao menos, de enfraquecê-lo por todos os meios que se possa. Essa disposição reduzida ao ato é guerra propriamente dita”³⁵; caso contrário, é apenas um estado de guerra.

Se a guerra não se dá entre homens particulares, segue-se que quando um Estado trava guerra contra outro, o Estado vencedor pode despojar o Estado derrotado, mas não é justo destruir seus homens, posto que só se considera um homem inimigo e, portanto,

³⁵ ROUSSEAU. *Fragmento sobre o estado de guerra*, tomo III, p. 607.

passível de morte quando estiver com armas em mãos defendendo seu Estado. Sem armas, não é justo destruir sua vida. Assim, um rei ou um príncipe justo, mesmo em plena guerra, tem o direito de apropriar-se de todo o bem público do país inimigo, mas não pode matar ou escravizar os homens desse Estado. Ele deve respeitar as pessoas por causa do direito sobre os quais o seu se funda³⁶, que nada é senão o direito de preservar os bens essenciais que a natureza confere ao homem – a vida e a liberdade.

Mas se se considerar a possibilidade de escravizar o povo vencido, esse povo não teria nenhuma obrigação para com seu senhor, senão obedecê-lo enquanto é forçado a tal. Na primeira possibilidade de agir voluntariamente, ele buscaria escapar dessa condição que restringe sua liberdade. Dizer que a escravidão do povo vencido lhe traz vantagem é enganoso. Não há dúvida que é mais vantajoso para o vencedor, uma vez que a condição de escravo reduz prisioneiros à servidão eterna. Não seria melhor matá-los? Eles são mantidos vivos por interesse do vencedor, pois é impossível serem úteis mortos.

Na visão rousseauista, a condição de guerra não pode servir de fundamento para um tratado de união social, porquanto sua teoria do contrato social objetiva fundamentar-se na participação igual e voluntária de todos os membros componentes do pacto na deliberação pública. Nesse sentido, seria absurdo dizer que a união de pessoas em sociedade pode ser estabelecida numa relação de guerra e escravidão. Sendo a guerra apenas possível entre Estados, e o Estado vencedor privado do direito de escravizar ou matar os homens particulares do Estado derrotado, o pacto de submissão, aos olhos de Rousseau, involuntária não dispõe de fundamento sólido.

O pacto de submissão voluntária ou involuntária, através do qual buscar-se-ia tornar legítimas a tirania e a escravidão, tratar-se-ia de uma convenção que busca estender o estado de guerra, e o pacto erguido sobre esses fundamentos é ilegítimo e nulo, pois, para o filósofo, todo o pacto autêntico e legítimo implica obrigação mútua. O contrato social proposto por Rousseau jamais poderia se alicerçar no pacto de submissão pelo qual o povo renuncia à sua liberdade, voluntária ou involuntariamente, em prol de um senhor. O homem não pode alienar a sua liberdade, nem o direito de exercer a soberania. Todo contrato que comporta tal alienação é falso: no lugar de uma

³⁶ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 1, cap. IV, p. 35; tomo III, p. 357. Ainda nessa passagem, Rousseau adverte que se um rei, um particular ou ainda um povo invadir um outro povo sem uma declaração prévia de guerra, não pode ser considerado inimigo, mas sim bandido.

promessa recíproca, comporta apenas uma renúncia unilateral, sem compensação nenhuma para o indivíduo pactuante.

A preocupação do filósofo em reservar cinco capítulos para desconstruir concepções concebidas ele como incompatíveis com o pacto social legítimo, iniciando com o direito paterno e terminando com o pacto de submissão, nada tem em vista senão mostrar que seus defensores se apropriaram desses argumentos para validar a soberania absoluta de monarcas e deixar o povo na miséria, o que os fatos não cansam de colocar diante dos olhos de todos, como acusa o filósofo no *Fragmento sobre o estado de guerra*.

Para Rousseau, esses teóricos procuraram ancorar suas teorias nos fatos. A sua preocupação, porém, não é com o que a história apresenta. Rousseau se preocupa com o direito legítimo, ou seja, não se trata de saber o que existe, mas sim de buscar, através da atividade política, o direito legítimo, o que é justo. Realmente, não se pode extrair princípios norteadores da vida social a partir de fatos históricos, porque, primeiramente, esses fatos não mostram senão a alienação da liberdade, que a natureza concede gratuitamente ao homem, tornando o homem incapaz de conduzir a sua existência e, em segundo lugar, os fatos históricos não têm caráter universal. “Ora, sabemos que a história é o lugar do artifício e não pode, em consequência, ser tomada como termo de referência, uma vez que artifício não pode pretender a validade universal”.³⁷

II. Direito e ação do homem social

A proposta de Rousseau, no quinto livro da obra *Emílio ou educação*, consiste em examinar se os homens nascem livres ou escravos, associados ou independentes, se se reúnem voluntariamente ou por força, se a força que os une poderá um dia formar um direito permanente. Diz o filósofo: se um dia decidisse escrever um livro, não seria para cortejar os homens poderosos, mas para pensar essas questões e estabelecer os direitos da humanidade.³⁸ Esse último livro do *Emílio* esboça apenas esse pensamento. É o *Do Contrato social* que possui princípios do direito político de forma detalhada, aliás, princípios do direito político é o subtítulo dessa famosa obra.

Do Contrato social inicia com o anúncio do objeto de seu estudo: buscar uma ordem legítima que concilie interesse com direito a fim tornar compatíveis a justiça e a

³⁷ SALINAS, 1976, p. 75.

³⁸ ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 2004, pp. 677-8.

utilidade, já que, para o filósofo, as ordens vigentes não passam de cárceres. Esse prelúdio merece atenção. Embora o filósofo prefira ignorar a causa do acorrentamento do homem, essa questão não é sem importância para ele. No *Segundo Discurso*, ao discordar de inúmeras explicações sobre a origem da desigualdade entre os homens, o filósofo investiga o homem e obtém o seguinte resultado: a natureza o constitui livre e igual. Entretanto, com a alteração da sua constituição original, nasceu-lhe a consciência de sua individualidade e, com isso, o amor próprio, amor que abriu as portas para o surgimento do interesse egoísta em cada homem. Assim, ele se distancia de outros seres, não apenas por ser livre e perfectível, mas também porque o amor próprio faz dele portador de vícios e erros, conhecedor do bem e do mal.³⁹

Com o amor próprio, o homem não olha mais para si como o único espectador no universo.⁴⁰ Seu olhar se direciona para o outro, carregado de vício (ou de virtude). Nos festins, aquele que dançava melhor era alvo de inveja. O interesse de cada um é ocupar o palco central. O coração humano se encontra sob o impulso interesseiro. Desse modo, o desejo de dominar nasce nos corações dos homens: cada um usa suas habilidades para se apoderar de outrem. Dessa relação interesseira, surgem ricos e pobres, dominadores e dominados. Com isso, podemos compreender que o interesse particular é responsável pelo acorrentamento do homem, uma vez que a condição viciosa peculiarmente humana torna a exploração possível entre os homens. Assim, se com o amor próprio o homem não mais olha para si como o único espectador no mundo, com ele também nascem interesses egoístas.

Isso mostra que o desinteresse em expor a mudança que acarretou na restrição da liberdade do homem, ou no seu aprisionamento, não implica que o filósofo tenha esquecido para quem escreve a sua teoria política: é para o homem. O genebrino tem certo apreço em falar do homem. O *Segundo Discurso* inicia com a seguinte frase: “é do homem que devo falar”.⁴¹ Em *Do Contrato social*, novamente sua investigação tenciona falar do homem, tratando de tomá-lo tal como ele é. Certamente ele não fala do homem da mesma forma nessas duas obras. Rousseau, em *Do Contrato social*, fala do homem

³⁹ O homem desnaturado pode, por uma vontade livre, escolher ser vicioso ou virtuoso. Isso porque ele, ao contrário de Deus e anjos, não tem espírito livre e puro. Ele é um ser cuja vontade é livre e, por isso, pode escolher entre o bem e o mal. Se se alegar que o homem deveria ser livre e puro, Rousseau perguntaria: “que mérito haveria em amar e seguir a ordem que ele viria estabelecer e não teria nenhum interesse em perturbar? Seria feliz, é verdade, mas faltaria à sua felicidade o grau mais sublime, a glória da virtude e o bom testemunho de si mesmo; seria apenas como os anjos” (ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 2004, p. 415).

⁴⁰ NEUHOUSER, 2013, p. 220.

⁴¹ ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, p. 241; tomo III, p. 131.

tal como é, isto é, do homem desnaturado, que não é mais guiado pela perfeita natureza que o constitui autárquico, mas daquele que tem paixões interesseiras. Um ser sem paixões é um ser tão independente quanto Deus.⁴² Esse não é o caso do homem social.

A expressão rousseauista “tomar os homens tais como são” confirma isso, pois significa, antes de tudo, tomar os homens tais como são: seres injustos, compelidos por impulsos apetitosos. Ademais, sabemos que, ao falar do homem natural, ele decide evitar o erro outrora cometido por Hobbes, que teria confundido o homem natural com o social. Falar do homem social não da maneira como ele se apresenta seria cair no mesmo erro. Em outras palavras, falar do homem desnaturado sem considerar seus interesses egoístas é trazer o homem natural para o estado civil. Desse modo, podemos dizer que Rousseau tem em mente o homem passional, que quer, antes de tudo, satisfazer seus desejos interesseiros a reconhecer aqueles que lhe são alheios.

Se o interesse tem esse caráter “negativo”, que redundando no aprisionamento de homens, com ele torna-se possível a formação da sociedade. Como bem percebe Salinas, o interesse é a motivação fundamental para qualquer ligação entre os homens, é ele “que comanda até mesmo as associações espúrias como, por exemplo, aquela que resulta do pacto entre ricos e pobres descrito pelo *Segundo Discurso*”.⁴³

A convivência entre os homens é, de um lado, positiva, porque os homens desnaturados se reconhecem e, pela piedade, se ajudam mutuamente. Mas, por outro lado, é desconfortante, por causa de vícios. Por isso Rousseau pretende considerar e reconhecer o homem tal como é – ser interesseiro que busca satisfazer interesses individuais – e pensar o princípio que pode reger sua relação com seu congênere. Não se trata de impedi-lo de buscar aquilo que lhe convém. Trata-se, antes de tudo, de erguer regras que determinam essa relação. Dito de outro modo, por se tratar do homem não natural, a ordem civil legítima não pode se fundamentar no direito paterno nem no pacto de submissão, uma vez que o pacto social não nasce e nem se fundamenta na natureza. A sociedade rousseauista é convencional e se alicerça na atividade política que proporciona a livre participação de todos os cidadãos na deliberação pública e disso nasce o direito, cuja finalidade consiste em tornar compatível a justiça e a utilidade. Com isso Rousseau não considera o homem como um ser bondoso e desinteresseiro no estado civil, nem reduz o direito a interesses particulares. Ele trata de pensar a sociedade erguida sobre os fundamentos desse direito legítimo, porquanto, se na sociedade a

⁴² ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 2004, p. 669.

⁴³ SALINAS, 1976, p. 85.

convivência se dá numa relação de seres interesseiros, faz-se necessário pensar uma administração política legítima para regulamentar ações humanas.

Masters, em *A filosofia política de Rousseau*, diz que o tema central de Rousseau no *Contrato social* é o princípio do direito político e sua aplicação na vida política. A sociedade do contrato rousseauista se alicerça tão somente na atividade política da qual surge o direito justo e não em fatos históricos que supõem o nascimento de cada sociedade. A história, seja ela factual ou a hipotética queda do homem natural, foi deixada para trás. No *Manuscrito de Genebra*, o filósofo mostra a necessidade de abandonar os fatos como o alicerce da sociedade para buscá-lo no direito.

Quando Grotius nega que todo poder é instituído em favor dos governados, ele tem toda razão com respeito aos fatos, mas o direito é a questão que se trata aqui. Sua única prova é singular, pois deriva do poder de um senhor sobre seu escravo, como se um fato pudesse autorizar um outro fato, e que a escravidão em si mesma fosse menos perversa do que a tirania. É precisamente o direito de escravidão que pretendia estabelecer. [Aqui] não se trata do que é, mas sim o que é convencional e justo, nem do poder do qual se é forçado a obedecer, mas daquele que somos obrigados reconhecer.⁴⁴

Se, de fato, os homens estão sob a dominação, disso não se segue que, de direito, aos dominadores cabe dirigi-los. Os poderosos não buscam o que é justo⁴⁵, mas saciam apenas seus interesses particulares. Todo e qualquer tipo de escravidão ou dominação não tem fundamento no direito que decorre da deliberação pública, mas sim na força do mais forte. Esse é tão sagaz que é capaz de transformar sua vontade em direito e a obediência em dever e, por conseguinte, estabelecer esse “direito” aparente como princípio, isto é, sem fundamento sólido, uma vez que advém da vontade particular. Contudo, como se pode estabelecer direito a partir da força? A força é um poder em que não há nenhuma moralidade.⁴⁶ Todo indivíduo que cede à força em pleno gozo de suas

⁴⁴ ROUSSEAU. *Manuscrito de Genebra*, tomo III, p. 305.

⁴⁵ O que é justo? Ou melhor, o que é a justiça? No *Emílio ou da educação*, Rousseau diz que há no fundo dos homens um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, a despeito de nossas máximas, julgamos se as ações são boas ou más, sejam elas nossas ou de outrem. Esse princípio inato é a consciência, o guia de um ser livre; é ela que eleva a moralidade do homem (*idem. Emílio ou da educação*, 2004, pp. 409; 413). Mas Rousseau reconhece ser impossível ouvir a voz da consciência, porque ela nos fala a língua da natureza, e o homem social não reconhece mais essa língua. Se não se ouve mais a consciência, Rousseau não perde de vista o que é justo. A nova ordem legítima que ele busca só é justa quando todos os membros têm igual participação no exercício da soberania. Talvez seja por isso que ele, no final desse livro, afirme que é do desejo mútuo que nasce o direito (*idem, ibidem*, p. 706).

⁴⁶ Mais uma vez, enfatizamos que, quando Rousseau fala que o mais forte usa a força para oprimir o débil ou para fazê-lo agir involuntariamente, provavelmente ele não está afirmando que não haja o uso da

faculdades cede-a por um ato de necessidade, ou de prudência, e não voluntariamente. Ou seja, a força é um poder que anula a manifestação da vontade.

Essa passagem sobre a vontade reporta a outras obras de Rousseau, como o *Segundo Discurso* e o *Emílio ou da educação*. No primeiro, o homem no estado de natureza puro era amoral e em nada superava os animais, salvo na possibilidade de vir a ser diferente do modo de viver natural e, assim, escapar da vida puramente animal. Essa possibilidade veio a efetivar-se e, assim, o homem tornou-se capaz de agir por um ato de vontade e a partir daí ele cria seu modo de viver, pois se trata de um ser que, agora, mantém a sua existência e a sua condição humana; um ser que se torna princípio de ação, que age voluntariamente, porquanto uma ação verdadeira pressupõe a manifestação da vontade.

No *Emílio ou da educação*, Rousseau, ao debater contra o pensamento idealista⁴⁷, reconhece que a causa da sensação e a própria sensação (que é o sujeito que a sente) são distintas. Ele diz que não apenas afirma a existência desse sujeito, como afirma também a existência dos objetos da sensação. Se eles não passam de ideias, ao menos ideias que se têm acerca deles jamais são o próprio sujeito. Rousseau busca, com isso, reconhecer a existência externa da matéria percebida pelos sentidos. Apesar da sua existência externa, a matéria não tem movimento em si mesma. Desse modo, seu debate ganha outro público, a saber, os materialistas.⁴⁸ Estes erram quando atribuem à matéria a capacidade de mover-se por si mesma, diz Rousseau. A causa do seu movimento não lhe é essencial, porquanto nela há tanto movimento quanto repouso. Se a causa do movimento fosse inerente à matéria, certamente nela não haveria o estado de repouso:

razão, já que aquele é sagaz e consegue transformar a sua força em direito. A crítica do filósofo parece tratar-se do uso racional da força.

⁴⁷ Golschmidt nos informa que o debate de Rousseau contra idealistas consiste no modo como ele entende a formação de ideias (GOLSCHMIDT, 1983, pp. 282-3). Rousseau afirma a existência externa das coisas e diz que tanto o homem quanto o animal possuem ideias. A física explica, de alguma forma, a sua formação, pois é através da razão sensitiva que é possível formá-las, isto é, pela percepção do mundo externo ao sujeito que percebe é possível formar ideias simples. E isso se dá mecanicamente, porquanto tanto o animal quanto o homem têm essa capacidade (ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 2004, p. 202; *idem. Segundo Discurso*, p. 249; tomo III, pp. 141-42). A diferença entre ambos está no grau de posse e na maneira de interiorizá-las. Por isso o genebrino não admite pensamento que afirma a inexistência externa das coisas.

⁴⁸ Segundo Golschmidt, um dos materialistas que Rousseau tem em vista na objeção que faz ao materialismo é Buffon, que teria edificado seu pensamento sobre este pilar: *Le vivant e l'animé*, ao invés de serem tomados no sentido metafísico, deveriam ser considerados como propriedades físicas da matéria (GOLSCHMIDT, 1983, p. 276).

Tal repouso não é, se quiserem, mais do que relativo, mas, já que observamos o mais ou o menos no movimento, concebemos muito claramente um dos dois extremos, que é o repouso, e concebemo-lo tão bem que até somos inclinados a tomar como absoluto o repouso, que é apenas relativo. Ora, não é verdade que o movimento seja a essência da matéria, se ela pode ser concebida em repouso.⁴⁹

A matéria sem uma causa externa não poderia mover-se, uma vez que o movimento não lhe é inerente. O seu movimento depende inteiramente das prescritas e constantes leis naturais.

A questão que se pode colocar é a seguinte: a causa do movimento do animal e do homem é intrínseca ou alheia a ele? Há dois tipos de movimentos, diz o filósofo: (1) o comunicado e (2) o espontâneo ou voluntário. A causa do primeiro é alheia ao corpo movido. A causa motriz do segundo está no próprio corpo, e, assim, a sua ação depende dele. É possível que o animal tenha o movimento espontâneo, mas, quanto ao homem, é certo que ele age por movimento espontâneo e voluntário porque ele mexe o braço quando lhe apraz, sem ter outra causa imediata além da sua vontade.⁵⁰ Se o animal tem o movimento espontâneo, certamente esse seu movimento é tão somente mecânico, e não há na sua espontaneidade um ato de vontade livre que lhe proporcionaria agir por escolha. Isto é, o movimento espontâneo do animal não ocorre livremente, porquanto ele está desprovido de vontade livre que poderia transformar seus movimentos mecânicos em livres. Só o movimento do homem é livre, pois uma verdadeira ação ocorre mediante a manifestação da vontade e o homem é um ser dotado de vontade livre. É essa vontade que atua sobre o fisicismo humano, proporcionando ao homem uma ação verdadeiramente livre, ação que se dá por escolha livre. Desse modo, o animal sendo desprovido de vontade, o seu movimento espontâneo é mecânico, desprovido de liberdade.

Segundo Rousseau, a filosofia moderna reconhece apenas seres sensíveis na natureza. A distinção entre o homem e uma pedra estaria tão somente no fato de o primeiro possuir sensações.⁵¹ A sua dificuldade está em não querer conceber o homem como um ser físico-espiritual. Se se negar ao homem a qualidade espiritual, deve-se

⁴⁹ Cf. a primeira nota que se encontra em ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 2004, p. 382.

⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 382. Rousseau não explica com detalhes como se dá o movimento espontâneo e voluntário no homem. Aliás, ele diz não saber explicar como a vontade age sobre o físico, produzindo uma ação livre. Segundo o filósofo, a sua intenção não é partir da natureza da vontade para explicar o seu efeito, mas partir dos seus atos – atos da vontade – que tornam o homem um ser diferente dos demais seres, ser que é capaz de escolher livremente (*idem, ibidem*, p. 384).

⁵¹ Nota que se encontra em ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 2004, p. 393.

explicá-lo unicamente pela matéria, o que, aos olhos de Rousseau, torna suas ações determinadas, sem capacidade de agir pela vontade livre. É necessário considerar o homem também do ponto de vista espiritual e dotado de vontade livre, uma vez que esta é o princípio de toda ação verdadeira. Por ser livre, o homem age por si próprio, “tudo o que faz livremente não entra no sistema ordenado da providência e não lhe pode ser imputado”.⁵²

Dito de outro modo, a natureza não determina o homem desnaturado. Ele superou as barreiras naturais e se torna senhor de si, porquanto o seu movimento está nele mesmo e é provocado pela vontade que produz a ação livre. Pela liberdade, o homem se torna um ser singular. Por sua vontade e pelos instrumentos que estão em seu poder para executá-la, ele tem mais força para agir sobre todos os corpos que lhe rodeiam do que qualquer um deles tem para agir sobre ele. Por sua inteligência, o homem é o único ser que tem inspeção sobre tudo isso. Nenhum ser no mundo, senão o homem, é capaz de observar, medir, calcular e prever movimentos. O homem ocupa esse lugar de destaque, porque ele é livre. Sem a liberdade ele estaria vagando pela natureza esperando que a provisão de tudo quanto necessita venha das mãos do seu autor.

O homem que age segundo a própria vontade é capaz de modificar o curso de sua vida e tornar-se, desse modo, senhor de si, o que significa que ele deve ser regente da sua própria existência. As prescritas leis da natureza e a vontade de monarca não têm mais poder para determinar sua ação.

Disso não se segue, porém, que o homem continua sendo independente como antes, pois os homens, outrora independentes, unem suas forças para auxílio mútuo. Essa união constitui um organismo vivo do qual é formado um povo. Esse é bem constituído a ponto de, se o chefe morrer ou desaparecer, não perder a sua característica. Ele continua mantendo o seu funcionamento através do exercício da soberania, sempre tendo em vista o bem público, pois esse é o fim da vontade geral.

Toda essa disputa sobre o pacto social me parece se reduzir a uma questão muito simples. O que pode ter comprometido os homens a se unirem voluntariamente na vida social senão a sua utilidade comum? A utilidade comum é, portanto, o fundamento da sociedade civil. Isso posto, o que fazer para distinguir os Estados legítimos das manifestações forçadas que nada autorizam, senão considerando o objetivo de cada um? Se a forma da sociedade tende ao bem comum, ela segue o espírito

⁵² ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 2004, p. 396.

de sua instituição; se ela busca apenas o interesse de seus líderes, é ilegítima pelo direito da razão e da humanidade. Porque, apesar do interesse público concordar algumas vezes com a tirania, essa concordância passageira não bastaria para autorizar um governo que não se baseasse no princípio do interesse público.⁵³

Como fora colocado anteriormente, a legitimação dessa ordem social jamais pode decorrer de instituições que não primam pela livre participação na atividade política. Indivíduos, no ato do contrato, comprometem-se uns com os outros a deliberar publicamente o bem comum a fim de manter a sua *coexistência*. Por isso cada indivíduo obedece por dever moral a leis resultantes da atividade política a fim de cumprir o compromisso recíproco assumido. Essas leis deliberadas publicamente são substituídas de leis estatuídas a partir do direito aparente, aquele instituído a partir da vontade do mais forte. O compromisso da promessa recíproca permanece vivo através de leis legítimas – aquelas decorrentes da atividade política. Assim, o direito que emana da deliberação pública é, portanto, o princípio que norteia a convivência entre homens desnaturados, tornando, dessa forma, possível a união social.

Podemos dizer que todo o esforço do filósofo nos capítulos iniciais *Do Contrato social* foi para mostrar que, em primeiro lugar, a ordem social legítima jamais pode ser erguida sobre os pilares que advêm da natureza. A sociedade é uma convenção entre os homens e são eles que devem se responsabilizar pelo seu andamento. Em segundo lugar, a sociedade também não deve se fundar na vontade de um indivíduo particular. É inconcebível, então, que o direito seja instituído a partir da vontade de um homem, que, aos seus olhos, é ilegítima. É preciso deixar essa ordem para convencionar a que permite o exercício da soberania, da qual provêm as leis. Em outras palavras, Rousseau pensa uma ordem administrativa que se fundamenta no direito. Mas esse direito não será fruto da natureza nem da vontade de um homem. Ele resultará da deliberação pública, isto é, da atividade soberana da vontade geral. Assim, da atividade da vontade geral nascem critérios que regulamentam ações dos homens em sociedade.

⁵³ ROUSSEAU. *Manuscrito de Genebra*, tomo III, pp. 304-5.

Capítulo II: A soberania da vontade geral

É bem conhecida a concepção de Rousseau acerca do homem natural como um ser solitário, livre e independente de qualquer tipo de relação com seus semelhantes. A despeito dessas características apontadas pelo próprio filósofo como, de certa forma, vantajosas para o homem do estado de natureza, ele era determinado e, como bem mostra Golschmidt, ele se submetia a leis mecânicas, tal como os animais e as plantas em geral.⁵⁴

O abandono do estado de natureza acarretou na perda desses atributos naturais, mas tornar-se senhor de si, isto é, ser regente da sua própria condição, através do exercício da soberania, parece ser mais vantajoso, porquanto as atividades espiritual e moral somam-se à sua animalidade, proporcionando-lhe uma busca por ação justa e moral. Assim, o animal estúpido e limitado, que ouvia apenas a voz instintiva, dá lugar ao homem inteligente que, por sua vontade, move a si mesmo e afina seus ouvidos à melodia do dever moral; o direito e a razão ocupam lugar antes dominado por apetites impulsivos⁵⁵; sendo ele o princípio de ação, segue-se que não pode estar sob vontade alheia. Nenhum homem pode indicar, segundo sua vontade particular, o caminho pelo qual os homens sociais devem seguir, uma vez que são senhores e responsáveis por suas ações. Em outras palavras, o homem torna-se um ser inteligente e moral e assume o curso de sua vida no universo.

Ora, isso constitui um ganho. Mas, por outro lado, o homem social *coexiste* com o outro. O que fazer diante dessa *coexistência*? No capítulo VI do livro 1 *Do Contrato social*, Rousseau dirá que para vencer os obstáculos prejudiciais à vida, os homens precisam unir forças para sobreviver. Mas essa união precisa ser legitimada. A questão que se coloca é a seguinte: a liberdade é um instrumento primordial para se conservar e proporciona um modo de viver em que há escolha, mas se o homem é naturalmente livre e vivia para si mesmo, como pode viver com o outro sem se prejudicar, ou melhor, sem abrir mão desse elemento natural? De início, Rousseau estabelece esta fórmula: “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece,

⁵⁴ GOLDSCHMIDT, 1983, p. 570.

⁵⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 1, cap. VIII, p. 42; tomo III, p. 364.

contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse é o problema fundamental do contrato”.⁵⁶

O pacto é uma convenção, porém, a justificativa da sua legitimidade se encontra na proposição inicial da obra, a saber, “o homem nasce livre”. O pacto legítimo deve prezar pela liberdade e permitir garantias de sobrevivência. Rousseau não confia em sistemas de formação social, como os expostos no capítulo anterior desta dissertação, já que a tendência desse tipo de instituições é transformar vontade particular em direito. A única formação capaz de garantir a liberdade é aquela em que os próprios associados criam mecanismos para tal. Unanimemente, os homens pactuaram e assumiram compromisso recíproco de preservar a saúde da sociedade. Cada um prometeu que de sua parte faria todo esforço para que nada prejudicasse a vida social. O pacto social, então, se dá numa relação de engajamento recíproco de seus membros.

Uma outra questão que gostaríamos de colocar não consiste em reduzir o contrato em que há promessa recíproca, mas se esta é suficiente para manter relações entre homens interesseiros. Na promessa pode haver má fé e Rousseau, reconhecendo isso, dá três passos além dela. Para que os deveres de cada contratante se cumpram, é necessário que a associação se dê (1) pela união dos pactuantes, e não por uma mera agregação; (2) pela soberania da vontade geral, tendo como objetivo o bem comum; e (3) pela instituição do governo para executar as decisões da soberania.

I. A formação do corpo político soberano

A natureza não cria vínculo de dependência entre os homens. Cada um vivendo na sua independência natural bastava-se a si mesmo. Mas na sociedade não é isso que acontece. No desabrochar da sua consciência, o homem não direcionou o seu olhar apenas para si, mas mirou também seus semelhantes e, a partir disso, nasceu-lhe no coração interesse e apego por eles. Isso, somado a outros fatores⁵⁷, levou ao abandono da mãe natureza. A consequência disso não poderia ser outra senão o enfraquecimento do homem, pois surgiram nele necessidades que excedem a natureza, de modo que ela não pode mais fazer nada a não ser se calar diante do homem e, por conseguinte, não cumprir mais a função de provedora.

⁵⁶ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, tomo III, liv. 1, cap. VI, p. 360.

⁵⁷ Ver a parte intitulada “Tipos de liberdades” em Rousseau” no capítulo 3 desta dissertação.

O apego, diz Rousseau, não é motivado por prazeres, é sinal de insuficiência.⁵⁸ Foram as novas necessidades enfrentadas na condição não natural que o ocasionaram; a fraqueza e as misérias tornaram o homem sociável. Assim, por necessidades, os homens se agruparam a fim de se ajudarem e, disso, nasceu sociedade.

Essa associação de homens é possível não em qualquer sociedade, como aquelas baseadas no pacto de submissão ou na autoridade paterna, mas na sociedade convencional, pois, por terem destituído o principado da natureza e assumido o trono, os homens voluntariamente formam sociedade em que eles mesmos são responsáveis pelo seu funcionamento. A formação da sociedade, na verdade, é compreendida organicamente, através da metáfora do corpo. Os homens, outrora independentes, tornam-se partes integrantes do corpo social.

Sobre a Economia Política fornece-nos detalhes a respeito dessa composição orgânica. O corpo político pode ser considerado como um organismo vivo, semelhante ao do homem:

O poder soberano representa a cabeça; as leis e os costumes são o cérebro, fonte dos nervos e sede do entendimento, da vontade e dos sentidos, do qual juízes e governantes são os órgãos; o comércio, a indústria e a agricultura são a boca e o estômago que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que uma sábia *economia*, exercendo funções cardíacas, distribui por todo o seu corpo a nutrição e a vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem com que a máquina se movimente, viva e trabalhe.⁵⁹

Na sociedade, além de não termos indivíduos isolados, não podemos também ter agregação de uma multidão porque, primeiramente, agregar é uma condição precária da “coesão na qual a dependência é fortuita e esporádica”.⁶⁰ O que, de certa forma, não estaria tão distante do modo de viver natural, porquanto não há integração voluntária de seus membros; em segundo lugar, ela pressupõe reunião de indivíduos isolados sob a direção de um chefe soberano. A teoria social do genebrino só pode conceber a sociedade como união de indivíduos que compõem um corpo vivo, não do ponto de vista de uma mera máquina. A metáfora é considerada a partir do homem desnaturado, pois os elementos da composição desse corpo estão para além do simples mecanicismo. Há uma vontade – vontade geral – que faz o corpo mover-se. É dessa vontade que

⁵⁸ ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 2004, p. 300.

⁵⁹ *Idem. Sobre a Economia Política*, tomo III, p. 244.

⁶⁰ SALINAS, 1976, p. 79.

emana a soberania e a sociedade ganha a identidade, isto é, o eu comum. Assim, o filósofo mostra que a soberania nasce da união social.

Rousseau não foi o primeiro teórico a reconhecer que a soberania origina-se do povo. Segundo Derathé, os precursores de Grotius, como Hemming, Benedict Wincler etc., tentaram formular teoria do direito natural, mas essa tentativa não teve êxito, porquanto suas ideias políticas eram fortemente fundamentadas na teologia, isto é, a ciência do direito era serva da teologia. Com Grotius, surge mudança. A sua concepção de sociabilidade não tem outra base senão a razão. Esta tornou possível o abandono da vida familiar isolada para a formação de um modo de viver que se dá com o outro.⁶¹ Ou melhor, a natureza confere a cada homem a liberdade e a razão para governar-se a si mesmo como lhe apraz e ser juiz de suas ações. Sendo os homens livres e racionais, eles são responsáveis por si mesmos antes do contrato. Ao formar a sociedade, a soberania não poderia nascer senão desses homens. Assim, o filósofo compreende que a soberania deve originar-se do próprio povo reunido em sociedade e, por conseguinte, ninguém deveria ser privado desse autogoverno ou renunciá-lo, sem se consentir, já que se trata de um direito natural.⁶² Depois dele, Hobbes e Pufendorf, deram continuidade a esse pensamento. Desse modo, essa concepção da soberania caracteriza o rompimento desses teóricos com a tradição que afirmava o direito divino de reis ou aquela que extraía a autoridade política do direito paterno.

Hobbes, por exemplo, deixa isso claro. Segundo ele, naturalmente, ninguém sente a necessidade de viver com o outro; a tendência do homem é permanecer isolado e satisfazer suas paixões e desejos: 1) ele possui espírito competitivo; 2) é desconfiado e 3) deseja a glória. O homem compete tendo em vista o lucro; desconfiar do outro é ser prudente, é pensar na própria segurança; e almeja a glória pela reputação.

O homem natural busca preservar-se em todos os sentidos e age tendo em vista seus desejos. Preservar-se é possível graças a alguns elementos da própria natureza, os quais são: em primeiro lugar, o direito natural, que nada é senão “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que

⁶¹ DERATHÉ, 2009, pp. 365-6. Ainda nessa passagem, o estudioso afirma que na época em que Rousseau escrevia a sua teoria política, havia debate de três correntes distintas, a saber: teorias que fundamentavam autoridade política em convenções, teorias que a levavam no plano da natureza, através do direito paterno e, por fim, a do direito divino. Rousseau seguirá a primeira, adequando-a à sua concepção sócio-política, como veremos adiante.

⁶² *Idem, ibidem*, p. 368.

seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios a esse fim”.⁶³ A liberdade natural não conhece impedimentos externos que possam limitar o poder que cada um tem de fazer aquilo que entende lhe convir. E, em segundo lugar, o homem é guiado pela lei natural, “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la”.⁶⁴ Assim, percebe-se que a própria natureza tratou de equipar todos os homens, sem distinção, com a capacidade de preservar-se e ser o único juiz de seus atos.

Na terceira parte do *Leviatã*, intitulada “Do Estado cristão”, o filósofo volta a enfatizar isso. Ele inicia essa parte dizendo que tudo o que foi trabalhado antes, isto é, os direitos do poder soberano e os deveres dos súditos, foi extraído unicamente dos princípios da natureza e ratificado pela experiência. O seu ponto de partida é o estudo da natureza do homem, que a experiência tem mostrado e é universalmente aceito. Quanto ao Estado cristão, o ponto de partida é outro, a saber, a palavra natural de Deus e, também, a sua palavra profética. Mais adiante, ele afirma serem as Escrituras verdadeiras e nelas são encontradas regras e leis que cada Estado cristão deve aplicar ao seu povo.

Com isso, vê-se o esforço desse teórico em conceber o homem a partir de leis universais da natureza do homem, um ser racional capaz de se governar. Com base na natureza, cada homem goza do direito natural de dirigir a sua vida.

Entretanto, na natureza há guerra generalizada entre os homens e o remédio para a cura desse problema é pactuar com seu inimigo para obter paz. Os homens formam a sociedade e, disso, nasce a soberania, já que são seres capazes de governar-se. Assim, não há soberano além do povo. Contudo, a paz almejada é cara, custa a renúncia dos direitos naturais, isto é, para haver contrato que possibilite a vida em sociedade, é necessário que todos se abstenham do modo de viver natural com seus atributos. Isso não significa que os homens deixariam de ser racionais e capazes de se dirigirem. O que Hobbes procura mostrar é a renúncia dos direitos naturais em prol da promoção da paz em sociedade. Ou seja, renunciar a esses elementos naturais não significa deixá-los para trás. Hobbes pensa na instituição de um sistema político à qual os homens deverão

⁶³ HOBBS, 1974, p. 82.

⁶⁴ *Idem, ibidem.*

transferir os direitos naturais renunciados, abrindo mão do exercício da soberania.⁶⁵ Essa transferência é outorgada deliberadamente pelos súditos. Daí nasce a figura do soberano que, doravante, tratará do exercício da atividade política. Cada ação do soberano deve ser vista como ação dos contratantes, pois, como diz Ribeiro, a plateia, que são os súditos, é abolida quando o Ator – o soberano – os encarna.⁶⁶ Ou seja, a partir daí o soberano encarna ações dos súditos e age em seu lugar. Assim, o exercício da soberania passa a ser direito do soberano.

Rousseau concorda com essa tradição quanto ao nascimento da soberania, porquanto, com a formação do pacto social, o povo torna-se soberano para comandar a sociedade. O indivíduo deixa de comandar sua vida por si mesma, para comandá-la com o outro, com quem faz o pacto. É claro, em Rousseau, o homem não é um ser racional por natureza, mas esta lhe confere o amor de si para sua própria conservação. Entretanto, o genebrino se afasta dessa tradição na medida em que entende que a soberania não apenas advém do povo, ela também tem sua sede nele. A soberania reside na vontade do corpo político. Sendo o exercício da vontade geral, a soberania não pode ser alienada nem representada, por se tratar da vontade de um corpo. Pela mesma razão, ela é indivisível, uma vez que se trata de um corpo formado por membros que não podem se desintegrar. Se a soberania é o exercício da vontade do corpo político, como ela poderia ser divisível? Quando essa vontade for alienada, representada ou dividida, vê-se aí um sinal de degradação e morte do corpo político e, conseqüentemente, da sociedade. Com isso, Rousseau introduz uma novidade no pensamento político-filosófico.

Esse afastamento se faz presente no *Segundo Discurso* e se acentua mais em *Do Contrato social*. Os filósofos estudaram o homem, diz o genebrino, mas a metodologia adotada por eles não foi apropriada: eles partiram do homem depravado para estudar o homem tal como a natureza o fez. Ora, tendo partido de um ponto errado, o resultado também segue o mesmo caminho. Isto é, na medida em que tomam o efeito pela causa, os filósofos se basearam nessa lógica para instituir sistema político que perpetua a desigualdade entre os homens, mascarando-a “pela lei que instaura uma falsa ordem,

⁶⁵ Segundo Derathé, o próprio Grotius, e os teóricos (Pufendorf, Barbeyrac, Burlamarqui e Jurieu) que, como ele, fundamentaram a soberania na constituição humana, defendeu a possibilidade da sua alienação, pois o fato de indivíduos serem originalmente soberano, “isso não quer dizer que esse direito não possa, em virtude de um contrato, mudar de titular, nem que o povo deva necessariamente conservar para si mesmo o exercício da soberania. Ocorre com a soberania do povo como com a liberdade do indivíduo. Ela pode ser alienada se as circunstâncias o exigem e se isso é vantajoso para o povo” (DERATHÉ, 2009, pp. 371-2).

⁶⁶ RIBEIRO, 1978, p. 10.

fundada na opressão, escondendo o antagonismo e a dependência. É preciso então construir uma nova ordem de associação que assegure o interesse comum e mantenha a liberdade e a igualdade entre os homens”.⁶⁷ A ordem capaz de fazer isso é a sociedade em que a vontade do próprio povo é soberana. Todo o ato autêntico é da jurisdição da vontade geral.

O problema a levantar sobre essa ordem não está no fato de centrar a soberania no povo, mas como se dará essa centralização. Como se dará a difusão de vários indivíduos em um único corpo cuja vontade exerce a soberania em vista dos membros? Ou, indo um pouco além, como as vontades individuais serão concebidas na nova ordem?

O autor introduz, a partir do capítulo VI do livro 1, a solução do problema que os capítulos iniciais do livro criticam – a formação social que anula a manifestação da vontade de seus membros. O seu pacto social constitui a associação política, cuja cláusula reivindica de cada membro a renúncia total dos direitos e liberdade naturais à comunidade, e, em troca, ganhar a liberdade civil e o direito de exercer a soberania. É uma alienação, diz ele, em que não se dá a uma pessoa, mas à comunidade e todos fazem o mesmo, de modo que, dando-se por inteiro à comunidade, a condição de associação é igual para todos e ninguém tem poder de subjugar outros associados. No começo *Do Contrato social*, o filósofo adverte que a sua busca é por uma ordem fundamentada no direito, decorrente da deliberação pública da vontade geral. Com isso se justifica essa alienação. Ela circula apenas no campo jurídico. Como mostra Salinas, alienar os direitos naturais e formar um corpo político cuja vontade é soberana não é senão

dizer que se configura, do ponto de vista jurídico, a associação melhor possível entre uma multiplicidade de indivíduos. De um ponto de vista apenas jurídico e, portanto, abstrato, a união pode ser descrita como um pacto mediante o qual cada indivíduo concorda em se colocar sob a suprema direção da vontade geral.⁶⁸

A concepção de sociedade justa se daria a partir desse campo. Uma sociedade só é justa quando está sob a direção da deliberação pública da vontade geral que estabelece princípio de direito, buscando não favorecer um indivíduo em detrimento de outrem. Ao submeter um cidadão ou cidadãos particulares a tratamento desigual, o pacto social

⁶⁷ BARROS, 2013, p. 105.

⁶⁸ SALINAS, 1976, p. 87.

tornaria vão e nulo, uma vez que sua natureza visa buscar e assegurar, juridicamente, condição igual a todos os seus integrantes. Nas palavras de Rousseau,

fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, [o fato de que] não haveria nesse caso um superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo de certo modo seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos, o estado de natureza subsistiria, e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã.⁶⁹

Colocar sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral parece não ser uma perda porque é possível resgatar, enquanto parte do corpo, tudo aquilo que foi alienado à comunidade. A concepção da sociedade como unidade orgânica favorece a ideia de reciprocidade mútua dos associados. Cada membro deve funcionar pensando no bem do corpo como o todo. O bem comum, então, torna-se o liame social. O dever e o interesse obrigam, de maneira igual, as partes contratantes a se auxiliarem mutuamente. Nessa reciprocidade, é impossível ao corpo querer causar danos a si mesmo ou a seus membros, ou melhor, um membro não pode ser ofendido sem que o corpo todo seja atacado. Assim, pensa Rousseau, o soberano, sendo formado tão somente pelos particulares que o compõem, não pode visar um interesse contrário ao deles.

Nos capítulos I e II do livro 2, a vontade particular ganha um certo destaque. É evidente que esse destaque é para mostrar o quanto ela é prejudicial à atividade da vontade geral, pois a sua natureza tende a predileções. Ela se inclina a satisfazer inclinações particulares ou seletivas, direcionadas ao indivíduo ou a certos indivíduos em detrimento de outros.

O corpo político, sem sombra de dúvida, trata-se de uma metáfora. Rousseau sabe muito bem da relutância da vontade particular. Diz ele no começo do livro 2 que foi a oposição de interesses que tornaram possíveis o estabelecimento da sociedade, ou seja, com o surgimento de interesses antagônicos, os homens se uniram pelo que há de comum nesses interesses e o liame social é formado a partir disso. Sem um ponto de concordância comum entre os associados, seria impossível a vida em sociedade. Sim, o que há de comum entre os homens possibilitou o nascimento da sociedade. Mas será que, ao fazer o pacto, eles deixaram de manifestar suas vontades particulares? Não.

⁶⁹ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 1, cap. VI, pp. 38-9; tomo III, p. 361.

Devido à relutância de vontades particulares, há possibilidade de discordância entre vontades particulares e a vontade geral, pois, caso não houvesse, o genebrino teria arquitetado uma sociedade perfeita, sociedade em que não existiria conflito, em que reinaria absolutamente a paz e o amor recíproco entre os homens. Rousseau reconhece a possibilidade de uma vontade individual relutar contra a vontade geral. Cada indivíduo pode, como homem naturalmente independente, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Reconhecendo essa possibilidade, o filósofo entende que para que uma vontade seja geral, não é necessário que seja unânime, mais é indispensável que todas as manifestações feitas por meio de votos sejam contadas. Qualquer exclusão formal rompe a generalidade, e a decisão não pode ser tomada como resultado do exercício da vontade geral.

A vontade particular é prejudicial ao corpo no exercício da soberania.

A fim de que o pacto social não represente um formulário vazio, compreende-se ele tacitamente esse engajamento, o único que poderá dar força aos outros; aquele que recusar a obedecer à vontade geral será constrangido por todo o corpo: o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal, condição que faz o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única que torna legítima os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos a abusos.⁷⁰

A vontade geral obriga, moral e juridicamente, os cidadãos que relutam em obedecer suas decisões. Mas, como alguém seria livre e obrigado a conformar-se à vontade geral? Ou, ainda, como opositores são livres, submetendo-se a leis que não consentiram? Segundo Rousseau, o cidadão consente com todas as leis, mesmo aquelas que são aprovadas contra sua vontade particular e consente até mesmo com aquelas que o punem, quando viola uma delas.⁷¹ Isso constitui em ser livre, porquanto leis são decisões do poder soberano que visam o bem dos associados.

Isso mostra haver uma diferença essencial entre a vontade individual e a vontade geral. Participar da deliberação pública não significa ausência da vontade individual. Esta vontade pode conformar-se ao bem comum, concordando, assim, com a deliberação da vontade geral; ela pode relutar contra a vontade geral, tendo em vista o

⁷⁰ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, tomo III, liv. 1, cap. VII, p. 363.

⁷¹ *Idem, ibidem*, liv. 4, cap. II, p. 86; tomo III, p. 440.

interesse particular, suas predileções, mas o que prevalecerá na sociedade é a decisão deliberada pela vontade geral.

O ideal é que houvesse mais acordos, pois isso daria mais força e fortalecimento à vontade geral. Quanto mais longos são debates, dissensões, tumultos, enfim, quanto mais dominem vontades particulares anuncia-se o prelúdio da decadência do Estado. Roma, uma majestosa República do passado, caiu por causa de querelas entre patrícios e plebeus, que, no fundo, representavam dois “Estados” em um só.

A vontade só é geral quando sua ação é expressa em leis provenientes da atividade política. Essas leis são instituídas a partir das decisões tomadas na assembleia popular. Se houver uma ação em que essas condições não forem respeitadas, ela deve ser nula, porquanto trata-se de uma ação particular ou grupal, cujo interesse satisfaz apenas o indivíduo ou o grupo, mas particular em relação à sociedade. Desse modo, não há vontade geral, mas sim opinião particular que quer usar a majestosa coroa da vontade geral e, nesse sentido, haveria antagonismo entre a vontade geral e a vontade de todos, que é a soma de vontades particulares. Em tal situação, pode haver abuso de poder e limitação da vontade geral.

Todo esse esforço visa mostrar que o homem social é senhor de si. Na natureza, embora seja livre, o homem se submetia a leis naturais e vivia mecanicamente porque estava desprovido da consciência de sua liberdade.⁷² Na sociedade ele não se submete totalmente às leis da natureza nem a vontade alheia. Ele se submete à sua própria vontade, que ouve a voz da razão e lhe conduz a conformar-se à justiça universal, que deve ocorrer de forma recíproca.

A isso, Barth coloca uma questão importante. Se a razão guia o homem a agir em conformidade com a justiça universal, que circunstâncias tornam possível o reconhecimento dessa justiça?⁷³

A vontade geral é reta e busca o bem comum. Disso não procede, porém, que as deliberações do povo sigam a mesma exatidão. O povo deseja sempre o próprio bem, mas nem sempre sabe encontrá-lo. O povo jamais se corrompe, mas com frequência ele se engana e por causa disso parece desviar-se do bem comum e desejar o que é mau.

O fato de o povo poder se enganar parece mostrar a impossibilidade de acessar aquilo que é justo e convém aos associados – o bem comum. Barth diz que para ter acesso a essa justiça é necessário saber silenciar as paixões e deixar a reflexão ocupar o

⁷² ROUSSSEAU. *Segundo Discurso*, p. 249; tomo III, p. 141.

⁷³ BARTH, 1965, p. 46.

trono, isto é, livre de qualquer interesse subjetivo ou estranho.⁷⁴ E conclui mostrando ser isso impossível e, conseqüentemente, a vontade geral não passa de uma vontade particular, pois ela não pode alcançar a expectativa de todos, ou seja, não pode alcançar o bem comum.

Essa dificuldade apresentada pelo estudioso parece estar no fato da vontade geral não ter conteúdo. Rousseau estabelece seu princípio, e cumpre a cada sociedade, segundo a sua organização, definir o conteúdo do bem comum no qual baseará o exercício da soberana. Em outras palavras, o bem comum é desprovido de conteúdo, porque, como bem nota Prado Junior no ensaio “Filosofia, música e botânica: de Rousseau a Levi-Strauss”⁷⁵, o seu sistema busca o universal do particular, ou seja, leis devem ser adaptáveis a cada realidade particular, porquanto povos são diferentes, devido ao contexto particular em que cada um está inserido. Veremos mais adiante como o filósofo pensa uma série de fatores naturais que influenciam a formação particular de indivíduos e povos. Dentro dessa particularidade, leis devem ser feitas conforme a realidade concreta de cada povo. Por isso torna-se necessário não dar conteúdo ao bem comum.

Salinas oferece uma proposta interessante a respeito dessa problemática. Para ele, a partir do momento em que uma sociedade se estabelece, faz-se necessário fixar o conteúdo do bem comum.

Tanto o animal como o homem, sendo obras da natureza, foram por ela dotados dos instrumentos que garantem sua própria conservação. [Completamente artificial], o Estado, ao contrário, não dispõe de nenhum instinto de conservação capaz de guiá-lo. O que é bom para a conservação da máquina natural lhe é imediatamente transparente, ao contrário do que acontece com a máquina artificial do Estado. Para que o *bem público* seja conhecido e seguido por todos os membros da comunidade é necessário, portanto, que seja fixado de uma vez por todas, corporificando-se num sistema de leis.⁷⁶

Como diz o próprio Rousseau no *Emílio ou da educação*, é o desejo mútuo que faz o direito.⁷⁷ Possivelmente, desse desejo mútuo poder-se-á deliberar publicamente o que é bom para a comunidade e, dessa atividade deliberativa, derivar regras do direito. Sem saber exatamente o que é o bem comum, leis tornar-se-iam vagas. Mas tendo o seu

⁷⁴ BARTH, 1965, p. 47.

⁷⁵ PRADO JUNIOR, 2008, p. 320.

⁷⁶ SALINAS, 1976, p. 96.

⁷⁷ ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 2004, p. 706.

conteúdo, elas serão estatuídas com base nele. Dito de outro modo, se se estabelecer o conteúdo do bem comum, o exercício da vontade geral teria mais sentido e tornaria possível dizer que ele é capaz de atender toda comunidade. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que é possível ter acesso à justiça universal, se se entender essa justiça como expressão do que há de comum e bom aos pactuantes.

Todavia, entender justiça nesse sentido não quer dizer reduzi-la à particularidade: há justiça universal que se aplica a contextos particulares. Ela é universal porque é ancorada no critério de igual participação política de todos os membros sociais. Ou seja, embora Rousseau não tenha dado conteúdo ao bem comum e sociedades, como diz Salinas, podem definir o bem comum, personificando-o em sistema de leis, há princípios gerais válidos para todas as sociedades, os quais são: a igualdade e a liberdade.⁷⁸ Esses são os princípios gerais que se distinguem das causas particulares; estas apenas podem lhes modificar o efeito.⁷⁹ Nesse sentido, “a melhor convenção possível é aquela que se faz tendo em vista o interesse da natureza humana na sua plenitude, isto é, não apenas do corpo, mas também da alma, não apenas o interesse material, mas também a liberdade”.⁸⁰

A questão a se colocar agora é: o poder soberano é absoluto ou há limites para ele? Os séculos XVII e XVIII são marcados por esse tipo de discussão. Hobbes, por exemplo, entende que tendo os particulares transferido seus direitos ao soberano sem que haja obrigação recíproca, este pode legítima e livremente dispor de pessoas, de suas forças e até mesmo de suas vidas. Essa transferência assegura ao soberano o poder absoluto sobre os súditos? Há algumas exceções, diz Hobbes. Mas, de modo geral, nada

⁷⁸ Cf. ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 2, cap. XI, p. 72; tomo III, p. 391. Certamente não se trata de igualdade material nem biológica. O filósofo reconhece haver desigualdade natural entre os homens, isto é, a natureza faz alguns homens mais robustos que outros, mais altos etc. Desigualdade material não foi, e nem é, instituída pela natureza, mas no momento em que um homem levantou estacas e disse “isto é meu” e os demais concordaram. Embora não seja natural, Rousseau não diz que os bens materiais devem ser na mesma proporção para todos os integrantes da sociedade. Ele apenas adverte que, para que a liberdade seja preservada e o homem continue sendo senhor de si, uns não devem possuir bens a ponto de comprar os mais pobres e, por outro lado, não deve haver pobres a ponto de se venderem. A igualdade a ser mantida no pacto é de direito, pois “o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de modo que o soberano conhece unicamente o corpo da nação e não distingue nenhum dos que a compõem” (*idem, ibidem*, liv. 2, cap. IV, p. 56; tomo III, p. 374). Muitos entendem que tal igualdade é uma ilusão inalcançável, diz Rousseau. Mas do fato de haver abuso no modo de viver do homem social não se segue que não se deva regulamentá-lo; a força da legislação deve sempre tender a manter a igualdade de direito a todos os cidadãos (*idem, ibidem*, liv. 2, cap. XI, p. 73; tomo III, p. 392), podendo, assim, preservar os elementos essenciais do homem – a vida e a liberdade. Quanto à liberdade, ver o capítulo 3 desta dissertação.

⁷⁹ *Idem, ibidem*, liv. 3, cap. VIII, p. 101; tomo III, p. 416.

⁸⁰ SALINAS, 1976, p. 85.

que o soberano representante faça a um súdito pode, sob qualquer pretexto, “ser propriamente chamado injustiça ou injúria”.⁸¹ A exceção, diz Hobbes, consiste em fazer aquilo que o próprio soberano permite que façam, como “a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes”.⁸² Ou seja, se o soberano permitir, a vida privada pode ser dirigida pelos associados, deixando a pública sob a sua direção.

Ademais, Hobbes defende que sendo o fim do pacto a conservação do homem diante do perigo constante de morte no estado de natureza, se o soberano mandar a um súdito se matar, ele não deve obedecer. Com isso, o filósofo pensa uma possível resistência: o súdito não pode ser instrumento de seu próprio aniquilamento.

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém terá liberdade de desobedecer.⁸³

Destruir-se foge do princípio de autopreservação. Por isso o indivíduo pode resistir se o soberano o obrigar a pôr fim à sua existência. Contudo, se a resistência for prejudicial ao fim pelo qual o pacto foi instituído, ela torna-se impossível.

Sabemos que esse não é o modelo de soberania seguido por Rousseau, uma vez que o soberano não difere do povo. Esse soberano dispõe do poder absoluto sobre os súditos. No capítulo intitulado “Dos limites do poder soberano”, Rousseau afirma que assim como a natureza concede ao homem o poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político poder absoluto sobre todos os seus membros. Logo após essa afirmação, o filósofo inicia o parágrafo seguinte com uma conjunção adversativa (mas), introduzindo a condição sobre a qual se deve dar esse absolutismo. O poder absoluto do soberano se dá só e tão somente na medida em que o

⁸¹ Cf. HOBBS, 1974, p. 134, Hobbes lembrará ao seu leitor o episódio do rei Davi que mandou matar Urias para acobertar seu adultério com a mulher deste. Davi cometeu uma injúria, mas não contra Urias. Seu erro foi contra o sumo soberano – Deus – a quem Davi devia obediência (*idem, ibidem*, p. 135). Com isso, Hobbes elucida a transferência dos direitos naturais ao soberano que passa a ter direito sobre os seus súditos.

⁸² Segundo Hobbes, ouve-se falar de liberdade nas obras dos antigos e nas de seus discípulos. Contudo, a liberdade à qual esses pensadores se referem é a do Estado. Entretanto, os modernos insistem em caracterizar a liberdade dos antigos como individual e, em consequência disso, os homens são formados desde a tenra idade para fomentar tumultos e controlar os atos do soberano (*idem, ibidem*, pp. 135-6).

⁸³ *Idem, ibidem*, p. 137.

soberano busca o bem comum e segue a natureza da vontade geral que não erra. Nessa condição, é necessário levar em consideração homens portadores, por natureza, de liberdade e vida. Em outras palavras, nenhuma vontade pode prevalecer diante da vontade geral soberana. Mas a vontade geral não pode, de modo nenhum, ser onerosa a alguns em detrimento de outros. A razão para que a vontade geral não se incline à satisfação da(s) vontade(s) particular(es) está nas seguintes palavras: além da pessoa pública

[...] temos de considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela [da pessoa pública]. Trata-se, pois, de distinguir bem os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens.⁸⁴

Ou seja, ele estabelece uma distinção entre os direitos do homem, enquanto produto da natureza, e os dos cidadãos, que nada são senão resultado do artifício humano. Rousseau busca mostrar que, como cidadãos, devem cumprir, na qualidade de súditos, seus deveres, e gozar seus direitos, na qualidade de homens.

Não que Rousseau esteja pensando equivaler direitos civis e naturais. Equiparação de ambos os direitos é inconcebível, uma vez que a sociedade é convencional. Na ordem civil, os direitos são instituídos pelos homens. Mas, nessa convenção, justifica-se manter a vida e a liberdade, uma vez que são dons essenciais da natureza. A razão da sua existência independe da pessoa pública – do soberano. O homem nasceu livre e livre deve permanecer. A sociedade legítima e justa não seria outra senão aquela que preserva esses elementos naturais, através da atividade política.

Não faria sentido instituir o contrato para salvaguardar a vida e a liberdade e pô-las em risco no momento seguinte. Seria melhor que cada um continuasse a criar mecanismos para se proteger. O estado civil, regulamentado pelo direito, não pode corroer essas propriedades naturais. Há uma passagem longa em que Rousseau sintetiza

⁸⁴ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 2, cap IV, p. 54; tomo III, p. 373. Essa passagem mostra que Rousseau leva em consideração a vida e a liberdade trazidas do estado de natureza. Mas não se pode deixar de lado a reformulação que Rousseau faz delas. No estado de natureza o homem era árbitro de suas ações. Mas no estado civil é a vontade geral que julga suas ações. Sendo assim, Rousseau diz ser possível perder a vida, se necessário, pelo bem da sociedade. Isso porque se se deseja os fins, que é o bem comum, também deve-se desejar os meios, que podem implicar em morte, pois a vida não é mais um simples dom da natureza, ela torna-se um dom condicional do Estado. Desse modo, o Estado tem o direito de tirar a vida de um indivíduo em prol do bem da sociedade. Não se trata, contudo, de dispor da vida no contrato, diz Rousseau, pelo contrário, trata-se da sua preservação, eliminando aqueles que põem em perigo a vida dos demais pactuantes (*idem, ibidem*, liv. 2, cap V, p. 58; tomo III, pp. 376-7).

o seu pensamento sobre os “limites” do poder soberano. Vale a pena passar-lhe a palavra:

Vê-se por aí que o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa nem pode passar dos limites das convenções gerais, e que todo o homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade, de modo que o soberano jamais tem o direito de onerar mais a um cidadão do que a outro, porque, então, tornando-se particular a questão, seu poder não é mais competente. Uma vez admitidas tais distinções, a tal ponto é falso que no contrato social haja por parte dos particulares qualquer verdadeira renúncia, que sua situação, por efeito desse contrato, se torna realmente preferível à que antes dele existia, e, em vez de uma alienação, não fizeram senão uma troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por outro melhor e mais seguro, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar a outrem pela segurança própria, e de sua força, que outras podiam dominar, por um direito que a união social torna invencível.⁸⁵

Desse modo, o poder absoluto do soberano só é válido se ele buscar o bem comum da comunidade. Ou seja, o poder soberano é absoluto e ilimitado sob a condição de igualdade, isto é, quando todos os contratantes são tratados de forma igual e todos participavam em debates públicos. Com tudo isso, não se pode entender que na sociedade da vontade geral haja risco de uma minoria ser refém dessa vontade. A vontade geral não destrói uma minoria. O que pode acontecer, caso o povo se engane, é destruir-se, isto é, a destruição jamais poderia ser seletiva, direcionada a determinadas pessoas ou a grupos particulares, mas alcançaria todo o corpo social. “Aliás, seja qual for a situação, o povo é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se for de seu agrado fazer o mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?”⁸⁶ Rousseau trata de mostrar que é melhor que um povo, por não conseguir discernir exatamente a vontade geral, errar e, por conseguinte, ser autor de sua própria destruição do que ser destruído por uma única vontade tirânica, pois a destruição “justa” não deve advir de vontade alheia, mas do próprio povo.

Olhando a alienação total defendida no capítulo VI do livro 1 com essa visão, Rousseau, agora, mostrará os ganhos que a sociedade proporciona. Estar na sociedade da vontade geral não é senão fazer uma troca vantajosa. Na verdade, o que outrora fora chamado de alienação não é verdadeiramente alienação, ou seja, não há uma verdadeira

⁸⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 2, cap. IV, pp. 56-7; tomo III, p. 375.

⁸⁶ *Idem, ibidem*, liv. 2, cap. XII, p. 75; tomo III, p. 394.

renúncia. O indivíduo particular troca um modo de viver natural baseado na força pela sociedade na qual a condição social estará vinculada à deliberação pública. É nessa atividade que os homens decidirão condições sob as quais se dará a vida em sociedade. E, como mostra Derathé, a vontade geral é uma regra de justiça que os indivíduos, conscientes das condições da vida social, aceitam para seu próprio bem, para sua segurança pessoal e para a salvaguarda da sua liberdade.⁸⁷ No exercício da atividade política, os homens pensam a condição pela qual a sociedade da vontade geral mantém a vida dos associados e assegura seus direitos. Sendo assim, a atividade política desempenhada pela vontade geral da qual nasce o direito é a condição para o gozo da vida e liberdade.

É certo que Rousseau reconhece haver perda no estado civil, uma vez que o homem deixa de ser aquele ser que age sem impedimentos de outrem, salvo os da natureza; deixa de ouvir suas inclinações e seus apetites. Portanto, a sua independência absoluta, assim como o agir instintivo, que não deixa de ser visto como escravidão, ficam comprometidos na sociedade da vontade geral. Mas o ganho obtido supera essa perda, já que o homem é soberano para decidir sua condição de vida.

II. O exercício da soberania

O pacto social dá existência e vida ao corpo político. Mas é necessário algo para lhe conservar e lhe dar movimento. A legislação, resultado do exercício da vontade geral, vontade esta que faz o corpo mover-se por si mesmo sem necessidade de uma causa alheia, tratará disso.

Toda justiça vem de Deus, diz Rousseau. Se soubéssemos recebê-la como vem lá do alto, certamente não precisaríamos de outras leis. Viveríamos bem. Mas o homem social é livre e desnaturado. O filósofo vê vantagem nisso, pois o homem é livre para escolher conforme lhe apraz. Diz ele na “Profissão de fé do vigário saboiano” que os anjos e Deus não têm esse privilégio, já que a sua liberdade é um ato puro. Além dessa justiça, há outro fator a considerar: há justiça universal emanada da razão, que seria aceita entre os homens na condição de reciprocidade. Caso contrário, seria vã e só faria bem aos injustos e mal aos justos, porquanto estes a observariam com relação a todos sem que, todavia, aqueles a observassem em relação a eles. O homem não sabendo

⁸⁷ DERATHÉ, 2009, pp. 352-53.

receber bem essas duas justiças, recorre ao acordo deliberativo da vontade geral para fazer suas leis.

A vontade geral exercerá a soberania através de leis feitas pelos cidadãos no debate público, que são instrumentos por meio dos quais é possível unir os direitos dos homens a seus deveres, e conduzir a justiça ao seu objetivo, que é buscar o bem comum. Isso é indispensável porque, em primeiro lugar, na vida coletiva é necessário fixar todos os direitos por meio de leis e, em segundo lugar, no estado de natureza não devo nada a ninguém, porque não fiz nenhuma promessa que me comprometa. Aliás, não havia relações entre os homens no estado de natureza, então, era impossível prometer algo a alguém. Mas no estado civil há promessa recíproca de manter a existência coletiva no ato da associação e essa promessa não espera pela boa fé dos contratantes, é necessário criar regras para regulamentar sua efetivação. Afinal, Rousseau escreve para homens, tomando-os tais como são. Dito de outro modo, embora Rousseau fale do dever moral que os cidadãos têm, ele está ciente da possibilidade do não cumprimento dessa promessa recíproca. Por isso pensa leis para manter a sociedade.

O que é exatamente lei? Antes de responder a essa pergunta, Rousseau começa eliminando tudo aquilo que não pode ser concebido como lei. Não se pode ligar a essa palavra ideias metafísicas, diz Rousseau no capítulo intitulado “Da lei”. Ele retoma a ideia daquilo que está para além das relações entre os homens, como aquela justiça incompreensível aos homens. Na verdade, os homens não alcançam a ideia de Justiça e Lei. Mas eles podem acordar relações de justiça e estabelecer leis a partir desses acordos mútuos.

Os termos justiça e sociedade só podem ser unidos com a condição de que seja respeitado o requisito essencial que faz do consentimento daquele que se obriga o fundamento da obrigação. A resposta à questão estabelece os limites entre o justo e o injusto, circunscreve o âmbito da justiça, fixando os princípios primeiros a partir dos quais todo o sistema político se deduz, ao mesmo tempo em que determina a essência do corpo político.⁸⁸

Lei é aquele ato sobre o qual a vontade geral estatui para todo o corpo político de forma geral. O objeto da lei é sempre geral porque os súditos são considerados como um corpo, e não como um indivíduo particular, e suas ações são abstratas.

⁸⁸ SALINAS, 1976, p. 74.

Desse modo, a lei poderá muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não poderá concedê-los nominalmente a ninguém: a lei pode estabelecer diversas classes de cidadãos, especificar até as qualidades que darão direito a essas classes, mas não poderá nomear este ou aquele para serem admitidos nelas; pode estabelecer um governo real e uma sucessão real hereditária, mas não pode eleger um rei ou nomear uma família real. Em suma, qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo.⁸⁹

Todos os membros do Estado estão sujeitos a leis. Disso se segue que tanto reis quanto príncipes estão sob a legislação da vontade geral: não há sujeito que esteja fora ou acima da lei, visto ser ela suprema. Aquilo que um homem particular ordenar, por conta própria, não tem caráter de lei, portanto, é inválido. Se o soberano ordenar uma lei de cunho particular, também essa ordenança não é lei, mas sim decreto, que não é ato da soberania. Assim, Rousseau reconhece ser República todo Estado gerido por leis, independentemente do tipo de governo adotado por ele.

Como as leis devem ser gerais, elas pressupõem o uso da linguagem propriamente humana. Sem esta, certamente não haveriam leis gerais. Necessidades físicas jamais levariam o homem a se unir com outrem: “não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes. Os frutos não fogem de nossas mãos, é possível nutrir-se com eles sem falar; acoisa-se em silêncio a presa que se quer comer”.⁹⁰ O homem é naturalmente desprovido de língua, ao menos aquela que envolve a operação do espírito, pois, primeiramente, na sua autarquia natural, ela é dispensável e, em segundo lugar, língua capaz de formular proposições gerais é consequência da atividade do intelecto. O homem natural é desprovido dessa atividade.

Nos primeiros momentos do surgimento da língua, era desconhecida a classificação de objetos e coisas em gêneros e espécies. “Se um carvalho se chamava A, um outro chamava-se B, pois a primeira ideia que se tem das duas coisas é que não são a mesma”⁹¹; as palavras tinham significado mais extenso, pois davam a uma palavra o sentido de uma proposição inteira.

No entanto, na passagem do estado animalesco para o civil, ele desenvolve a capacidade de comunicar suas emoções, ingressando, assim, numa nova ordem que corresponde à passagem de um estado em que não há linguagem para um estado de

⁸⁹ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. II, cap. VI, pp. 60-1; tomo III, p. 379.

⁹⁰ *Idem*. *Ensaio sobre a origem das línguas*, cap. II, p. 180; tomo V, p. 380.

⁹¹ *Idem*. *Segundo Discurso*, pp. 254-5; tomo III, p. 149.

linguagem, pois, agora, ele precisa expressar suas necessidades morais para outrem e, além disso, precisa estabelecer regras através de leis, que se dão por meio de proposições gerais. Desse modo, só com linguagem propriamente humana e elaborada torna-se possível conhecer e classificar seres de modo genérico e comum. Extrair da diferença aquilo que os seres e as coisas têm em comum e a partir disso denominá-las.

O uso da palavra se deve ao exercício do espírito, que é capaz de promover atividades abstratas. Diz Rousseau, se os homens tiveram necessidade de usar palavra para aprender a pensar, eles tiveram necessidade ainda mais de saber pensar para encontrar a arte da palavra.⁹² Por exemplo, distinguir o verbo do predicado é um esforço dessa natureza, isto é, é consequência de saber pensar. Por ser obra da operação espiritual, a palavra está distante da natureza, já que não há essa operação no homem do estado puro de natureza. O processo evolutivo leva o homem a criar a língua, que o torna capaz de sair do âmbito individual para o geral. Como diz Prado Junior, em “Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras”, “a experiência imediata dos homens na sua singularidade, não assegura – pelo contrário – o conhecimento do homem”.⁹³ É necessário extrair da observação particular o verdadeiro conhecimento sobre o homem. “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas, para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades”⁹⁴ gerais.

A definição de triângulo, por exemplo, traz consigo seu significado verdadeiro. Se se figurar um deles, ter-se-á apenas um determinado triângulo e não qualquer outro, e será impossível livrar-se de suas linhas sensíveis ou do seu plano colorido, porquanto a imaginação faz perceber apenas partes integrantes do todo, ou seja, na imaginação não se pensa o que há de comum no todo, mas vê-se apenas suas partes fragmentadas. Na imaginação, quando vejo uma árvore, na verdade, não vejo a árvore, mas as partes que a integram: vejo os galhos, o tronco, as folhas etc. Em cada ideia em que se imiscua a imaginação, há logo particularização. Por causa disso, é preciso retirar a imaginação de cena quando se quer falar de forma universal; “precisa-se, portanto, enunciar proposições, falar para ter ideias gerais, pois, assim que a imaginação para, o espírito só se movimenta à custa do discurso”.⁹⁵

⁹² ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, p. 253; tomo III, p. 147.

⁹³ PRADO JUNIOR, 1978, p. 351.

⁹⁴ ROUSSEAU. *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 180; tomo V, p. 394.

⁹⁵ *Idem*. *Segundo Discurso*, p. 255; tomo III, p. 150.

A classificação de coisas e seres em gêneros e espécies se introduz no espírito por meio das palavras, e o entendimento não os agarra senão pelas proposições. Essa “é umas das razões pelas quais os animais não podem formar tais ideias, nem jamais adquirir a perfectibilidade da qual dependem”.⁹⁶

Ao marcar a diferença crucial entre o animal e o homem, Rousseau admite que a posse de ideias não poderia marcar essa distinção porque ambos as possuem, na medida em que são portadores de sentidos. A física explica essa formação. No *Emílio ou da educação*, como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, Rousseau reconhece a existência externa de corpos. Tanto o homem quanto o animal formam ideias sobre eles, pois estas são formadas com auxílio de várias sensações que ambos são capazes de ter. Por isso é possível explicar a posse de ideias sem precisar recorrer à operação do espírito. Contudo, as ideias que os animais e o homem do estado de natureza puro possuem são simples, não transcendem o seu funcionamento mecânico. Já o homem desnaturado, pela atividade do espírito, possui ideias complexas, isto é, ele combina ideias simples, ligando-as umas às outras, comparando-as entre si e depois emite juízo sobre elas.⁹⁷ Assim, o homem social é capaz de deixar o mero funcionamento animalesco limitado e particular para formar ideia geral.

Se o processo da passagem do estado de natureza para o estado civil exigiu muito tempo, como diz Rousseau no *Segundo Discurso*, também a formação do discurso foi um processo. Foi necessário um tempo longo e conhecimentos para encontrar palavras abstratas, os tempos verbais para designar o tempo anterior, o presente e o futuro.⁹⁸ Só por meio da operação do espírito o homem consegue fazer ligações entre os tempos verbais, sabe distinguir elementos que compõem uma sentença

⁹⁶ ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, tomo III, p. 150.

⁹⁷ *Idem*. *Emílio ou da educação*, 2004, p. 202.

⁹⁸ A primeira língua é o grito da natureza, pois cada homem isolado na natureza vivia tal como o animal. O grito era um meio utilizado apenas para pedir socorro em grandes perigos e alívio nas dores violentas; num segundo momento, quando já havia uma certa relação entre os homens, eles procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa para se comunicar; daí surgiu a linguagem gestual, que é bem mais expressiva que a primeira: ela está para além da audição. Contudo, essa comunicação é limitada, porque só sinaliza objetos presentes, isto é, trata-se de comunicar aquilo que é momentâneo e presente. Com ela não se pode fazer referência tanto ao passado quanto ao futuro. Desse modo, ela não é universal, uma vez que se prende à descrição do presente e local. Diante dessa comunicação limitada e com os homens reunidos em sociedade, eles desenvolveram articulações da voz e, finalmente, conseguiram falar. A intenção do filósofo em traçar a gênese da língua humana é mostrar que o surgimento da língua de caráter universal passou por processos de evolução. A capacidade natural de adquirir ideias, com o desenvolvimento da razão, levou o homem a formular palavras precisas. Ou melhor, o uso da palavra deve muito às ideias oriundas da sensação, ideias simples. Com isso, torna-se possível formular proposições que possibilitam a operação do entendimento para classificá-las em gênero e espécie e, por conseguinte, formular uma linguagem com proposições gerais, que transcendem completamente o âmbito individual, local e temporal.

e, a partir disso, construí-las. Em outras palavras, a formulação do discurso é obra tão somente do homem não natural e fruto do desenvolvimento antropológico, porquanto a língua não é dada previamente, é fruto do desenvolvimento e das relações humanas.

Com a capacidade de abstração, o homem formula proposições gerais, ou melhor, com o desenvolvimento da linguagem discursiva, o homem é capaz de fazer leis. Assim, Rousseau mostra ser a linguagem um artifício que possibilita a sociabilidade humana de acordo com leis.

Ao mesmo tempo em que Rousseau mostra que tomar seres e objetos por espécie e gênero é privilégio tão somente do homem desnaturado que, através disso, pode fazer leis, o filósofo critica a metafísica tradicional, dizendo que ela busca noções mais gerais de maneira incompreensível. O que significa matéria, espírito, substância, modo, figura, movimento, pergunta o genebrino. Os próprios filósofos, que há tanto tempo se utilizam dessas palavras, “[...] demonstram grande dificuldade para entendê-las, e as ideias relativas a tais palavras, sendo puramente metafísicas, não se poderiam encontrar delas qualquer modelo na natureza”.⁹⁹

Os homens estão no tempo e no espaço e de acordo com seus modos de viver. No *Fragmento a Influência dos climas sobre a civilização*, Rousseau mostra como certos elementos naturais influenciam na formação temporal e espacial dos homens, como, por exemplo, “o clima, o solo, o ar, a água, as produções da terra e do mar, formam seu temperamento, seu caráter, determinam seus gostos, suas paixões, seus trabalhos, suas ações de toda espécie”.¹⁰⁰ Os homens, e também alguns animais, têm capacidade de subsistir em qualquer lugar e de adquirir tantos modos de viver quanto a diversidade dos climas. Milhares de variedades sobre a terra determinam os modos de ser de seus habitantes e os submetem a certas condições. Por exemplo, os homens que habitam em montanhas, geralmente são pastores pela condição local; os habitantes dos bosques, caçadores; e aqueles das planícies, agricultores, etc.

No *Segundo Discurso*, Rousseau chama a atenção para a necessidade de compreender as particularidades e as mudanças que ocorrem no gênero humano, de uma época para outra. Isso porque “as paixões humanas, alterando-se insensivelmente, mudam de natureza; porque nossas necessidades e nossos prazeres mudam de objeto com o decorrer dos tempos”.¹⁰¹ Essa mudança não ocorre apenas em épocas diferentes.

⁹⁹ ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, p. 256; tomo III, pp. 150-1.

¹⁰⁰ *Idem*. *Fragmento a Influência dos climas sobre a civilização*, tomo III, p. 530.

¹⁰¹ *Idem*. *Segundo Discurso*, p. 287; tomo III, p. 192.

Ela diz respeito também a homens da mesma época, como mostra o fragmento referido anteriormente, tornando os homens diferentes uns dos outros.

Quando se utiliza dos referidos termos puramente metafísicos, parece que, aos olhos de Rousseau, não há sua correspondência na natureza. Se não levar em consideração coisas na sua concretude, ideias gerais formuladas a partir de termos puramente metafísicos não poderiam ser senão ideias vãs. Em *Do Contrato social*, Rousseau deixará mais claro a necessidade de fazer leis gerais sem, contudo, deixar de considerar os homens no seu modo de viver particular, quando introduz a figura do legislador e estabelece critérios que este deve seguir para a regulamentação da sociedade.

No final do capítulo VI do livro 2, depois de falar das leis, o filósofo pergunta como a vontade geral exercerá a soberania. Será por uma inspiração? Essa pergunta não surge do nada, é resultado do que fora dito no capítulo III do mesmo livro: a vontade geral não erra, mas o povo pode se enganar. Se o povo pode se enganar, é claro que ele pode errar sobre a determinação do bem comum e, por conseguinte, levar o Estado ao fracasso. Se o povo sempre quer o bem, mas nem sempre sabe encontrá-lo, é necessário que algo seja feito para conduzi-lo ao bem comum. O problema não está na vontade geral, mas no esclarecimento do povo que nem sempre sabe deliberar sobre o bem comum e acaba por errar.

Ao longo *Do Contrato social*, Rousseau mostra insistentemente que a vontade do corpo social é soberana e o poder legislativo pertence tão somente a ele. No capítulo VII do livro 2 deparamos, de forma repentina, com a figura do legislador, um homem extraordinário e genial capaz de conduzir o povo ao bem comum. Se ao povo pertence o sistema legislativo, por que a introdução dessa figura extraordinária? A sua figura não estaria em oposição à soberania da vontade geral? Um problema difícil que o próprio Rousseau já tinha ciência e a sua justificativa parece ser a questão do erro do povo. Se o povo nem sempre sabe encontrar esse bem comum, será incapaz de fazer leis apropriadas a todos. Sendo assim, nada é mais justo que introduzir um homem sábio, extraordinário, capaz de consultar a razão, ao invés de inclinações impulsivas, para guiar o povo e mostrar-lhe o caminho a seguir. Ademais, ele diz que para descobrir as melhores regras da sociedade, precisa-se de uma inteligência superior. Perguntamos: o mestre do sistema político igualitário não estaria indo contra a sua concepção filosófica? Como o legislador teria essa inteligência? Se Rousseau, no capítulo II do livro 1, critica seus predecessores por entenderem que alguns homens têm natureza superior em

relação ao povo, como explicar essa superioridade intelectual do legislador? Essas questões são polêmicas e suscitaram, e ainda suscitam, várias interpretações. Uma delas é a de Salinas, que entendemos apropriada devido a sua consistência, a despeito da dificuldade do problema.

Salinas dá, para essa figura extraordinária, uma interpretação que não precisa recorrer à instância não humana para explicá-la. Segundo o estudioso, fazer leis pertence ao povo por direito. Mas de fato, o povo não está apto a esse ofício. Isso, segundo ele, não é uma contradição, mas mudança de plano. “Entre um e outro, entre o povo e a multidão cega, existe um abismo a ser franqueado pela intervenção de um indivíduo excepcional. De direito, somente ao povo cabe determinar as condições da associação, assim como, de direito a vontade geral não pode ser representada [...]”.¹⁰² Rousseau reconhece a ordem legítima que é estabelecida pelo direito que decorre da atividade política. Mas lembra que o pacto social trata-se de homens que, na sua realidade concreta, pode não agir em conformidade com os critérios da soberania da vontade geral. Sendo assim, é preciso que o povo seja conformado a agir segundo o bem comum, a agir em conformidade com a ordem do direito. Será o legislador a ensinar o povo a fazer isso. Ele não é uma figura divina. Ele age como se fosse um emissário divino, mas, na verdade, a sua atividade é puramente racional. A linguagem divina utilizada por Rousseau é metafórica e objetiva apenas mostrar a excepcionalidade dessa figura.¹⁰³

Como explicar esse dualismo, isto é, de um lado, homens comuns e, de outro, um homem excepcional? A igualdade social é de direito, portanto, é falso pretender que alguns são destinados por natureza a mandar e outros, a obedecer. Entretanto, Rousseau admite a desigualdade natural. Afirmar que a desigualdade é fruto do artifício humano não significa afirmar ausência de desigualdade no estado de natureza. Rousseau reconhece haver desigualdade nesse estado: a natureza faz alguns homens mais fortes que outros, mas será que a natureza pode interferir no desenvolvimento das faculdades humanas, tornando alguns homens mais inteligentes que outros?

As faculdades humanas, como a razão, por exemplo, se desenvolvem, elas são frutos da história, como fora dito. Mas parece-nos que em alguns homens as faculdades se desenvolvem com certa rapidez que em outros, isto é, elas não se desenvolvem na mesma velocidade e proporção. Rousseau mostra, desde o *Discurso sobre as ciências e*

¹⁰² SALINAS, 1976, p. 98.

¹⁰³ *Idem, ibidem*, pp. 99-100.

as artes, a singularidade de alguns homens em relação a outros. Em defesa da virtude perante homens virtuosos, e não contra a ciência em si, como anuncia no começo dessa obra, Rousseau se põe a criticar o modo como a ciência é levada a desvirtuar os homens. “Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais”.¹⁰⁴ As ciências e as artes modificaram o comportamento dos homens a ponto de

atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio.¹⁰⁵

Parece que o desenvolvimento das faculdades humanas parte do mesmo ponto, ou melhor, naturalmente todos os homens estão despojados de faculdades, mas em alguns elas conseguem se desenvolver mais rápido. O desenvolvimento das faculdades parece não obedecer a uma regra de igualdade. Citando mais uma vez Salinas, “de direito é dado a todos os homens o acesso à razão. Mas, de fato, este acesso se faz de maneira mais ou menos perfeita”.¹⁰⁶

Rousseau fala da formação do corpo social e do exercício da atividade soberana, da instituição do governo, magistrados e deputados e da forma como são conduzidos ao exercício de suas funções. A primeira ocorre por meio da deliberação pública em assembleia e estes últimos são conduzidos aos seus postos por eleições. Mas não explica como o legislador é conduzido ao seu ofício. Certamente não é por eleição que ele ocupa o seu posto. Ele surge em meio à dificuldade apresentada (dificuldade de saber o que é exatamente bom para a sociedade) para encontrar o caminho certo que o povo deve seguir, por se tratar de um guia. O legislador nasce, então, dessa dificuldade para guiar o povo ao que é bom, diz o filósofo no final do capítulo sobre “Da lei”.

Para uma boa legislação, o legislador precisa observar se o povo a que as leis se destinam está apto a recebê-las, assim como um bom engenheiro observa o solo antes de fundar o alicerce: (1) uma boa legislação deve se destinar a um povo ainda jovem, pois envelhecendo ele torna-se incorrigível. Quando os costumes e preconceitos estão bem estabelecidos é vão querer reformar os costumes; (2) deve-se levar em consideração a

¹⁰⁴ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 344; tomo III, p. 8.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*.

¹⁰⁶ SALINAS, 1976, p. 101.

extensão territorial: o ideal para uma boa instituição política é um território médio, pois um território grande demais impede a boa governação; o muito pequeno não é autossuficiente. Uma boa sociedade, para Rousseau, é aquela que se mantém com recursos próprios. Se um território for extremamente grande, (a) o gasto público será maior e o povo terá de trabalhar mais a fim de obter rendimento além do necessário para suas necessidades, porquanto ele deverá manter os gastos do Estado; (b) o governo tem menos força e presteza para fazer observar leis, impedir vexações, mitigar abusos, prevenir sedições; (3) o povo tem menos apreço por chefes que nunca vê e por concidadãos estranhos; (4) as mesmas leis não podem convir a províncias diferentes, com costumes e climas diferentes. Leis diferentes só suscitam perturbações e confusão entre o povo.

Ademais, o povo apto à legislação é aquele que tem algum laço de origem e interesse comum; um povo corajoso, isto é, que não teme ser destruído por uma invasão súbita; aquele “que, sem imiscuir-se nas brigas entre seus vizinhos, pode resistir sozinho a cada um deles, ou ligar-se a um para expulsar o outro; aquele em que cada membro pode ser conhecido por todos e não se está de modo algum forçado a sobrecarregar um homem com um fardo mais pesado do que possa suportar.”¹⁰⁷

Se há diversidade entre povos, certamente pode haver variações do sistema legislativo e todo o poder legislativo deve primar, como já havíamos dito, pelo princípio de igualdade e liberdade dos contratantes, caso contrário se converterá em uma tirania. Ou seja, uma boa legislação resguarda a igualdade e a liberdade, uma vez que trata-se de princípios universais a ser seguidos por todas as sociedades. Contudo, por reconhecer a variedade do sistema legislativo, o filósofo afirma que os princípios gerais de boas instituições são adaptáveis à realidade concreta de cada sociedade, levando sempre em consideração a situação local e as condições dos habitantes: um povo de um solo ingrato deve voltar-se para a indústria e o comércio. Onde se segue que suas leis serão adaptadas a essas atividades; se o solo é bom, o poder legislativo deve formular leis voltadas à agricultura. Ou seja, “além das máximas comuns a todos, cada povo reúne em si alguma coisa que o dirige de modo todo especial e torna sua legislação adequada somente a si mesmo”.¹⁰⁸

Ainda no capítulo “Do legislador”, Rousseau concorda com a premissa de Montesquieu que afirma serem os chefes da República fazedores da instituição e,

¹⁰⁷ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 2, cap. X, p. 71; tomo III, p. 390.

¹⁰⁸ *Idem, ibidem*, liv. 2, cap. XI, p. 74; tomo III, p. 393.

depois, é esta que faz aqueles. A concordância não está exatamente em reconhecer os chefes como criadores da instituição, ela está no plano do legislador. Este prepara o povo para uma boa legislação. Todavia, quando o povo estiver apto para exercer a soberania termina a sua missão. Segundo Salinas, enquanto substituto, “nenhum direito lhe pode ser conferido e sua autoridade é provisória. Ele deve desempenhar o papel característico de uma vanguarda política destinada a se suprimir, a deixar a arena histórica uma vez cumprida sua missão”.¹⁰⁹

O sistema de governo deve ser regulamentado por leis para que não haja usurpação de poder, principalmente quando se trata do governo aristocrático. Mas para a figura do legislador não há nenhuma regulamentação tanto para o seu aparecimento como para a sua retirada do cenário político. Isso pode estar relacionado à sua figura. Trata-se de uma figura que age conforme a razão, que sabe o que é o bem e conduz o povo a buscá-lo. Tendo essa inteligência, é possível que se retire do cenário político quando necessário, sem jamais querer usurpar a soberania do povo nem criar instabilidades. Finda a sua missão, ele se retirará, deixando o exercício da soberania ao povo.

III. O papel do governo no contrato social

Como já vimos, apesar do compromisso recíproco assumido pelos associados, a boa fé não é suficiente para mantê-los unidos. São necessárias leis para regulamentar suas ações. Mas elas por si só também não são suficientes, pois precisam ser efetivas na vida dos particulares.

Através da vontade geral o corpo político move-se a si mesmo, mas esse movimento diz respeito ao ato da vontade. Há um segundo movimento necessário para o seu deslocamento.

Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele e, em segundo lugar, que meus pés me levem até lá. Queira um paralítico correr e não o queira um homem ágil, ambos ficarão no mesmo lugar. O corpo político tem os mesmos móveis.

¹⁰⁹ SALINAS, 1976, p. 103.

Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de poder legislativo e aquela, de poder executivo.¹¹⁰

Querer e executar devem andar juntos, mas os mecanismos de suas efetivações são distintos. A vontade geral é um móbil que quer o bem comum dos homens pactuantes e se põe a buscá-lo por meio da atividade soberana da vontade geral e da qual expressa em leis o conteúdo do bem comum. Contudo, ela não as efetiva. É necessário, então, um segundo móbil para executá-la: o poder executivo, isto é, o governo. Portanto, na sociedade rousseauista, esses dois poderes são essências para a manutenção do pacto.

O poder executivo não pode pertencer ao povo porque é um poder que trata de casos particulares que não são da alçada da lei, ou melhor, a função do poder soberano é geral, mas a do governo não é, ela é particular. O governo não é senão um agente próprio que reúne e põe em ação a força pública, conforme a decisão da vontade geral. Ele é a ponte entre os súditos e o soberano. Dito de outro modo, o governo é um corpo intermediário estabelecido entre o povo e o soberano para sua correspondência mútua e tem como finalidade executar e manter tanto a liberdade civil quanto a política.

Rousseau distingue esses dois poderes que, segundo ele, foram erroneamente confundidos. Segundo Derathé, Rousseau mudou o significado da palavra governo. Antes dele

os juristas e os escritores políticos não faziam nenhuma diferença entre o governo e a soberania. Se é assim, é antes de tudo porque, para eles, a potência executiva é uma parte da soberania [...]. Além disso, nessa época, a maior parte dos Estados europeus eram monárquicos, e numa monarquia o poder legislativo e o poder executivo encontram-se reunidos na pessoa do rei.¹¹¹

Com Rousseau, o governo torna-se um poder separado do soberano. Nas *Cartas escritas da montanha*, o filósofo acusando o autor das *Cartas escritas do campo*, Jean-Robert Tronchin (procurador geral e membro do estado de Genebra) de confundir o sentido da palavra governo, tomando-a no sentido da soberania e, conseqüentemente, os membros de governo desempenhavam papéis que não lhes pertenciam.

É necessário separar e determinar a função de cada instituição ou do povo na sociedade. Se o soberano quer governar ou se a magistratura quer fazer leis ou, ainda, se

¹¹⁰ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 3, cap. I, p. 79; tomo III, p. 395.

¹¹¹ DERATHÉ, 2009, p. 556.

os súditos recusam-se a obedecer às leis, a desordem ocupa o lugar da regra, e tanto a soberania quanto o governo não seguem mais a ordem do Estado, logo o despotismo ou anarquia usurpam o trono da regra.

Assim, o governo é o órgão que cumpre o papel de executor das leis, e não o seu produtor. Não há nada que o governo possa acrescentar ou garantir ao soberano, uma vez que a vontade deste é reta e busca aquilo que é bom para o corpo social. Contudo, os súditos podem almejar direitos sem, contudo, quererem cumprir seus deveres. Ora, a ausência de reciprocidade torna vã a justiça entre os homens. O conhecimento de leis e o gozo dos direitos não garantem um bom andamento da sociedade. Para que haja compensação em proceder por leis, é necessário que haja um poder capaz de constranger os pactuantes, impedindo ou coagindo os maus, punindo-os, quando necessário. “A política reveste-se, então, de governo ou da força pública”.¹¹²

A força refutada nos primeiros capítulos do livro 1, em especial no capítulo 3, difere dessa força pública que se personifica no governo. Lá, a força serve de fundamento de um direito aparente. Aqui a força não é tomada como algo capaz de fundamentar o direito. Ela serve apenas de instrumento para a efetivação daquilo que o corpo social estabelece. É a força da instituição governamental que torna possível o cumprimento da palavra. Um contrato que não prever isso não pode durar.

Devido à sua concepção de soberania, o tipo de governo preocupa menos a Rousseau. O soberano pode confiar o governo a todo o povo ou à maior parte dele, de modo que haja mais cidadãos magistrados do que cidadãos particulares. Esse tipo de sistema de governo é chamado de democracia; ou o soberano pode optar pelo governo composto por um pequeno grupo, de modo que haja mais cidadãos particulares que cidadãos membros do governo. Esse é o governo aristocrata. Esse sistema de governo se subdivide em três: natural, eletivo e hereditário; ou, por fim, pode-se concentrar o poder executivo nas mãos de um único homem, adotando, assim, o governo monárquico.

Todos esses sistemas de governos têm seus pontos fortes e fracos. Os sistemas menos apropriados, para Rousseau, são a democracia e a aristocracia hereditária. Aparentemente, a democracia é um sistema de governo mais viável, porque ninguém executaria melhor as leis do que aquele que as fez. Mas seria um sistema confuso, porque o poder legislativo e o executivo se encontrariam em uma única pessoa, o que equivaleria a formar um governo no qual não há governo. Ou seja, reunir todo o povo

¹¹² SALINAS, 1976, p. 96.

para executar leis que ele mesmo fez seria uma desordem, uma anarquia. Ademais, seria impossível todos estarem juntos em todos os momentos para a execução de leis, porque ao se tratar de penalizar um cidadão, certamente este não poderá estar presente na execução da lei que o penalizará. Por causa disso, Rousseau diz que quem considerar rigorosamente o termo democracia concluirá que nunca existiu e nunca existirá uma democracia verdadeira.

A monarquia é um sistema de governo também perigoso, porque nela temos apenas um indivíduo natural e real, o que exclui movimentos opostos, enquanto nos demais sistemas o governo é uma pessoa moral e coletiva. Diante disso, a tendência do monarca não seria outra senão concentrar o poder em suas mãos e colocá-lo à sua disposição, enfraquecendo a vontade geral e, por conseguinte, usurpar o poder.

O governo aristocrático foi o primeiro modelo de governo. A aristocracia natural é elementar e é possível apenas para povos simples. A aristocracia hereditária é a pior forma de governo. Já a segunda, a eletiva, é a melhor, pois os membros da assembleia se reúnem de forma mais cômoda; discutem e executam melhor os negócios do povo, sendo, por isso, a pátria melhor representada no estrangeiro do que quando se tem uma multidão de homens fazendo isso. Na verdade, “a melhor ordem e a mais natural é que os mais doutos governem a multidão, quando se tem certeza de que o fazem visando o benefício dela e não o seu. Não se deve multiplicar em vão os recursos, nem fazer com vinte mil homens o que cem homens escolhidos podem fazer ainda melhor”.¹¹³

Ao tratar do governo aristocrático, Rousseau adverte ser necessário regulamentar legalmente a eleição e o seu funcionamento para evitar que se incorra numa aristocracia hereditária. Exemplos concretos foram dados para mostrar o perigo disso. Quando esteve em Veneza a serviço da embaixada da França, o genebrino percebeu que essa República já tinha deixado de ser o que fora outrora.¹¹⁴ Nos seus primórdios, Veneza tinha um sistema político que permitia, aos olhos de Rousseau, o exercício da soberania, porquanto seus cidadãos eram livres para participar nos assuntos sócio-políticos. Entretanto, com o passar do tempo, a constituição da República foi mudada para uma aristocracia hereditária, o regime político mais degenerado de todos os existentes, em virtude de o poder e bens serem transmitidos de pais para filhos.

Em Veneza, os privilegiados ocupavam o espaço público como se fosse privado, mandando e determinando quais seriam os membros da administração do Estado e

¹¹³ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 3 cap. V, p. 93; tomo III, p. 407.

¹¹⁴ *Idem. As Confissões*, 2008, p. 370.

estabelecendo regras e leis que deviam reger o povo. Isso vai de encontro à sociedade da vontade geral, já que uma família ou determinados grupos não podem ter poder sobre o bem público. Assim, segundo Rousseau, a liberdade e a justiça eram negadas aos venezianos. Ademais, a política veneziana mudou a ponto de o Conselho Maior, representante do povo, não ter mais o poder que detinha. Com a mudança, seus membros não passavam de simples espectadores diante dos aristocratas que ocupavam o senado. Por isso, diz Rousseau:

É um erro considerar o governo de Veneza como uma verdadeira aristocracia. Se lá o povo de modo algum participa do governo, a nobreza é o próprio povo. Uma multidão de pobres barnabotes nunca se achegou a qualquer magistratura, e de sua nobreza só tem o vão título de excelência e o direito de assistir ao grande conselho. Nesse grande conselho, tão numeroso quanto o nosso conselho geral de Genebra, os ilustres membros não têm mais privilégios do que os nossos simples cidadãos. É certo que, pondo-se de parte a extrema disparidade das duas Repúblicas, a burguesia de Genebra representa exatamente o patriciado veneziano; nossos nativos e habitantes representam os cidadãos e o povo de Veneza; nossos camponeses, os súditos da terra firme.¹¹⁵

O povo não podia mais fazer parte da atividade política e o seu representante não passava de uma plateia assistindo atores agindo no teatro. Se esse modelo veneziano não é ideal, qual seria o melhor sistema governamental? Perguntar sobre o melhor governo é entrar numa questão insolúvel, pois é uma questão que cada povo resolve por si mesmo. Os súditos podem entender que o melhor governo é aquele que mantém a tranquilidade pública,

[...] os cidadãos, a liberdade dos particulares; um prefere a segurança das propriedades, e outro, a das pessoas; um acha que o melhor Governo é o mais severo, outro sustenta ser o mais suave; este quer que os crimes sejam punidos, aquele acha que devem ser prevenidos; um crê vantajoso sermos temidos pelos vizinhos, e outro, ainda, prefere que sejamos ignorados; um fica contente quando o dinheiro circula, e outro exige que o povo tenha pão.¹¹⁶

A problemática apresentada é para mostrar a possibilidade de variação de um bom governo. Com isso não significa que não há critérios para distinguir entre um governo bom e um mau. Após levantar essas dificuldades, o filósofo questiona qual é o

¹¹⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato social*, liv. 4, cap. III, p. 129; tomo III, pp. 442-3.

¹¹⁶ *Idem*, liv. 3, cap. IX, p. 104; tomo III, p. 419.

fim do pacto. É, diz ele, a conservação e a prosperidade de seus membros. O que nos leva a perceber que realmente há conservação e prosperidade de um povo? Dois sinais são indícios de que um povo vive sob o melhor ou o pior governo: O primeiro é positivo. Percebe-se que um povo vive em um sistema governamental bom quando há crescimento demográfico da população nativa, isto é, quando o povo nativo aumenta independentemente de suas colônias e naturalizações de estrangeiros. Em segundo lugar, quando os cidadãos diminuem e perecem, o sistema governamental daquele povo é o pior de todos. O bom governo é, acima de tudo, aquele que tratará apenas de cumprir o papel de executar as determinações da vontade geral, pois, caso contrário, haveria invasão da atividade soberana, exercida tão somente pela vontade geral.

Mas, além disso, há na história um exemplo concreto de um bom governo: Roma. Esta, diferentemente de Veneza, ao invés de mudar para pior, sua mudança foi para melhor. Começou de forma degenerada, mas aprendeu com seus erros e tornou-se uma verdadeira República.

O povo não era apenas soberano, mas também magistrado e juiz; o senado não era senão um tribunal subordinado para moderar ou concentrar o governo, e os próprios cônsules, apesar de patrícios, apesar dos primeiros magistrados e apesar de generais absolutos na guerra, em Roma, não eram senão os presidentes do povo.¹¹⁷

O primeiro regime de Roma foi a aristocracia, centrada nos patrícios. Mas ela soube retratar a sua situação, mudando para uma política na qual, apesar da existência dos patrícios, dos primeiros magistrados e dos generais de guerra, o povo que ocupava o poder decisório na sociedade e, por causa dessa mudança, ao senado caberia a tarefa de moderar as decisões do povo.

Esse governo serviria de modelo para a sociedade da vontade geral. Como diz nas *Confissões*, depois de perceber os erros no governo veneziano se põe a escrever uma teoria útil à humanidade, uma teoria que concebesse o melhor governo e as melhores leis. As suas *Instituições Políticas* foram abandonadas por falta de forças para terminá-las. Entretanto, aquilo que ele havia percebido e a reflexão que disso surgiu não morreram, ele os perpetuou nas suas obras políticas, especialmente em *Do Contrato social*.

¹¹⁷ Nota que se encontra em ROUSSEAU. *Do Contrato social*, tomo III, liv. 3, cap. X, p. 422.

Capítulo III: a liberdade civil rousseauista e a crítica de Gérard Lebrun

A obra *As Confissões*, de Rousseau, mostram ser ele um filósofo apaixonado pela liberdade. Sua querela com o mundo pomposo da sua época, além de outras causas, tem a ver com a escolha de um modo de viver diferente. No nono livro dessa obra, ele diz o seguinte:

Estou vestido como costume, nem melhor nem pior. E se eu recomeçar a me sujeitar à opinião pública em qualquer coisa, depressa ficarei completamente escravizado. Para continuar a ser sempre eu mesmo, não devo corar em qualquer parte que esteja, de estar vestido segundo o modo que escolhi.¹¹⁸

Essa obra inicia com o reconhecimento da sua singularidade. O filósofo afirma não ser igual a nenhum homem já visto; e ousa crer que não é igual a nenhum dos que existem. Se não é melhor, é, pelo menos, diferente. Ademais, ele se apresenta como filho de cidadãos genebrinos. Não era filho de cidadãos de qualquer República. Sua República era Genebra, República admiradora e mantenedora da liberdade, segundo mostra a dedicatória do *Segundo Discurso*. Nela, Rousseau diz que se pudesse escolher o lugar de seu nascimento, escolheria um lugar onde é possível gozar, dentre outras coisas, da liberdade (viver e morrer livre), de boas leis e da sua supremacia. Em outras palavras, seu nascimento se daria num lugar onde as leis garantiriam a liberdade de seus cidadãos e ninguém jamais se colocaria acima ou fora delas. A impossibilidade dessa escolha não tolheu seu desejo, já que teve a graça de nascer no lugar certo. A Genebra dessa dedicatória cumpria esses requisitos¹¹⁹, visto ser o Estado de um povo livre e

¹¹⁸ ROUSSEAU. *As Confissões*, 2008, p. 345.

¹¹⁹ O *Segundo Discurso*, escrito em 1755, foi dedicado à República de Genebra. Na dedicatória, Rousseau não poupou elogios à sua pátria, por ser uma das pátrias, senão a única, com boas leis e proporcionava o gozo da liberdade. Por isso se orgulhava da sua cidadania. Contudo, o seu discurso mudou depois de sérias acusações feitas por ocasião de publicações *Do Contrato social* e *Emílio ou da educação*, ambos de 1762. Os dois livros foram condenados tanto na França como em Genebra. Rousseau relata nas *Cartas escritas da montanha* como o autor das *Cartas escritas do campo* o acusa de escrever obras carregadas de ideias ímpias, escandalosas, temerárias, cheias de blasfêmias e calúnias contra a religião, ou seja, teria reunido ideias que visam destruir princípios da religião cristã (*idem. Cartas escritas da montanha*, tomo III, p. 689). Nas cartas, o filósofo se defende acusando o governo de Genebra de mudar a Constituição da República, abdicando de suas boas leis e, como nos informa Maria Constança Peres Pissarra, “[...] O lócus da soberania foi alterado do Conselho Geral para o Pequeno Conselho, ou seja, como uma República soberana, Genebra tornou-se um povo de escravos dirigidos por tiranos” (apresentação de *Cartas escritas da montanha*, Ed. Brasileira, 2006, p. 63). O conselho geral genebrino tinha voz no passado, segundo Rousseau, mas com essa alteração foi silenciado e “o povo, assustado com as execuções e proscricções recentes, não tinha liberdade nem segurança [...] A cada instante, acreditava rever, às suas portas, os Suíços que serviram de arqueiros para essas sangrentas execuções. Mal recuperado de um terror

feliz, de leis sábias e com magistrados íntegros. Genebra sabia perscrutar o fundo do homem e buscar condições para preservar aquilo que lhe é essencial, a saber, a liberdade e assegurar o seu exercício na relação social através de boas leis.

O apreço à liberdade foi nutrido desde a tenra idade. Ainda criança, formou-se-lhe um espírito livre e republicano através da leitura de livros e conversas com o seu pai.¹²⁰ Dificilmente lemos suas obras sem encontrar os termos *libre* e *liberté*. Com frequência, ele os utiliza para mostrar a necessidade de criar instituições que promovem o gozo da liberdade. Assim, como visto no primeiro capítulo deste trabalho, o autor do *Segundo Discurso* se desvia da tradição cartesiana, para a qual a razão é crucial para a distinção entre o homem e o animal, e anuncia a liberdade em seu lugar. Ela é o divisor de águas nessa questão: a liberdade subtrai o mecanicismo no homem, somando à sua animalidade a ação livre e, assim, tornando-o capaz de agir, também, conforme o espírito.

Contudo, não basta afirmar positivamente que Rousseau é apóstolo da liberdade sem, antes, mostrar em que sentido podemos tomá-lo como tal. Pois, na medida em que essa honra é atribuída a ele, também sofre críticas devido ao modo como ele a concebe no estado civil. Ora, se a sociedade é composição de membros individuais em busca do bem comum, a liberdade na sociedade rousseauista não consistiria em confinamento do homem ao bem público? Se sim, a esfera privada seria subsumida no âmbito público? Gérard Lebrun, no artigo *Contrato social ou negócio de otário*, critica a concepção de liberdade de Rousseau, compreendendo-a como confinamento do indivíduo ao bem público, o que compromete a vida privada almejada pelos modernos.

Neste capítulo pretendemos analisar essa crítica, objetivando repensar as indagações do crítico à luz da liberdade em Rousseau. Para isso, faz-se necessário (1) examinar a concepção de liberdade para o genebrino; em segundo lugar, (2) reconstruir os argumentos do crítico; e (3) responder a crítica de Lebrun para mostrar que a liberdade civil de Rousseau pensa o homem na sua individualidade, porém na perspectiva distinta da que parte o crítico.

despertado pelo início do Édito, teria concordado com tudo, só pelo medo; percebia muito bem que não estava reunido para dar a lei, mas para recebê-la” (ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, tomo III, p. 856). Um pouco mais adiante, ele afirma que o povo nunca fica do lado da injustiça e da fraude, mas estas têm seus protetores. Eles silenciam a sagrada voz do povo para melhor defender seus interesses (*idem, ibidem*, p. 862). Para maiores informações históricas sobre Genebra, recomendamos a leitura da apresentação das *Cartas escritas da montanha* escrita por Pissarra.

¹²⁰ *Idem. As Confissões*, 2008, p. 32.

I. Tipos de liberdade em Rousseau

A crítica que Rousseau dirige a seus precursores no início *Do Contrato social* tem como objetivo principal a defesa da liberdade. A sua concepção de liberdade civil, porém, apresenta características peculiares por causa da vontade geral: o homem é livre ao mesmo tempo em que é membro do corpo social. Para melhor compreender essa especificidade, faz-se necessário estudar a liberdade nos seus momentos variados, ou melhor, fazer a distinção entre a liberdade natural e a cívico-moral a fim de mostrar como, aos seus olhos, é possível a conciliação da vida em sociedade com a liberdade individual.

A concepção do homem como um ser naturalmente livre, mas que se encontra escravizado foi resultado de uma investigação hipotética. A escravidão do homem move Rousseau a escavar o seu interior [*fond*] a fim de conhecê-lo melhor, saber como a natureza, e não a sociedade, o constitui. O *Segundo Discurso* inicia exatamente com essa proposta de escavação, e a descoberta não poderia ser outra senão esta: a liberdade é um dom da natureza. Dito de outro modo, a busca pela compreensão do homem e suas ações leva Rousseau a recompor a gênese da “história” humana. O genebrino investiga o homem a partir da sua fase embrionária e constata que a natureza o constitui livre.

Embora tenha sido constituído livre, para agir livremente seria necessário ter consciência da sua liberdade. Não tendo ainda essa consciência no estado puro de natureza, o homem encontrava-se em uma situação em que sua ação não ultrapassava o fisicismo. Assim, sua ação era semelhante em sua simplicidade à dos animais. Toda sua ação não passava de um ato mecânico cujo princípio era a própria natureza. Além dessa providência mediata, a natureza também cumpria o papel de provedora imediata de víveres indispensáveis à subsistência do homem. Ou seja, a física responde cabalmente pela vida humana mecânica. Os seus movimentos primários são uma espécie de física experimental: “como tudo o que entra no entendimento humano vem pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão sensitiva; é ela que serve de base para a razão intelectual”.¹²¹ Pelos sentidos, o homem percebe o mundo externo e dessa percepção são formadas ideias simples, capazes de conduzi-lo no mundo.

Morreríamos de fome ou envenenados se fosse preciso esperar, para escolher os alimentos que nos convém, que a experiência nos tivesse ensinado a conhecê-los e a escolhê-los. A suprema bondade, porém,

¹²¹ ROUSSEAU. *Emilio ou da educação*, 2004, p. 148.

que fez do prazer dos seres sensíveis o instrumento de sua conservação, adverte-nos, através do que agrada ao nosso paladar, sobre o que convém ao estômago.¹²²

Despojado da atividade do espírito, que proporciona a criação de um modo de viver que transcende o puro mecanicismo animal, o homem natural vivia à luz da razão sensitiva¹²³, razão pela qual é possível suprir suas necessidades básicas, ou seja, satisfazer necessidades biológicas, como se alimentar, repousar etc. Desse ponto de vista, a constituição original humana caracteriza-se por uma boa dose de autossuficiência e pelo isolamento. É difícil não ver um individualismo extremo no pensamento do homem natural rousseauista.

A despeito disso, o homem, por ser essencialmente livre, é potencialmente capaz de escapar das ordenanças da natureza e, conseqüentemente, alterar a sua relação com a natureza, deixando, assim, de submeter-se aos “princípios certos e invariáveis e à celeste e majestosa simplicidade com os quais o seu autor o marcou”¹²⁴ para desenvolver capacidades propriamente humanas e viver conforme seus próprios ditames. Graças à vontade livre e à consciência dessa liberdade as ações humanas escaparam o puro determinismo natural e passaram a ser operadas pelo espírito, visando à conveniência de um agente em particular, não à totalidade da natureza. Por isso a liberdade é compreendida como “[...] o fato de eu só poder querer o que é conveniente para mim, ou que considero como tal, sem que nada de alheio a mim me determine”.¹²⁵ A palavra determinismo não faz sentido para um ser livre. Supor uma ação voluntária que não derive de um princípio ativo é supor um efeito sem causa ou, então, não supor nada. Com a atividade da vontade livre, o homem age conforme o que lhe apraz, sem que um princípio ativo externo interfira em seu querer.

A *constituição original* do homem sofreu uma alteração dando lugar à ação não apenas livre, mas também inteligente, substituta da providência. Assim, como diz Salinas, a liberdade traz o começo absoluto ao homem.¹²⁶ O que é propriamente humano, como o desenvolvimento das faculdades, a produção e a história, tem o começo quando o mecanicismo é subtraído e a espiritualidade entra em ação. O modo

¹²² ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 2004, p. 190. Para Rousseau, a faculdade racional se desenvolve graças ao acúmulo de experiências. Por isso, o filósofo adverte nessa passagem que o homem natural morreria de fome se dependesse de experiência para se alimentar. Os órgãos sensitivos, através dos quais se formam as ideias simples, são plenamente capazes de cumprir esse papel.

¹²³ *Idem, ibidem*, p. 202.

¹²⁴ *Idem. Segundo discurso*, tomo III, p. 122.

¹²⁵ *Idem. Emílio ou da educação*, 2004, p. 396.

¹²⁶ SALINAS, 1976, p. 63.

de viver humano não depende mais da natureza: o homem recria e reinventa a ordem natural conforme lhe apraz.

Com essa mudança, porém, manifesta-se a fragilidade humana e, por conseguinte, advém a *coexistência*. No convívio com outrem (no estado de natureza degenerado), cada qual age tendo em vista o que convém a si mesmo, sendo a força o único meio disponível à manutenção da existência. Assim, a liberdade natural encontra limites na força do outro e a convivência entre os homens se fundamenta nessa lógica. Apesar disso, o homem natural desnaturado é visto sob o ponto de vista de independência, ou melhor, ele é um indivíduo livre que se relaciona com o outro, porquanto não há formação do corpo social nessa fase. Cada homem vive tendo em vista seus interesses.

O problema entre a liberdade e o eu individual parece surgir com a formação da sociedade da vontade geral. A vontade livre parece encontrar, no estado civil, seu limite na vontade geral. Mas Rousseau não para por aqui. Sendo o estado civil fundado na atividade política, obedecer à lei que se erige sobre si é ser verdadeiramente livre, já que as leis resultam da deliberação pública da qual os cidadãos decidem as regras que nortearão suas vidas em sociedade. Seguir apetites impulsivos naturais ou obedecer à vontade alheia nada é senão escravidão, isto é, não há verdadeira liberdade para o homem natural nem para aquele que se submete às determinações de vontade alheia, já que o homem nessas condições não se submete à sua própria vontade. O homem só é verdadeiramente livre se obedecer às leis que ele mesmo erige sobre si na assembleia pública, pois estar-se-ia obedecendo à própria vontade expressa na lei.

Sendo o homem livre, ele rege sua vida no interior do “coral” social, obedecendo às leis que ele mesmo, juntamente com o outro, prescreve para si. Assim, Rousseau mostra o papel atuante de cada indivíduo no corpo social. Dito de outro modo, o homem social é um ser moral, pois, como agente livre, escolhe agir por dever moral, erigindo sobre si regras que limitam suas ações na relação com o outro no corpo social. Desse modo, no exercício de sua moralidade não se pode subtrair sua liberdade, porquanto é ela que possibilita o gozo de direitos humanos e o cumprimento de deveres.

A liberdade é uma propriedade natural exclusivamente humana, isto é, ela independe do desenvolvimento das faculdades humanas. Sendo ela essencial ao homem, torna-se necessário usufruí-la independentemente da condição em que esse se encontra: ele deve gozá-la tanto no estado de natureza quanto no civil, estado cuja existência depende inteiramente das faculdades humanas e da interligação entre os homens, ou

seja, o homem é livre no estado de natureza e livre deve ser no estado civil para dirigir suas ações e decisões no corpo social. Essa é a tese central de Rousseau sobre a liberdade em *Do Contrato social*.

II. A crítica de Lebrun

O contrato social de Rousseau é um negócio de otário ou é realmente um contrato? Pergunta Gérard Lebrun. Essa pergunta é o prelúdio de sua crítica à liberdade civil rousseauista, crítica que assenta em três pontos principais.

1) Lebrun retoma as palavras de um interlocutor hipotético concebido por Rousseau no *Manuscrito de Genebra*, cuja desconfiança sobre as vantagens do estado civil o inclina antes a aderir à concepção de justiça como força. No capítulo II, intitulado “Da sociedade geral do gênero humano”, Rousseau apresenta as vantagens que o homem terá ao abandonar a independência natural sem regras para unir-se ao corpo soberano, criando condições apropriadas para a vida coletiva. O interlocutor cético, embora reconheça perigos da independência natural e suas consequências, manifesta sua insegurança em relação à sociedade. De onde vem essa insegurança? Do gênero humano, responde ele, pois cada membro do corpo tem seus próprios interesses e esses são irreconciliáveis entre si. Seria eu infeliz para manter a felicidade dos outros, questiona o cético. A minha preocupação, continua ele, não diz respeito à ação justa ou à busca do bem comum ou coisa do gênero. Antes de tudo, ela consiste em saber que vantagem eu teria em ser justo. Eu posso ser justo, eu posso buscar o bem comum, mas por que eu faria isso?

Tudo o que me dizeis sobre as vantagens da lei social poderia ser bom se, enquanto a observasse escrupulosamente com respeito aos outros, tivesse a certeza de que eles a observariam em relação a mim. Mas, que garantia disso podeis me dar? E minha situação pode ser pior do que me expor a todos os males que os mais fortes poderiam me fazer sem ousar me compensar em relação aos mais fracos? Ou dais-me garantias contra toda artimanha injusta, ou espereis apenas que eu me abstenha de praticá-la também. Tendes me dito, de forma bela, que ao renunciar aos deveres impostos pela lei natural desprezo ao mesmo tempo os seus direitos; que as minhas violências justificarão todas aquelas que os outros poderiam praticar contra mim. Concordo de boa vontade, só não vejo em que minha moderação poderia proteger-me.¹²⁷

¹²⁷ ROUSSEAU. *Manuscrito de Genebra*, tomo III, p. 285.

Lebrun parece compartilhar dessa desconfiança. Como anunciamos anteriormente, a metáfora do corpo social é o alicerce que fundamenta essa dúvida. Sabe-se que todos os membros de um corpo estão inteiramente ligados. Se há interligação entre os membros da sociedade e a vontade geral é o motor que move o Estado, como se pode dizer que o indivíduo do estado social é livre como antes? A sociedade da vontade geral teria como manter a liberdade do indivíduo? Não seria mais justo Rousseau afirmar que só há liberdade no estado de natureza? Se a liberdade civil realmente pode ser tomada no sentido coletivo, Rousseau não faz nada senão arrancar o indivíduo da sua condição livre e independente para instalá-lo em uma relação de dependência e, por conseguinte, de alienação completa à vontade geral. Em outras palavras, a sociedade é uma unidade orgânica cujas partes integrantes são inseparáveis e se mantêm pelo funcionamento do corpo como o todo. Os indivíduos são livres ao mesmo tempo em que estão ligados e inseparáveis do corpo político. Se for assim, o contrato social não seria senão um *negócio de otário*.

O que Rousseau busca, aos olhos de Lebrun, é apresentar a liberdade civil moldando-a à natural. Ao olhar minuciosamente a teoria do contrato social percebe-se que, embora haja um esforço excessivo em separar o homem do estado de natureza do homem do estado civil, mostrando que este substitui impulsos físicos pela razão e uma vida isolada pela convivência regulamentada pelo direito, essa oposição está longe de ser propriamente uma oposição, porquanto

[...] antes da passagem, no momento mesmo do Contrato, o homem é ainda 'aquele que só olha para si mesmo', e, muito embora Rousseau oponha a extrema independência natural e a liberdade civil, é preciso admitir que o desejo de obter esta última (não mais ser submetido a um outro, não obedecer a nenhum homem) provém de uma reivindicação que nasce no nível da independência natural.¹²⁸

Aparentemente, o homem civil é pensado em um outro horizonte. Aliás, ele é concebido ambigualmente: de um lado, está unido ao corpo social; de outro, a sua existência social busca ancorar-se na independência e na liberdade naturais. No fundo, afirma Lebrun, o homem social é quase uma extensão do natural, pois ele deve continuar livre como no estado de natureza. Eis, mais uma vez, o individualismo extremo a partir de um membro do corpo. Essa moldura que se busca para o homem social é realmente possível? O homem social é livre como era antes? Como se pode

¹²⁸ LEBRUN, 2006, p. 226.

explicar o individualismo extremo de cada membro preso ao corpo? Rousseau quer pensar a liberdade civil à luz da liberdade natural, mas o modo como o faz mostra que ele está bem longe de consegui-lo, pois o homem natural é indivíduo, ao contrário do social, que é um fragmento do corpo social e como tal perde a sua independência e liberdade plenas.

Ora, o pacto rousseauista é utilitarista e apoiado sobre dois extremos: de um lado existe a exigência absoluta de não-dependência em relação a outrem, devido ao isolamento natural do homem; por outro, um extremo estado de independência natural, “no qual essa exigência nunca é efetivamente satisfeita a não ser de modo precário, nos limites de minha força”.¹²⁹ Afinal, estando com o outro, mas independente dele e sem lei positiva, o único instrumento de conservação diante de ameaças sofridas é o uso da força. Porém, torna-se necessário renunciá-la na sociedade. Por essa renúncia abre-se mão do uso cego da força, o que, no fim das contas, não é tão vantajoso para o indivíduo. A garantia de que sua vontade não mais encontraria resistência na sociedade organizada segundo as regras do direito equivale, na verdade, a não ter o direito de fazer aquilo que a liberdade de outrem não permite.

Assim, a adesão à sociedade seria motivada tão somente por amor a mim mesmo – ou amor de si, que é distinto do amor próprio – e guiada “por uma preocupação de segurança ontológica: nunca mais estar submetido a um outro, não estar mais exposto ao capricho de um outro...”.¹³⁰ O indivíduo estaria seguro e continuaria livre como antes, uma vez que a vida estúpida e o outro jamais constituiriam obstáculo. Nesse sentido, o que vale para o homem social é antes a segurança proporcionada pelo contrato do que a ação em total insegurança.

Ademais, no pacto social ninguém estará na condição de superior. Todos estarão na mesma situação: todos estarão paralisados. Daí a possibilidade de se fazer leis universais, leis que não conhecem o indivíduo na sua particularidade. Assim, compreende-se melhor por que a vontade geral não é tão inquietante no pacto social de Rousseau. Contudo, como seria possível pensar uma forma de governo capaz de efetivar o funcionamento perfeito dessa universalidade? Vale lembrar mais uma vez que o ato da soberania não ocorre de forma vertical, mas horizontal, isto é, não se trata de um acordo entre o superior e o inferior. Não é a cabeça que faz acordo com o corpo, mas é a totalidade do ser que acorda consigo mesmo e, conseqüentemente, comanda a si mesmo.

¹²⁹ LEBRUN, 2006, p. 227.

¹³⁰ *Idem, ibidem.*

Sendo o pacto constituído sob essa condição, que corpo prejudicaria seus membros? Obviamente, nenhum. Ao governo, do qual se pode desconfiar porque o seu poder é quase nulo, ou seja, no contrato social há pouco espaço para o governo, já que é a vontade geral que determina o funcionamento do corpo social, caberá apenas a aplicação da decisão da vontade geral a casos particulares. Mas como se sabe muito bem, a vontade geral não pode legislar de forma particular, uma vez que seu interesse é o bem comum. Assim, o poder soberano é visto de forma inofensiva e as leis como perfeitamente universais, atendendo às necessidades e exigências de todos os membros da sociedade. Todavia, essa perfeita universalidade é questionável, pois nasce a partir de uma ínfima participação no exercício da soberania.

A pergunta que se coloca é a seguinte: o homem natural gostaria de perder suas vantagens para ganhar novas? Quem não escolheria a independência e a liberdade absolutas à *coexistência* moral rousseauista? Que ganho é esse se a vontade geral pode pedir ao indivíduo que morra em prol da sua pátria? Aos olhos de Lebrun, o estado de natureza poderia ser preferível à cadeia social, uma vez que naquele há pleno gozo da liberdade. Ninguém quereria fechar esse contrato se soubesse de antemão como seria o estado civil, isto é, ninguém faria contrato na condição de um corpo portador de uma vontade que aprisiona seus membros. O homem só decidiu fazer o pacto porque acreditara que sua independência e liberdade absolutas seriam mantidas: as pessoas privadas que compõem a pública continuariam independentes e o soberano jamais poderia lhes aplicar uma pena que não fosse útil a toda comunidade, ao menos é o que o livro 2 *Do Contrato social* promete.

O termo independência é ambíguo e problemático em Rousseau. Ele é empregado para designar (1) a condição de membros que se relacionam com o soberano de forma impecável, obedientes em tudo; e (2) para se referir à condição do indivíduo que, como homem, tem vontade particular discordante da vontade geral e egoisticamente pensa apenas em esvaziar o pacto de seu conteúdo ou transformá-lo em benefício próprio. Os homens pactuaram porque compreenderam a independência prometida pelo pacto a partir deste ponto de vista, mas a independência que os aguardava era de outra ordem, semelhante ao primeiro significado. Os homens apenas continuariam desfrutando da liberdade equivalente à natural se a vontade particular fosse neutralizada, o que, segundo Rousseau, não deve acontecer. Assim,

[...] a partir do momento em que as vontades particulares não são dissolvidas na cidade do Contrato, é indispensável que o soberano trate de se proteger delas, pois nada me garante que a voz do interesse geral vá prevalecer, nos outros, sobre a do interesse comum; nada me garante que meus concidadãos vão sempre se comportar como se comportassem no momento do contrato [...].¹³¹

Uma vez que há vontade particular na sociedade da vontade geral, é necessário mantê-la, não se pode subjugá-la. Mas Rousseau neutraliza isso. É verdade que o pacto protege o homem da dominação e da tirania, mas ele é um ‘formulário vazio’. Em outras palavras, é louvável remir o homem da dominação, mas o pacto é enganoso na medida em que (1) não trata os indivíduos nas suas particularidades; e (2) o povo pactua consigo mesmo, isto é, o povo pactua com o corpo, o que situa os homens literalmente no mesmo plano: todos são iguais e não há superior para garantir a ordem e tornar possível o cumprimento das promessas do contrato. Aparentemente

[...] o contrato social se explica perfeitamente quanto a esse ponto [ausência de um superior para exercer o poder]. Aquele que pactuando com o outro na verdade pactua apenas consigo mesmo é soberano. Portanto, é ele que não precisa se prender a nenhum compromisso assumido [...] Para que então submetê-lo a alguma lei fundamental? De que serve uma garantia de suas boas intenções se ele nada mais é do que o ponto de convergência do interesse de todos por cada um? Mas a situação do indivíduo enquanto membro do povo é menos invejável, pois ele não pactua com o Soberano [...], é com o outro. Por isso Rousseau toma cuidado de escrever que ‘cada indivíduo pactua, por assim dizer, consigo mesmo (enquanto soberano)’.¹³²

Aparentemente o indivíduo é livre. Mas o indivíduo não tem espaço no contrato social rousseauista, uma vez que ele pactua com o corpo social indefinido, e a sua participação na atividade soberana é quase nula. Desse modo, o indivíduo se vê amarrado ao corpo, sem a possibilidade de escapar, posto que é tomado todo cuidado possível para que ele não venha a escapar do grilhão e volte à sua particularidade natural, isto é, o pacto toma precauções para que o indivíduo não se desintegre do corpo, acorrentando-o no compromisso público, sem condições de se escapar dele.

E essas precauções são tomadas com tanto zelo, que o contrato social assinado por esse indivíduo (movido por seu interesse individual, de sua ‘existência natural independente’ – nunca é demais insistir nisso) corre sério risco de se transformar num

¹³¹ LEBRUN, 2006, p. 230.

¹³² *Idem, ibidem*, p. 232.

negócio de otário, e a ‘excessiva dependência’ em relação à Cidade, que parecia não passar da caução de sua não dependência em relação aos homens, logo poderá revelar-se bastante onerosa. O que foi que este indivíduo ganhou, na prática, ao participar do Soberano? O fato de não ser mais súdito de um senhor, de já não precisar temer um déspota. Certo. Mas quanto ao ganho positivo, este é bem parco.¹³³

A tentativa de transportar a independência do estado de natureza para o estado civil não deixa de ser um fracasso, uma vez que, ao invés de gozar da independência natural, o homem está numa cadeia coletiva, sem nunca mais poder sair dela. No “coral” social de Rousseau não se ouve a voz de cada indivíduo que o compõe, pois ele é tão harmonioso a ponto de não se ouvir senão a voz do corpo como o todo.

2) O segundo aspecto da crítica de Lebrun consiste em acusar Rousseau de fragilizar a noção de poder. A inobservância das leis ou regras do contrato, o que é uma possibilidade real, dado que Rousseau deixa intacta a vontade particular, exige a sanção. O soberano é a instância legítima tanto para legislar quanto para coagir. O poder propriamente dito, poder que coage à obediência à promessa inicial, permanece intocável, porque Rousseau recusa e expulsa a dominação do cenário social, crendo na boa fé dos contratantes. Vê-se a fragilidade da sanção desfilar nas calçadas do estado civil.

3) Para escapar da contradição que parece se impor quando se considera o pressuposto do contrato – ser livre como antes – e o fato de os membros contratantes estarem amarrados ao corpo social, Rousseau apregoa uma confusa ligação entre duas concepções de liberdade, segundo Lebrun, irreduzíveis uma à outra. “A liberdade como é entendida pelo sujeito do Estado moderno – lockiano por instinto e continuamente precavido contra os excessos possíveis da autoridade – e a liberdade do cidadão antigo, daquele que participava cotidianamente da Cidade”.¹³⁴ A constante reminiscência de Esparta e Roma

nos propõe reconstruir [...] a Cidade ‘no sentido que se apagou entre os modernos’ – aquela que não tardará a ser chamada por Hegel de ‘Cidade ética’. Ele precisava dela – e de sua efetividade compacta – para exorcizar o Senhor sem que com isso a lei fosse sentida como um novo déspota.¹³⁵

¹³³ LEBRUN, 2006, p. 232.

¹³⁴ *Idem, Ibidem*, p. 234.

¹³⁵ *Idem, ibidem*.

Roma e Esparta diferem dos Estados modernos porque um cidadão de Roma era um romano, ou melhor, o cidadão antigo era compreendido no sentido indefinido, geral. Na cidade reconstruída para viver a modernidade não deve haver indefinição de pessoas, pois ela é diversificada, composta por funcionários públicos e comerciantes, de Paulo e Pedro, por você e eu etc., cujos interesses diversificam e cada qual busca seu benefício particular, pelo menos é o que se espera.

Rousseau encontraria no âmbito ético a única solução possível para o problema da fragilidade da autoridade, assim percebida por Lebrun. Os indivíduos agiriam eticamente de modo que ninguém seria prejudicado. “Sendo assim, a tarefa do Soberano igualitário será forçá-los a se comportar como cidadãos éticos – forçá-los a brincar de romanos, assim como crianças brincam de índios”¹³⁶, sem verdadeiramente sê-los. Na teoria política de Rousseau, os particulares são obrigados a permanecer na dependência da vontade geral.

Para Lebrun, ação ética resolveria esse problema na medida em que permite, pela educação cívica, conformar as vontades particulares à geral. Os cidadãos devem ser instruídos a agir virtuosamente, convergindo seus interesses e suas vontades particulares à vontade do Estado. Em *Sobre a Economia política*, diz Lebrun, o genebrino mostra a necessidade de instruir as crianças a querer apenas o que a sociedade quer. Ou seja, Rousseau liberta o homem do domínio tirânico e faz “sumir de sua vista até mesmo a sombra do senhor. [...] a única coisa a fazer é convertê-los em (e não disfarçá-los de) cidadãos éticos [...]”.¹³⁷

Em um tom irônico, Lebrun diz que há estudiosos, como Durkheim, que a todo custo tentam defender a existência da liberdade individual em Rousseau, mas, caso a liberdade pensada pelo genebrino seja realmente individual, de sua parte, prefere fugir a vivê-la. Assim, Rousseau é apresentado como inimigo da liberdade individual, já que a sua concepção da liberdade civil, aos olhos de Lebrun, é coletiva, restrita à participação nos assuntos da *cidade*, ao compromisso público.

A crítica de Benjamin Constant a Rousseau, apresentada em *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, parece ser, ao menos em parte, o pano de fundo da crítica lebruniana. Constant distingue dois modos de conceber a liberdade, de resto incompatíveis entre si.

¹³⁶ LEBRUN, 2006, p. 235.

¹³⁷ *Idem, ibidem*, p. 236.

A liberdade dos antigos, devido ao seu contexto, se restringia à atividade pública. Eles deliberavam em praças públicas sobre assuntos públicos e tinham tempo suficiente para tal, visto que viviam numa época em que não havia comércio (ou melhor, era raro), num regime de escravidão e em contexto de guerra quase permanente. Por causa desses fatores, principalmente por causa deste último, era necessário pensar publicamente seus problemas, visto que o Estado que não se preparasse belicamente para enfrentar as constantes ameaças corria risco de ser destruído ou tornar-se escravo de outro Estado.

Todavia, a deliberação pública dos antigos não se restringia apenas à esfera pública, ela circulava também nos corredores da esfera privada de seus membros. Nenhuma ação privada escapava da severa vigilância pública. Nada é, nem mesmo a religião, concedido ao âmbito de decisão da esfera individual. A faculdade de escolher o culto, que os modernos consideram um direito precioso, era sacrilégio, e até mesmo um crime. A vontade pública neutralizava as vontades particulares em tudo.

Em Esparta, Terpandro não pode acrescentar uma corda à sua lira sem ofender os Éforos. Mesmo nas relações domésticas a autoridade intervinha. O jovem lacedemônio não pode livremente visitar sua jovem esposa. Em Roma, os censores vigiam até no interior das famílias. As leis regulamentavam os costumes e, como tudo dependia dos costumes, não havia nada que as leis não regulamentassem.¹³⁸

Essa liberdade não condiz com a dos homens modernos porque, em primeiro lugar, são comerciantes, funcionários, etc., e suas ocupações não lhes permitiriam se envolver demasiadamente na deliberação pública; em segundo lugar, o homem moderno separa a esfera pública da privada e de modo algum ele assentiria que a esfera privada fosse regulamentada pela pública, independentemente do seu status social. A intervenção do Estado no casamento, na religião ou no ofício seria uma ação injusta e imprópria para um cidadão de qualquer Estado moderno. Por isso sua liberdade se dá no exercício da independência privada, permitindo a cada indivíduo livre a realização daquilo que lhe interessa. Isso não é outra coisa senão a exigência do seu próprio contexto.

Para que a liberdade individual se concretize no plano privado, Constant não abre mão da relevância da liberdade política ou pública, que, aos seus olhos, denota a

¹³⁸ CONSTANT, 1985, p. 11.

liberdade civil rousseauista. Ele não só reconhece a sua importância como admite ser ela a garantia da liberdade individual.

A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, com a consequência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada.¹³⁹

A liberdade pública garante a liberdade individual na medida em que por meio de leis concede regalias aos indivíduos e permite que cada qual seja responsável pela esfera privada. Rousseau não teria pensado dessa forma e, por isso, buscou a liberdade já ultrapassada dentre seus contemporâneos, liberdade esta que subsume ações privadas na esfera pública.

Lebrun concorda com essa crítica, já que entende que a liberdade civil rousseauista emancipa o homem das mãos do déspota, mas o torna refém da vida pública, ao molde dos antigos; e também segue o mesmo caminho quanto à indeterminação do sujeito da sociedade da vontade geral. Quem é o povo, pergunta Lebrun. O povo não é exatamente ninguém. Dizer que o povo pactua consigo mesmo e se torna soberano é pensar o pacto social de forma vaga. Por isso ele não cessa de insistir na desconfiança do cético do *Manuscrito de Genebra*.

Entretanto, Lebrun dá um passo além ao mostrar que o contrato iguala todos os indivíduos de modo que poder é concebido de forma frágil e Rousseau busca preencher essa lacuna, ou melhor, resolver o problema da autoridade por meio da ação ética, uma vez que cada homem conformaria sua vontade ao bem público, agindo virtuosamente para cumprir todos os critérios do pacto e as crianças seriam instruídas desde a tenra idade a pensar no bem público. Todos viveriam em plena harmonia. Como se sabe que essa harmonia não passa de uma falácia, já que há manifestação da vontade particular, como ficaria a situação dos homens não virtuosos? Eis a questão!

III. Rousseau e a liberdade civil: resposta à crítica lebruniana

¹³⁹ CONSTANT, 1985, 21.

Gostaríamos de trabalhar esses três pontos expostos acima não na ordem argumentativa apresentada no texto de Lebrun, mas de forma inversa, começando do último e retroagindo ao primeiro.

Segundo Lebrun, a destituição de um soberano e o fracasso da tentativa de imobilizar, de fato, a vontade particular no corpo social a fim de formar uma sociedade justa, Rousseau teria buscado subsumir essa vontade através da ética. Os homens seriam educados a procederem eticamente, conformando a sua vontade particular à geral.

É bem verdade que em várias obras Rousseau insiste na soberania da vontade geral, dando ultimato ao domínio tirânico, e na educação cívica tornará possível harmonizar a vontade particular e a geral, de modo que os interesses dos membros convirjam com o interesse do todo.

Em *Sobre a Economia política*, Rousseau diz que na sociedade deve haver tanto homens justos para aplicar as leis como para obedecê-las, porquanto “não são apenas pessoas de bem que sabem como administrar as leis, mas, no fundo, só gente de bem sabe como obedecê-las”.¹⁴⁰ O homem deve agir virtuosamente porque a virtude é uma forma de solucionar possíveis impasses entre a vontade geral e a particular. Se houver conformidade entre as duas vontades, o cumprimento das leis se tornaria mais efetivo na medida em que o caráter do homem particular se conformaria ao interesse público

Se negligenciar a educação cívica, os amigos da impunidade encontrariam meios de escapar da autoridade das leis: “o pior de todos os abusos é obedecer apenas por aparência às leis para violá-las com segurança. As melhores leis logo se tornariam as mais funestas: seria cem vezes melhor que não existissem”.¹⁴¹ Não bastaria dizer ao cidadão “seja bom e justo”. É preciso ensiná-lo a agir piedosamente e a ser patriota, pois o patriotismo só é eficaz quando os cidadãos agem virtuosamente, querendo voluntariamente o que também querem seus compatriotas.

Assim como o legislador deve dar leis ao povo jovem sem preconceitos enraizados, deve dar também a educação cívica desde a infância.

Sob as regras prescritas pelo governo e sob os magistrados instituídos pelo soberano, a educação pública é, pois, uma das máximas fundamentais do regime popular ou legítimo. Se as crianças são ensinadas em comum, no seio da igualdade, se são imbuídos das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se são ensinadas a respeitá-las acima de tudo, se estão cercadas de exemplos e objetos que lhes lembram constantemente da mãe

¹⁴⁰ ROUSSEAU. *Sobre a Economia política*, tomo III, p. 252.

¹⁴¹ *Idem. Ibidem*, p. 253.

gentil que nutre a todos, do amor que ela sente por elas, os benefícios inestimáveis dela recebidos, e da retribuição que lhe é devida, não duvidamos de que aprenderão a se amar mutuamente como irmãos, a nada querer jamais senão aquilo que a sociedade quer, a substituir as ações dos homens e dos cidadãos pelo balbuciar fútil e vão dos sofistas, tornando-se assim, com o tempo, defensores e pais da pátria da qual por tanto tempo foram filhos.¹⁴²

No fragmento *Da honra e da virtude*, o filósofo fala da necessidade da ação virtuosa, sem, contudo, deixar de reconhecer que o homem desnaturado age, também, em virtude de suas inclinações, e no palco da atividade humana busca sempre estar no centro. O filósofo não deixa de mostrar que as inclinações e os interesses particulares corrompem as melhores ações sendo, pois, necessário domá-los pela educação virtuosa. Os antigos, ao menos os romanos e espartanos, são exemplos disso, ainda que os pais da igreja insinuassem que suas ações virtuosas não passavam de vã glória e, assim, pregaram o desprezo por essa nobreza de caráter para enaltecer as virtudes cardinais.

Mas Rousseau teria esquecido que o contrato social busca uma ordem legítima que concilia interesses e justiça? Reformulando a questão, será que Rousseau confia completamente na virtude dos homens a ponto de pensá-la como âncora da vida em sociedade?

Talvez Rousseau pense assim porque o homem não é essencialmente vicioso. Sendo naturalmente piedoso, é possível trazer esse sentimento para o estado civil, a fim de levar o homem a se transportar para fora de si e pensar no outro. “[...] Isso significa, em outras palavras, excitar nele a bondade, a humanidade, a comiseração, a beneficência, todas as paixões atraentes e doces que agradam naturalmente aos homens e impedir que nasçam a inveja, a cobiça, o ódio, todas as paixões repugnantes e cruéis [...]”¹⁴³.

Contudo, escrevendo para os homens desnaturados, o genebrino não pensa a virtude como o princípio supremo regulador da ação do homem em sociedade. Mesmo abandonada a virtude, a teoria de Rousseau se manteria sólida, porque a vida social é assegurada por leis decorrentes da atividade política, que, sancionadas, são supremas, e os impunes encontrariam nelas penalidades previstas para seus crimes. Para Rousseau, a

¹⁴² ROUSSEAU. *Sobre a Economia política*, tomo III, pp. 260-61.

¹⁴³ Cf. Rousseau, em *Emílio ou da educação*, 2004, p. 304, a piedade é doce, porque, ao nos colocarmos no lugar de quem sofre, não sentimos, contudo, o prazer de não sofrer como ele. Já “a inveja é amarga, na medida em que o aspecto de um homem feliz, longe de colocar o invejoso em seu lugar, dá-lhe a tristeza de não estar nele. Parece que uma nos tira os males de que sofre e outra nos subtrai os bens de que goza” (*idem, ibidem*, pp. 301-2).

virtude leva o homem a obedecer à lei e, por conseguinte, a não causar dano ao seu semelhante, uma vez que conforma as vontades particulares à geral. Ela jamais é pensada como fundamento da administração legítima.

[...] É somente à lei que os homens devem a justiça e a liberdade. Ela é esse órgão salutar da vontade de todos que institui, no direito, a igualdade natural dos homens. É essa voz celestial que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública [isto é, das leis], ensinando-o a agir de acordo com as máximas do seu próprio julgamento, e a não se conduzir de forma inconsistente consigo mesmo. É tão somente a sua voz que os governantes devem usar no exercício de seu ofício, pois quando um indivíduo se afasta da lei procurando submeter alguém à sua vontade particular, se confronta com o puro estado da natureza, no qual só a necessidade obriga à obediência.¹⁴⁴

Rousseau pensa um sistema social que permita a todos os cidadãos a participação na deliberação de decisões que nortearão a sociedade. O soberano – os cidadãos – delibera sobre o que convém ao todo e legisla com base nessa deliberação. Por isso, quando os cidadãos obedecem às leis cujos autores são eles mesmos, eles não obedecem a ninguém senão a si mesmos, porquanto suas vontades particulares se encontram expressas nas leis estatuídas por eles. Assim, a sociedade em que a vontade geral é soberana não colocaria toda sua força na virtude, mas sim na lei que será capaz de unir os homens virtuosos e os não virtuosos dentro de uma sociedade.

Sobre o segundo ponto da crítica, a saber, a fragilidade do poder em Rousseau, vejamos.

Por qual arte inconcebível se encontrou o meio de sujeitar os homens para torná-los livres? De empregar a serviço do Estado os bens, os braços e até mesmo a vida de todos os seus membros, sem constrangê-los e sem consultá-los? De constranger voluntariamente a sua própria vontade? De fazer valer o seu consentimento contra a sua recusa e forçá-los a punir a si mesmos, quando fazem o que eles não querem? Como é possível fazê-los obedecer sem que ninguém comande e sirvam sem que tenham um senhor?¹⁴⁵

Em outras palavras, as próprias leis, decorrentes da deliberação do soberano, são as regras que determinam as condições de associação civil, o que Catherine Colliot-

¹⁴⁴ ROUSSEAU. *Sobre a Economia política*, tomo III, pp. 248-49. Conforme essa obra, p. 243, a noção da razão pública equivale à lei.

¹⁴⁵ *Idem, ibidem*, p. 248.

Thélène, em *La Démocratie sans "Demos"*, chama de leis constitucionais e o poder soberano do povo nada seria senão o poder constituinte.¹⁴⁶

Entender o poder soberano como poder constituinte instituído pelo soberano mostra que o que Rousseau rejeita na sociedade da vontade geral é a sujeição à vontade alheia, pois ele pretende, como o próprio Lebrun percebe, embora ironicamente, erguer a liberdade civil sobre uma nova perspectiva, sem, contudo, abandonar a concepção de que obedecer a si mesmo, segundo as regras do contrato deliberadas publicamente, é liberdade. É possível ser autônomo em relação à vontade alheia, porque o poder repousa sobre leis estatuídas pelo próprio povo, cuja dupla denominação (homem e cidadão) permite aos cidadãos, de um lado, o engajamento, sob as mesmas condições, na deliberação acerca de assuntos públicos e, de outro, todos devem desfrutar dos direitos que eles mesmos decidirão no exercício da soberania. Dito de outro modo, todos terão igual e livre participação na atividade política e definirão suas regras de convivência e seus direitos a partir dessa atividade soberana. A igualdade participativa é o caminho pelo qual é possível assegurar a liberdade cívico-moral. Ainda segundo Colliot-Thélène, a igualdade de indivíduos significa que o “‘poder’ [*puissance*], ou seja, o poder [*pouvoir*] não se exerce senão em virtude da ordem [*rang*] e das leis”.¹⁴⁷ Se não se considerar todos sob as mesmas condições, certamente alguns seriam submetidos a vontades particulares e não ao poder da lei, como deve ser. É nesse sentido que o homem permanece tão livre quanto antes, ou seja, a obediência é liberdade, porque o homem obedece a um poder impessoal, um poder expresso em leis estatuídas por ele mesmo.

No sistema político de Rousseau, o poder executivo legítimo depende do resultado do sufrágio. Haverá indivíduos (membros do soberano) eleitos para exercer o poder. Sendo assim, é possível dizer que ele não é intocável, como pensa Lebrun, porque, embora não seja supremo, por não decorrer de um pacto e porque as decisões supremas não podem advir de integrantes do governo, o poder executivo terá autoridade de fazer cumprir as leis que resultam da atividade soberana. Toda decisão soberana só será efetivada através do exercício do poder executivo, conforme a determinação da lei, que é suprema. Sem o executivo, certamente não haveria sanções para os amigos da impunidade, o que, de fato, tornariam leis vãs.

¹⁴⁶ COLLIOT-THÉLÈNE, 2011, p. 68.

¹⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 74.

A resposta de Colliot-Thélène à crítica que a tradição liberal faz a Rousseau, em especial a que consiste em acusá-lo de não pensar o homem como “sujeito do direito” chama a atenção para o fato de o homem ser cidadão, na qualidade de soberano, e indivíduo, na qualidade de sujeito, isto é, na medida em que se sujeita às leis do Estado que ele mesmo estatui. Essa dupla concepção é proposital e sobre ela Rousseau buscará modelar a essência do Contrato¹⁴⁸: defender e proteger a pessoa com todos os seus bens e cada qual, unindo-se ao corpo, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes. Seu objetivo principal consiste em garantir a todos os membros do corpo político a livre participação na deliberação pública e dessa atividade determinar as regras de convivência.

Desse modo, a sociedade da vontade geral não trata de despojar os homens de direitos. Os próprios pactuantes deliberam publicamente aquilo que lhes convém, isto é, os cidadãos decidirão o que querem para si mesmos no exercício da atividade política. Retomemos mais uma vez a resposta de Colliot-Thélène às acusações que a tradição liberal faz a Rousseau. Segundo a comentadora, essa tradição, geralmente, questiona o sistema democrático por entender que nele a minoria se sujeita à vontade da maioria e Rousseau estaria inserido no quadro de teóricos defensores do sistema democrático. A resposta de Colliot-Thélène consiste nisto: em primeiro lugar, a noção da democracia em Rousseau não pode ser compreendida à luz da concepção atual, isto é, governo do povo ou da maioria. Para o genebrino, uma verdadeira democracia é o governo em que o todo trataria de executar as leis. Sendo isso impossível, ele afirma que uma verdadeira democracia nunca existiu, e se existisse seria comunidade de seres perfeitos. Em segundo lugar, ainda que, anacronicamente, a concepção rousseauista da democracia seja tomada como o governo do povo ou da maioria, a comentadora nos mostra que ela pode ser compreendida como reino de leis que determina os direitos dos associados.¹⁴⁹ Não custa enfatizar que esse reino de leis que determina os direitos dos pactuantes é fruto da atividade política exercida pelo soberano (os cidadãos).

Sobre o confinamento do homem ao bem público, que corresponde ao primeiro ponto da crítica lebruniana, podemos ver três pontos que refuta essa visão:

Em primeiro, destacamos a distinção feita no começo de *Sobre a Economia política* entre a economia privada e a pública. Conforme o filósofo, há autores modernos, como Filmer, que confundem as duas coisas. Esse erro, contudo, não é

¹⁴⁸ COLLIOT-THÉLÈNE, 2011, p. 66.

¹⁴⁹ *Idem, ibidem*, pp. 74-75.

privilégio exclusivo dos modernos. Aristóteles já havia chamado a atenção de Platão para essa distinção em *Política*¹⁵⁰, afirmando que ambas as economias diferem não apenas numericamente, mas também em natureza. Adepto da distinção qualitativa entre o assunto político e o doméstico, Rousseau escreve: “Estado não tem nada em comum com a família exceto a obrigação que tem os seus chefes de tornar feliz um ao outro. As mesmas regras de conduta não poderiam convir aos dois casos”.¹⁵¹ A atividade política nasce de uma convenção igualitária que segue a leis em vista do bem comum dos associados, ao passo que na família a figura do chefe doméstico é o pai e o seu melhor conselheiro é a natureza. A única coisa que essas esferas compartilham é a finalidade para qual elas existem – buscar o bem comum de seus membros.¹⁵² Com a exceção dessa finalidade comum entre ambas as esferas, ao líder doméstico cabe a administração de assuntos domésticos.

Em segundo lugar, no capítulo “Dos limites do poder soberano” do livro 2 *Do Contrato social*, Rousseau atribui poder absoluto à vontade geral, pois, assim como o homem tinha domínio absoluto sobre os seus membros no estado de natureza, o corpo soberano do pacto social exerce essa função na sociedade. Contudo, esse poder só é absoluto se conferisse aos cidadãos igual participação na deliberação pública. Os homens (indivíduos particulares) gozarão de direitos porque são eles mesmos, como cidadãos, que determinarão condições para tal. Dito de outro modo, a distinção entre cidadão e homem mostra como Rousseau pensa a atuação sócio-política dos cidadãos para garantir a condição de vida dos homens. No exercício da soberania, os cidadãos buscarão o bem comum dos associados. Se os cidadãos deliberarem algo não bom, os homens certamente sofrerão consequências disso. Mas, nesse caso, o próprio povo é responsável pela sua ruína.

Em terceiro lugar, o que garante a liberdade do homem social é a vontade livre. Obedecer às leis é um dever moral, isto é, voluntariamente o homem decide erguer e obedecer regras do pacto para uma mútua correspondência. Não há nenhuma força

¹⁵⁰ *Pol.*, I, 1252a6-15. A realização da *eudaimonia* – vida boa – ultrapassa a fronteira individual, familiar e grupal, ou seja, o homem só pode se realizar enquanto tal no lugar onde é possível o exercício de atividade que superam comunidades, pois objetiva a realização da natureza humana (*Pol.*, I, 1252a, 5). Essa realização só se dá na cidade porque é nela que os homens podem desenvolver atividades referentes à sua natureza. “[...] Por intermédio de instituições e atividades especificamente políticas. Também estão incluídas aí todas as atividades sociais, religiosas e culturais de maior porte, além de um espectro mais vasto de oportunidades de emprego e relações pessoais mais interessantes advindos das trocas com o estrangeiro e das atividades econômicas de grande escala que a *polis* possibilita a seus cidadãos” (COOPER, 2010, 471).

¹⁵¹ ROUSSEAU. *Sobre a Economia política*, tomo III, p. 244.

¹⁵² *Idem, ibidem*, p. 243.

externa que o move a tal condição, mas a sua vontade livre e o uso da sua inteligência o leva à condição de submissão às regras sociais e, assim, tornando possível a vida social. Desse modo, o homem permanece tão livre quanto antes, já que a sua obediência não se dá senão por dever moral. Ou seja, é o próprio homem que move a si mesmo a agir segundo os critérios do pacto social. O indivíduo que não se submeter a tais regras sofrerá penalidade cabível, uma vez que ele é membro do soberano.

Rousseau tem em mente a liberdade que conheceu desde a infância, a saber, a liberdade republicana, como afirma nas suas *Confissões*. Ele escreve uma teoria política que torna possível a coexistência da liberdade política com a liberdade individual. O homem decide voluntaria e racionalmente formar a sociedade na qual todos os cidadãos poderão participar da atividade soberana, porquanto, nessa sociedade, os indivíduos são soberanos e exercem a soberania para decidir a condição humana almejada por eles. Esse ato soberano não visa confinar o homem ao bem público. Ele consiste, antes de tudo, em promover igualdade de direito e manter seus direitos através de leis deliberadas publicamente e que o poder executivo tratará de aplicar.

Podemos concluir com a seguinte questão: se na sociedade são os homens que regulamentam a sua condição de vida, que indivíduo teria interesse em diminuir a sua liberdade? Certamente, ao definir o conteúdo do bem comum, os cidadãos não gostariam de estabelecer como conteúdo do bem comum regras que limitariam as suas ações particulares. E, além disso, o homem social é mais livre, já que ele obedece à razão ou a voz do dever e não as determinações da natureza nem as leis que advêm da vontade de um homem, como pensava Filmer.

Essa visão rousseauista do homem civil leva Cassirer a afirmar que Rousseau revolucionou o pensamento político-moral, pelo que Kant o chama de “Newton do mundo moral”¹⁵³, pois foi ele que tomou o homem como um ser naturalmente bom, mas, uma vez afastado da sua condição natural, o retorno à simplicidade “do estado de natureza nos é barrado, mas o caminho da liberdade está aberto; podemos e devemos seguir por ele”.¹⁵⁴

¹⁵³ CASSIRER, 1992, p. 382.

¹⁵⁴ *Idem, ibidem*, p. 394.

Considerações finais

Retomemos a crítica de Gérard Lebrun à sociedade da vontade geral. Para Lebrun, a exigência da sociedade moderna é ancorada na busca pela liberdade e direitos individuais ou de determinados grupos com demandas sociais afins. Mas a sociedade orgânica de Rousseau compromete esse anseio moderno, porque a vontade geral subsume as vontades particulares. Sob essa ótica, o pacto social rousseauista não seria senão um negócio de *otário* para o homem moderno. Dito de outro modo, a crítica lebruniana levanta a questão da complexidade e diversidade das sociedades modernas que fazem com que indivíduos e grupos reivindiquem liberdades e direitos individuais para manter seu modo de vida. A sociedade da vontade geral, contudo, por subsumir vontades particulares, não poderia atender essas exigências modernas e Rousseau teria buscado o preenchimento dessa lacuna na ética. Os homens sociais seriam educados civicamente para conformar suas vontades particulares à vontade geral. Assim, os homens continuariam livres, porque participam como autores das regras que a vontade geral segue.

A crítica de Lebrun é importante na medida em que questiona a integração de indivíduos diferentes em um único corpo cuja vontade é soberana. Mas ela não se sustenta porque o pacto social rousseauista não reduz a vontade particular por se tratar de uma teoria que se fundamenta na atividade política que permite a livre e igual participação de todos os cidadãos da deliberação pública. A teoria da vontade geral, pela política, produz o direito que trata de defender indivíduos das artimanhas de uma vontade particular. No exercício da soberania, os homens da sociedade da vontade geral devem colocar inclinações individuais sob o crivo da razão ou do dever moral e expressar por lei aquilo que é do interesse comum, o que não significa a neutralização de vontades particulares. Se a ação de indivíduos particulares não fugir das regras do bem comum, isto é, se não colocar em risco o interesse comum, certamente eles têm liberdade de viver segundo lhes convém. Agir tendo em vista o bem comum, ou melhor, sem colocar em risco o bem comum não pode ser interpretado como confinamento, pois significa agir em conformidade com o dever moral, que é uma ação voluntária. Os homens moralmente decidiram viver sob leis que advêm do exercício da vontade geral. Por isso a vontade geral legisla sobre o bem comum, ao qual todos os membros devem

se sujeitar, já que se trata de um bem que vale para todos. Desse modo, o problema do nosso filósofo se resolve

[...] quando a lei sempre for posta *acima dos homens*: ser servo da lei é não ser servo de ninguém. Se nas sociedades políticas as instituições nada mais fazem do que recobrir e legitimar o império da violência, trata-se de dar força à lei, retirando-a de grupos e indivíduos, transformando assim a própria estrutura e a natureza da sociedade.¹⁵⁵

Não é mais a natureza, a tradição ou um senhor que decide a condição do homem. Nem o poder executivo tem a autoridade soberana. É um poder que tratará apenas de efetivar as leis na vida de cada pactuante particular. O seu poder não transcende essa função, porquanto ele não decorre de um contrato, trata-se apenas de um poder instituído pela vontade geral e exercido por membros da soberania eleitos para ordenar o cumprimento das decisões da soberania. “Portanto, o mais premente interesse do chefe [governante], e até mesmo o seu dever mais indispensável, consiste em velar pela observância das leis as quais ele é ministro e sobre as quais é fundada toda sua autoridade”.¹⁵⁶ Só as leis que os indivíduos erigem sobre si têm a autoridade suprema e todos estão sujeitos à sua voz. Desse modo, os homens são responsáveis pela sua condição humana, já que eles são autores de leis que devem norteiar suas vidas.

Voltemos à *Sobre a Economia política* para compreender melhor como Rousseau reserva espaço para o exercício da vontade particular sob as condições da atividade política. Quando o filósofo pensa a economia em dois planos distintos – doméstica e pública – ele procura mostrar a separação entre o âmbito privado e o público. O primeiro diz respeito à família e o seu exercício consiste nisto: (1) Os pais não devem gozar da mesma autoridade no lar. O chefe, isto é, o pai, é o comandante supremo do lar e deve inspecionar os membros de sua família, inclusive sua mulher; (2) os empregados devem serviços ao chefe em troca da manutenção de suas vidas; (3) o governante segue o seu coração. No lar, a natureza é a melhor conselheira do chefe de família, contudo, ele deve ser cuidadoso para não ser corrompido por suas inclinações naturais e comprometer a vida dos membros do lar.¹⁵⁷

A economia pública não tem incumbência de tratar dessas coisas e nem ouve a voz da natureza. O governante do bem público deve governar segundo a razão pública,

¹⁵⁵ PRADO JUNIOR, 2006, pp. 420-21.

¹⁵⁶ ROUSSEAU. *Sobre a Economia política*, tomo III, p. 249.

¹⁵⁷ *Idem, ibidem*, pp. 242-3.

isto é, leis¹⁵⁸, e não segundo a natureza, porquanto a voz da natureza é completamente imprópria à sociedade, e seguir suas orientações significaria abrir as portas para ruína, ou seja, se o governante seguir seus impulsos naturais os demais homens estariam sujeitos à sua vontade, o que significaria decadência da sociedade. Só a razão pública deve nortear toda ação pública. Por isso tanto os governantes como os cidadãos devem proceder, em relação à ação pública, segundo a determinação da vontade legisladora.

Rousseau se preocupa com atividade política em que os cidadãos deliberam sobre as coisas que dizem respeito a toda sociedade como o todo; nessa atividade é possível opinar e debater sobre leis que nortearão as relações entre homens, buscando sempre atender os interesses comuns. Dito de outro modo, é no exercício da atividade deliberativa que o bem comum e as regras que o determinarão serão obtidos. Por isso, o filósofo diz que todo o ato autêntico é da jurisdição da deliberação da vontade geral.

Sobre a sociedade ética rousseauista, podemos dizer o seguinte: não se pode negar o apreço de Rousseau à sociedade ética. Para ele, a virtude é o melhor mecanismo possível para o cumprimento de leis, porquanto os homens, ensinados desde infância a primar pelo bem público, se sujeitariam às leis, porque compreenderiam que elas visam o bem comum. Entretanto, pensar a teoria política de Rousseau do ponto de vista ética significa reduzir o direito decorrente da atividade política, o fundamento sobre o qual a sua teoria se firma. O pensamento rousseauista não se explica a partir da ética, pois sempre haverá homens não virtuosos que agirão por instinto e apetites naturais em vez de ouvir a voz do dever ou da razão. No capítulo V do livro 2 *Do Contrato social*, o filósofo pensa punição para infratores de regras e leis da vontade geral. Se confiasse apenas na ação ética, certamente não teria pensado medidas de punição para os infratores, porquanto não haveria necessidade para tal, uma vez que todos viveriam em perfeita harmonia. É a supremacia de leis resultante da atividade da vontade geral que torna possível a vida entre seres humanos sociais com interesses divergentes.

A questão fundamental de Rousseau é a atividade política da vontade geral porque será na deliberação pública que os cidadãos decidirão sua condição humana. Se a soberania residisse nas mãos de uma pessoa particular, a obediência se daria à vontade dessa pessoa, o que seria, para Rousseau, injusto, inconcebível e, acima de tudo, escravidão, já que, por ser a vontade humana livre, o homem deve obedecer apenas à sua própria vontade expressa na lei. Assim, não se pode dizer que os homens da

¹⁵⁸ ROUSSEAU. *Sobre a Economia política*, tomo III, p. 243.

sociedade rousseauista estão sob grilhões, uma vez que decidem sua condição no exercício da atividade soberana, isto é, eles deliberam publicamente a sua condição humana.

Sendo a vontade geral expressa na lei, a proposta rousseauista de buscar uma ordem social que assegure a vida, a liberdade e os bens do indivíduo é possível na sociedade regulamentada por leis que o próprio indivíduo erige sobre si. Nesse sentido, a sociedade da vontade geral livra o homem das determinações da natureza, da força do mais forte, ou seja, na sociedade civil rousseauista, a natureza e a força individual não significam nada, elas são substituídas pela atividade política que produz o direito que todo o corpo social deve se sujeitar. Assim, obedecer a leis decorrentes da deliberação pública voluntária nada é senão ser livre.

Bibliografia

Principal:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, V. 1, 1959.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, V. 3, 1964.

_____. “Projet pour l’éducation de monsieur de Sainte-Marie”. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, V. 4, 1969.

_____. “Essai sur l’origine des langues”. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, V. 5, 1995.

_____. *Cartas escritas da montanha*. Tradução e apresentação de Maria Constança Peres Pissarra. São Paulo: UNESP, 2006.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: *Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. In: *Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

_____. *Do contrato social*. In: *Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. In: *Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

_____. *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *As Confissões*. Trad. Rachel de Queiroz (livros I a X) e José Benedicto Pinto (livros XI a XII) São Paulo: Edipro, 2008.

Complementar:

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: *Os Pensadores*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril S/A Cultural, 1973.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *O conceito de Soberania na Filosofia Moderna*. São Paulo: Editora Barcarola; Discurso Editorial, 2013.

BARTH, Hans. “Volonté générale et volonté particulière”. In: *Rousseau et la philosophie politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

BODÉÜS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Trad. de Nocolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

CASSIRER, Ernst. “A questão de Jean-Jacques Rousseau”. In: *O pensamento político clássico*. Célia Galvão Quirino, Maria Teresa Sadek R. de Souza (Orgs.) São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.

CHEVALLIER, Jean-Jacques; GUCHET, Yves. *As grandes obras políticas: De Maquiavel à actualidade*. Trad. Luís Cadete. Sintra/Portugal: Publicações Europa-América, LDA, 2004.

COOPER, j. *A comunidade política e o bem supremo*. In: *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, pp. 439-91.

COHEN, Joshua. *Rousseau. A free community of equals*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *La Démocratie sans ‘Demos’*. Paris: Press Universitaires de France, 2011.

CONSTANT, Benjamin. *Liberdade dos antigos comparada com a dos modernos*. Revista Filosofia Política, nº 2, Porto Alegre: L&M, 1985.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

DURKHEIM, Emile. *Montesquieu et Rousseau: precurseurs de la sociologia*. Paris: Librairie Marcel Riviere, 1953.

DURKHEIM, Emile. *Como Montesquieu classifica as sociedades em tipos e espécies*. In: *O pensamento político clássico*. Célia Galvão Quirino, Maria Teresa Sadek R. de Souza (Orgs.). São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.

DURKHEIM, Emile. *O contrato social e a constituição do corpo político*. In: *O pensamento político clássico*. Célia Galvão Quirino, Maria Teresa Sadek R. de Souza (Orgs.). São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.

FRATESCHI, Yara. *Estado e Direito em Thomas Hobbes*. In: *Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant*. Ronaldo Porto Macedo Jr. (Org.). São Paulo: Atlas, 2008.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du systeme de Rousseau*. 2ª ed. Paris: Vrin, 1983.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. In: *Os Pensadores*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1974.

LEBRUN, Gérard. “Contrato social ou negócio de otário?” In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: CosacNaify, 2006, pp. 225-236.

_____. “Hobbes aquém do liberalismo”. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: CosacNaify, 2006, pp. 237-252.

_____. *O que é poder?* 14ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LOCKE, Jonh. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fisher. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOCKE, John. “Ensaio sobre a lei de natureza”. In: *Ensaio políticos* (org. Mark Goldie). Trad. Eunice Ostrensky (trad.) São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LOPES, Marisa. *O animal político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

MACPHERSON, C. B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MASTERS, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.

MICHAUD, Ives. *Locke*. Paris: Quadrupé, 1986.

NASCIMENTO, Milton Meira. “Rousseau: da Servidão à liberdade”. In: *Os clássicos da política*. Francisco Weffort (Org.). Vol. 1. 14ª ed. São Paulo: Ática, 2006.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensee du malheur*. Paris: Vrin, 1984. 1v.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: CosacNaify, 2008.

PUFENDORF, Samuel. *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural*. Trad. José Mario Pereira. Rio de Janeiro: TopBooks Editora, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. *A Marca do Leviatã*. São Paulo, Ática, 1978.

ROLLAND, Romain. *O pensamento vivo de Rousseau*. J. Cruz Costa (Trad.). 2ª ed. São

Paulo: Martins, 1943.

SADH, Luiz Felipe Netto. *O contrato social em Samuel Pufendorf*. Rev. Filos, Aurora, Curitiba, n. 28, p. 143-163, 2009.

SALINAS, Luiz Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976. 134p. (Coleção Ensaaios; v. 21).

SALINAS, Luiz Roberto. *O bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996. 119p. (Coleção Prazer em Conhecer).

SILVA, Felipe Gonçalves. *Rousseau e a soberania da vontade popular*. In: *Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant*. Ronaldo Porto Macedo Jr. (org.). São Paulo: Atlas, 2008.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.