

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Departamento de Filosofia (DFil)
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Guilherme do Couto de Almeida

**LIBERDADE INDIVIDUAL E OBEDIÊNCIA ÀS LEIS: CRÍTICA DE ISAIAH BERLIN À
TEORIA POLÍTICA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como exigência para obtenção do grau de mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof.^a. Dr.^a. Marisa da Silva Lopes.

São Carlos/SP

2026

Almeida, Guilherme do Couto de

Liberdade individual e obediência às leis: crítica de
Isaiah Berlin à teoria política de Jean-Jacques Rousseau /
Guilherme do Couto de Almeida -- 2026.

102f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São
Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Marisa da Silva Lopes

Banca Examinadora: Marisa da Silva Lopes, Pedro
Fernandes Galé, Lili Pontinta Cá

Bibliografia

1. Filosofia Política. 2. Liberdade individual. 3.
Obediência às leis. I. Almeida, Guilherme do Couto de. II.
Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Conclusão de Curso de Mestrado do candidato Guilherme do Couto de Almeida, realizada em 11/03/2026.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Marisa da Silva Lopes (UFSCar)

Profa. Dra. Lili Pontinta Cá (UAC)

Prof. Dr. Pedro Fernandes Galé (UFSCar)

SUMÁRIO

RESUMO	06
INTRODUÇÃO	10
HIPÓTESE INTERPRETATIVA	13
CAPÍTULO I: O PACTO SOCIAL E CONDIÇÕES ESSENCIAIS PARA O EXERCÍCIO DO PODER LEGISLATIVO	14
I. A vontade geral.....	27
A. Conceitos de vontade geral e vontade particular para Rousseau.....	29
B. Retidão e inerrância da vontade geral.....	40
C. Distinção de vontade geral e vontade de todos.....	43
D. A supremacia da vontade geral e sua indestrutibilidade.....	49
II. O papel da vontade geral na promoção da liberdade.....	50
CAPÍTULO II: O PODER LEGISLATIVO	54
I. A legitimação da vontade geral e a submissão às leis.....	54
II. O conceito de lei.....	57
III. O exercício da vontade geral materializado na lei.....	59
IV. A lei como necessidade.....	62
V. O Legislador: natureza, função e posição política.....	65
CAPÍTULO III: A CRÍTICA DE ISAIAS BERLIN À LIBERDADE POSITIVA	74
I. A interpretação de Berlin sobre Rousseau.....	74
II. Liberdade Negativa vs. Liberdade Positiva.....	82
III. O Risco de Despotismo.....	85
CAPÍTULO IV: A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM ROUSSEAU	89
I. A natureza da liberdade individual.....	89
II. Resposta à crítica berliniana.....	92
III. Resposta sistemática a Berlin à luz da figura do Legislador.....	98
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

Para meu pai (*in memoriam*).
Saudosamente, aguardo nosso reencontro.

AGRADECIMENTOS

A Deus, o Eterno, por conceder-me a oportunidade de amearhar mais esta ferramenta de estudo e reflexão, que desejo empregar em favor da expansão do Reino.

À Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), na pessoa de seus professores e servidores, pelo acolhimento institucional e pelo suporte oferecido ao longo de toda a minha trajetória no programa.

À Profa. Dra. Marisa da Silva Lopes, pela orientação criteriosa, pela delicadeza nas correções e pelo constante apoio, inclusive nos períodos em que atravessei circunstâncias pessoais difíceis. Registro, com gratidão, que seu incentivo foi decisivo para a conclusão desta pesquisa.

Aos professores Lili Pontinta Cá (UAC) e Pedro Fernandes Galé (UFSCar), que gentilmente aceitaram integrar as bancas de qualificação e de defesa. Agradeço a leitura atenta do trabalho e a contribuição precisa de seus comentários.

Aos colegas do Grupo de Estudos em Filosofia Antiga e Moderna (UFSCar), pelas sugestões ao texto e, sobretudo, pelas discussões profícuas que contribuíram para o amadurecimento das questões aqui tratadas.

À minha esposa, Lícia, pelo apoio contínuo e pela confiança depositada na realização deste projeto; e aos meus filhos, Miguel, Marcos e Marília, a quem dedico o legado destes escritos.

À minha mãe, Rosangela, professora por vocação, e à minha sogra, Lindomar, também professora, registro meu reconhecimento e minha gratidão. A força, a perseverança e a luta de ambas, enquanto mulheres valorosas, foram inspiração constante para que eu prosseguisse e desse continuidade à minha própria jornada acadêmica e pessoal.

Ao meu amigo Marcelo Ferreira Júnior, pelo estímulo perseverante para que eu não desistisse, bem como pela generosidade de oferecer tempo para ler e comentar o texto.

Aos amigos que, de diferentes modos, acompanharam-me e auxiliaram-me durante a pesquisa, agradeço pela presença e pela disposição que me fortaleceram até sua conclusão.

RESUMO

Na obra *O Contrato Social*, Jean-Jacques Rousseau expõe os princípios políticos que norteiam a existência do corpo político nascido do pacto social. Ao explicitar os conceitos de vontade individual, vontade geral e bem comum, Rousseau sustenta que o indivíduo pactuante recebe sua liberdade do pacto, calcada na observância de leis elaboradas pelo próprio povo. Essa liberdade reflete a soberania popular e o exercício da vontade geral como diretora do Estado e da sociedade civil. O Genebrino ainda matiza que o associado mantém sua liberdade individual justamente por reger sua vida pela submissão às leis que ele próprio erigiu.

O presente trabalho tem como objetivo refutar a crítica de Isaiah Berlin à liberdade individual proposta por Jean-Jacques Rousseau n' *O Contrato Social*. Berlin argumenta que a concepção de liberdade rousseauísta é ilusória, afirmando que a vontade geral, ao ser interpretada como um absoluto, pode levar ao despotismo e à opressão da vontade individual. Neste estudo, defende-se, contudo, que essa crítica se baseia em uma interpretação enviesada da teoria rousseauísta, especialmente por fundar-se na concepção de liberdade como satisfação dos próprios interesses individuais nos limites do respeito aos interesses de outros (liberdade negativa).

O alvo é abordar o cerne da tensão entre liberdade individual e autoridade coletiva através das lentes de Berlin e de Rousseau, tema que exige precisão analítica e profunda compreensão de suas nuances conceituais. Serão analisadas as críticas mais contundentes de Berlin a Rousseau, especialmente no que tange à possibilidade de suas ideias conduzirem à tirania ou justificarem regimes totalitários.

Propõe-se a analisar criticamente a interpretação de Isaiah Berlin sobre a teoria política de Jean-Jacques Rousseau, especificamente a concepção de liberdade e suas implicações para a organização do Estado. A hipótese central que sustenta este trabalho é que a crítica berliniana, embora relevante no contexto do pensamento liberal do século XX, falha em apreender a complexidade e as salvaguardas institucionais presentes no sistema pensado por Rousseau, as quais impedem a degeneração da vontade geral em autoritarismo.

Em específico, a pesquisa examinará como Rousseau articula um modelo político em que a verdadeira liberdade é alcançada não pela negação da vontade

individual, mas por sua integração na vontade geral, expressa em leis elaboradas coletivamente.

O método empregado consistirá na exegese dos textos primários de Rousseau, notadamente *Do Contrato Social*, e de Berlin, em especial *Dois Conceitos de Liberdade*, confrontando-os com a vasta literatura secundária que se debruça sobre essa controvérsia. A estrutura do trabalho, a seguir delineada, visa aprofundar essa análise, culminando em uma resposta sistemática que reafirma a pertinência da filosofia política de Rousseau para a compreensão da liberdade e da legitimidade democrática.

Por derradeiro, a dissertação se fundamenta em uma análise crítica das obras de Rousseau e de interpretações contemporâneas, buscando esclarecer que liberdade individual e vontade geral não são antagônicas, mas complementares no contexto da vida política.

Palavras-chave: Rousseau, Isaiah Berlin, liberdade negativa, liberdade positiva, liberdade individual, vontade geral, lei, Legislador, O Contrato Social.

ABSTRACT

In *The Social Contract*, Jean-Jacques Rousseau sets out the political principles that govern the existence of the political body born of the social pact. By explicating the concepts of individual will, general will, and the common good, Rousseau maintains that the contracting individual receives his freedom from the pact, grounded in obedience to laws made by the people themselves. This freedom reflects popular sovereignty and the exercise of the general will as the guiding principle of the State and of civil society. The Genevan further qualifies this point by stressing that the associate preserves his individual freedom precisely by ordering his life through submission to the laws he himself has established.

The present study aims to refute Isaiah Berlin's critique of the individual freedom proposed by Jean-Jacques Rousseau in *The Social Contract*. Berlin argues that Rousseau's conception of freedom is illusory, claiming that the general will, when interpreted as an absolute, can lead to despotism and to the oppression of individual will. This study contends, however, that such criticism rests on a biased interpretation of Rousseau's theory, especially insofar as it is grounded in a conception of freedom as the satisfaction of one's own individual interests within the limits imposed by respect for the interests of others (negative liberty).

The purpose is to address the core of the tension between individual freedom and collective authority through the lenses of Berlin and Rousseau—a theme that demands analytical precision and a deep grasp of its conceptual nuances. Berlin's most forceful criticisms of Rousseau will be examined, especially as they concern the possibility that Rousseau's ideas might conduce to tyranny or serve to justify totalitarian regimes.

Accordingly, this dissertation proposes a critical analysis of Isaiah Berlin's interpretation of Jean-Jacques Rousseau's political theory, specifically Rousseau's conception of freedom and its implications for the organization of the State. The central hypothesis is that Berlin's critique, although relevant within the context of twentieth-century liberal thought, fails to grasp the complexity and the institutional safeguards present in Rousseau's system—safeguards that prevent the degeneration of the general will into authoritarianism.

More specifically, the research will examine how Rousseau articulates a political model in which genuine freedom is achieved not through the negation of

individual will, but through its integration into the general will, expressed in laws collectively enacted.

The method employed will consist in an exegesis of Rousseau's primary texts - chiefly *The Social Contract* - and of Berlin's writings, especially "*Two Concepts of Liberty*," confronting them with the extensive secondary literature devoted to this controversy. The structure of the work, outlined below, is intended to deepen this analysis, culminating in a systematic response that reaffirms the continuing relevance of Rousseau's political philosophy for understanding freedom and democratic legitimacy.

Finally, the dissertation is grounded in a critical analysis of Rousseau's works and of contemporary interpretations, seeking to clarify that individual freedom and the general will are not antagonistic, but complementary within the context of political life.

Keywords: Rousseau; Isaiah Berlin; negative liberty; positive liberty; individual freedom; general will; law; Legislator; The Social Contract.

INTRODUÇÃO

A relação intrínseca entre liberdade individual e autoridade coletiva constitui objeto de intensos estudos da Filosofia Política, reverberando com particular intensidade nas discussões sobre o Estado e a sociedade. No século XVIII, Jean-Jacques Rousseau, com sua obra *d'O Contrato Social*, oferece uma das formulações mais originais e desafiadoras sobre como a liberdade humana pode não apenas coexistir, mas ser plenamente realizada sob o império da lei concebida como expressão da vontade geral. Contudo, séculos mais tarde, essa concepção rousseauiana seria alvo de uma crítica contundente por parte de Isaiah Berlin, pensador liberal do século XX, que vislumbrou nela um perigoso precedente para o despotismo e a opressão da individualidade.

Precisamente nesse ponto que a crítica de Isaiah Berlin a Jean-Jacques Rousseau permanece, ao mesmo tempo, influente e provocadora. Ao distinguir liberdade negativa e liberdade positiva, Berlin sustenta que a segunda, quando transposta ao plano político, tende a produzir a figura de um “eu verdadeiro” apto a justificar a coerção do indivíduo empírico em nome de sua própria liberdade.

Não raro, as leituras feitas sobre o pensamento de Rousseau podem levar ao que o autor genebrino se esforça por impedir: a opressão dos homens, a utilização da força sem legitimidade da lei e, por fim, a condição que permite Rousseau conceber a obediência às leis como forma de liberdade civil, qual seja: não se obedece a um homem, a um capricho ou a uma facção, mas a uma regra geral que, em princípio, não tem destinatários privilegiados. É nesse nível que a crítica berliniana deve ser testada.

É nesse embate teórico entre as visões de Rousseau e Berlin que a presente dissertação se insere, buscando desdobrar as nuances da liberdade individual no pensamento rousseauiano e refutar a interpretação berliniana de que a vontade geral, ao ser erigida como um absoluto, conduziria inevitavelmente à tirania. A hipótese interpretativa central sustenta que a crítica de Berlin à liberdade individual em Rousseau decorre de uma compreensão enviesada da relação entre a vontade geral e particular, pois, ao contrário do que propõe, Rousseau não sacrifica a liberdade do indivíduo em favor do coletivo; em vez disso, concebe um modelo segundo o qual a verdadeira liberdade é alcançada por meio da participação ativa do indivíduo na formação da vontade geral.

A pesquisa percorre um caminho analítico que se estrutura em quatro capítulos, tecendo uma progressão argumentativa que parte dos fundamentos da teoria política de Rousseau até a confrontação direta com a crítica de Berlin.

No **Capítulo I**, são observadas as origens do corpo político em Rousseau, analisando o pacto social como um ato fundante, artificial e racional, que permite a transição da precária liberdade natural para a liberdade civil e moral. Este capítulo se dedica a esmiuçar os conceitos de vontade particular e vontade geral, sua retidão e inerrância, e a distinção crucial desta última da mera vontade de todos. Demonstra-se como a vontade geral emerge como motor essencial para a promoção da liberdade e a conservação do corpo político.

Prosseguindo, o **Capítulo II** examina como a vontade geral se materializa e legitima no âmbito da lei. Discute-se a submissão dos associados às leis como uma consequência direta do pacto, garantindo a proteção e a coexistência entre os indivíduos. Aprofunda-se o conceito de lei rousseauiano, destacando seu caráter geral, abstrato e sua natureza de expressão autêntica da soberania popular como exercício da vontade geral, bem como se analisa a figura do Legislador, sua natureza, função e posição política na formação da legislação. Este capítulo pavimenta o entendimento de que a obediência à lei, para Rousseau, é um ato de autogoverno e, portanto, um exercício de liberdade.

No ponto de tensão central, o **Capítulo III** dedica-se a expor e compreender a interpretação de Berlin sobre Rousseau. Contextualiza-se a crítica berliniana e faz-se a distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva. Berlin argumenta que a busca pela liberdade positiva, quando projetada para uma entidade coletiva abre as portas para o risco de despotismo, justificando a coerção de indivíduos em nome de um suposto "eu verdadeiro" ou do bem comum, culminando na supressão das liberdades individuais. É aqui que Berlin interpreta a célebre frase rousseauiana de "ser forçado a ser livre" como um emblema do totalitarismo.

Finalmente, o **Capítulo IV** oferece a resposta à crítica berliniana. Reafirma-se a natureza da liberdade individual em Rousseau, enfatizando sua transmutação de um estado natural de impulsos para uma liberdade moral e civil, alcançada pela autolegislação e obediência à vontade geral. Demonstra-se que Rousseau concebe a sociedade como o palco para a verdadeira realização da liberdade. A refutação à crítica de Berlin reside na argumentação de que sua análise, embora influente, pode ser interpretada como uma leitura enviesada que o impediram de captar as

intenções emancipatórias de Rousseau. Defende-se que a coerção rousseauiana é, em última instância, uma coerção para a autonomia e que a Vontade Geral, sendo indestrutível e sempre orientada para a utilidade pública, não visa a anulação da individualidade, mas a sua elevação em um contexto de autogoverno coletivo. A lei, em sua generalidade, atua como salvaguarda contra o particularismo e o despotismo, garantindo a liberdade e a igualdade. Neste capítulo ainda se encontra a investigação acerca da natureza, função e posição política do Legislador, bem como o modo pelo qual a formação de costumes sustenta a liberdade civil, com vistas a demonstrar se o sistema de Rousseau fornece critérios e salvaguardas para impedir que o indivíduo seja capturado por vontades particulares travestidas de universais — ponto em que a crítica berliniana se afigura densa.

Neste trabalho, pretende-se examinar como Rousseau procura resolver a tensão entre liberdade individual e autoridade coletiva por meio de distinções conceituais (vontade geral versus vontade de todos) e mecanismos institucionais (figura do Legislador, costumes, espírito público), e testaremos se a crítica de Isaiah Berlin à liberdade positiva resiste a uma leitura contextualizada desses elementos.

Ao revisitar a crítica de Berlin sob a luz das premissas e do contexto filosófico de Rousseau, esta dissertação almeja contribuir para um entendimento mais matizado da relação entre liberdade e sociedade na filosofia política moderna.

Pretende-se esclarecer que, longe de ser um precursor do totalitarismo, Rousseau oferece um complexo arcabouço teórico cuja liberdade do cidadão se entrelaça indissociavelmente com a soberania de um corpo político auto-organizado, fundamentando a possibilidade de uma liberdade profunda, moral e participativa.

HIPÓTESE INTERPRETATIVA

Este trabalho tem por objetivo apresentar os fundamentos da noção de liberdade individual de Jean-Jacques Rousseau, para quem a verdadeira liberdade é alcançada através da obediência às leis que são criadas pela vontade geral. O filósofo argumenta que, ao obedecer a essas leis, os indivíduos estão, na verdade, obedecendo a si mesmos, pois essas leis refletem a vontade coletiva da sociedade.

No entanto, a concepção de Rousseau não é isenta de crítica. Isaiah Berlin oferece uma análise crítica incisiva sobre o conceito de vontade geral de Rousseau, levantando questões sobre a opressão das minorias, a desnaturação do indivíduo, a ambiguidade da vontade geral e a relação entre liberdade e coerção. Para Berlin, supor que a vontade geral sempre representa o bem comum ignora a diversidade de interesses dentro da sociedade. Ele sugere que isso pode resultar em uma forma de tirania, pela imposição da vontade da maioria sobre a minoria, sob a justificativa de que o que é suprimido o é em nome do interesse coletivo.

A hipótese central deste trabalho é que a crítica de Berlin à liberdade individual em Rousseau resulta de uma compreensão enviesada da relação entre vontade geral e vontade individual. Sustenta-se que, ao contrário do que Berlin propõe, Rousseau não sacrifica a liberdade do indivíduo em favor do coletivo; ao invés disso, ele estabelece um modelo segundo o qual a verdadeira liberdade é alcançada por meio da participação ativa na formação da vontade geral. Isso permite uma convivência harmônica entre os direitos individuais e o bem comum.

É fundamental evidenciar as diferenças entre o pensamento de Rousseau e o de Berlin, destacando como cada um concebe a relação entre liberdade e obediência às leis. Pretende-se analisar a crítica acerca da legitimidade da lei como expressão da vontade geral e da tensão entre liberdade individual e bem comum.

Partindo do pressuposto da legitimidade da lei pela atividade de deliberação pública sob o império da vontade geral, busca-se demonstrar que o nascimento da lei como produto dessa atividade resulta na preservação do corpo social, ao invés de gerar a opressão suposta por Berlin.

A pesquisa explorará as críticas berlinianas, contrapondo-as com passagens relevantes da obra de Rousseau para fornecer uma base sólida para problematizar a tese. A ênfase estará na natureza da vontade (particular ou geral) que embasa a criação da lei pelo corpo político.

Capítulo I: O PACTO SOCIAL E CONDIÇÕES ESSENCIAIS PARA O EXERCÍCIO DO PODER¹ LEGISLATIVO

Jean-Jacques Rousseau apresenta no Livro I d'O *Contrato Social* os princípios políticos que marcam a passagem do estado de natureza para o estado civil e esclarece, pormenorizadamente, como é feita a celebração do contrato social indicando o conteúdo das cláusulas pactuadas pelos indivíduos contratantes e explicitando o nascimento do corpo político. O cidadão de Genebra destaca a origem artificial do pacto social num arranjo distante da sociedade matizada por boa parte da tradição filosófica que legitimava a origem da sociedade civil e da soberania em fundamentos puramente naturais.

De modo geral, podemos destacar duas tradições filosóficas que buscam entender a origem das sociedades: uma que pretende legitimá-la por meio de fundamentos naturais; outra, para a qual a sociedade legítima se daria através de um fundamento que residiria, em última instância, em uma convenção primeira entre os homens. No caso de Rousseau, o comum acordo entre os seres humanos, em condições ideais, é o que levará o nome de pacto social. Para sermos mais precisos, uma contextualização se faz bem-vinda.

Quanto à primeira tradição que mencionamos anteriormente, podemos demarcar como sua origem, do ponto de vista de uma sistematização filosófica, a tese de Aristóteles, segundo a qual o homem é por natureza um animal político [politikòn zôion]². Desde então, toda uma corrente de pensamento transcorreria séculos de discussões, entre conceitos estoicos, uma multidão de teólogos e alguns jusnaturalistas, e culminará nos séculos XVII e XVIII sob diferentes modelos. Cumpre lembrar, no que diz respeito ao quadro histórico em que esses séculos se

¹Ao longo desta dissertação, optou-se por utilizar predominantemente o termo “poder” (traduzindo o francês *pouvoir*) em detrimento de “potência” (*puissance*) ao referir-se à prerrogativa legislativa e à autoridade do soberano. Em Jean-Jacques Rousseau, a distinção é sutil, mas conceitualmente relevante: *puissance* denota a força ou capacidade de um corpo político, seja em sentido geral ou em relação a outros Estados; enquanto *pouvoir* se refere à autoridade legítima e constituída para comandar, tanto no âmbito legislativo quanto executivo. Embora Rousseau empregue ambos os termos, há uma tendência em sua obra, e particularmente no *Contrato Social*, de consolidar *pouvoir* para designar a prerrogativa soberana de legislar e governar internamente. A escolha visa, portanto, alinhar-se à predominância terminológica rousseauiana para a função legislativa interna e a autoridade inerente ao soberano, foco central desta análise sobre a Vontade Geral e a liberdade.

²“É evidente que a cidade (*polis*) existe por natureza, também que o homem é por natureza um animal político, e um homem sem cidade – por natureza, não por acaso –, ou é insignificante ou está acima do homem (...). Mas o ser que não for capaz de participar de uma comunidade, ou não necessitar de nada dela, em razão da sua autossuficiência, e que não faz parte da cidade, desse modo ou é um animal selvagem ou um Deus”. ARISTÓTELES, *Política*, Livro I, Cap. 2, 1253a3-a29.

inserir, que boa parte dessa tradição – isto é, a que trata a origem da sociedade civil como sendo natural – talvez estivesse mais interessada em defender a autoridade política vigente no *Ancien régime*.

Seja como for, a vertente mais interessante dessa tradição, à qual Rousseau irá contrapor-se, consiste na defesa da sociabilidade natural dos homens, tese essa que se encontra, no séc. XVII, em autores jusnaturalistas como Pufendorf³. E que, no *Século das Luzes*, é defendida por alguns de seus representantes mais célebres, tais como Diderot, Voltaire e Buffon, entre outros⁴. Eis o que será um dos pontos cruciais de discordância entre o genebrino e muitos de seus contemporâneos.

Na contramão dessa vertente – bem como de boa parte dos pensadores mais ilustres de seu século –, Rousseau vincula-se à segunda tradição que mencionamos, aquela segundo a qual a sociedade funda-se em uma convenção humana. Nessa linha, Rousseau é precedido por John Locke e, antes dele, por Thomas Hobbes, como bem nota Christopher Brooke:

Rousseau nega um princípio da sociabilidade natural dos seres humanos que poderia ser utilizado para defender a naturalidade da sociedade política. Aqui, Rousseau segue Hobbes, cuja teoria do contrato se baseia na artificialidade da comunidade política, a qual deve ser uma radical construção da vontade humana.⁵

Assim, a filosofia política de Rousseau insere-se nesse quadro conceitual, na esteira de uma tradição a que se convencionou chamar-se de contratualismo. Apesar das grandes e muitas divergências entre esses e outros autores dessa tradição – discrepâncias essas que escapam ao nosso propósito no presente trabalho – não se deve perder de vista o contexto filosófico da doutrina política de Rousseau. Eis o contexto em vista do qual devemos pensar o arcabouço conceitual de que se valerá o pensador genebrino. Que essa breve exposição nos sirva de introdução para a discussão acerca do pacto social e das condições essenciais para o exercício do poder legislativo.

³ Ver principalmente, de Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens*, trad. Jean Barbeyrac [1732].

⁴ Dos diversos exemplos possíveis, costumam-se tomar como os mais emblemáticos alguns dos verbetes redigidos por Diderot para a *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, especialmente: “Direito Natural”, “Autoridade Política”, “Hobbesianismo” etc.

⁵ BROOKE, Christopher. *Rousseau's Political Philosophy*. In: RILEY, Patrick (Org.). *Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: University Press, 2006.

É o pacto social que dá existência e vida ao corpo político e Rousseau esclarece que é desse liame, fundado num ato único de associação, que nasce o Soberano, um ser coletivo trazido à vida pelos associados enquanto componentes do corpo social.

Relevante notar que do pacto social nasce uma nova forma de ajuntamento de pessoas que anteriormente viviam sob o seu próprio impulso, desfrutando de suas próprias forças e vontades particulares. O pacto social traduz-se num artifício que faz com que essas mesmas pessoas passem a relacionar-se com uma força comum que protege a existência da coletividade e permite a manutenção da liberdade e de seus bens.

De início, Rousseau afirma que é uma pluralidade de sujeitos associados que deu gênese ao novo corpo social. Os pactuantes todos, por sua união, pela agremiação de suas vontades, de seus bens e de seus próprios corpos físicos unem-se para formar um novo ser, uma nova pessoa, uma unidade aqui chamada de corpo político. Trata-se de um engajamento recíproco entre os particulares e, posteriormente, entre eles e o novo corpo público, o corpo formado com seus muitos membros.

Para elucidar a natureza dessa associação Rousseau apresenta ao seu leitor as características do ajuntamento necessário à vida social, qualificando como problema fundamental a ser enfrentado a necessidade de manutenção da liberdade individual frente à gênese desse novo arranjo agora coletivo. A explanação do problema fundamental encontra-se na seguinte passagem:

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 obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes.⁶

O problema fundamental posto pelo autor genebrino trata-se de um recurso didático para introduzir a teoria que explica a natureza do contrato social, aguçando a curiosidade do leitor em conhecer as características da nova associação proposta. De fato, Rousseau pretende demonstrar como mostra-se possível a coexistência entre os associados sem que haja supressão da liberdade do indivíduo que outrora

⁶ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, pp. 20-21.

gozava desse bem no plano natural e agora, com o pacto social, recebe sua liberdade transmutada em liberdade civil e de cunho moral.

A crítica de Berlin parecer estar inserida na solução do problema fundamental, o que justifica a explanação de como Rousseau “resolve” a simultaneidade da liberdade individual e a associação irrestrita ao pacto social.

Ao explicitar como Rousseau solve o problema fundamental acerca da natureza da sociedade necessária para que cada indivíduo permaneça livre e tenha sua pessoa e seus bens protegidos, Joshua Cohen qualifica essa agremiação de pessoas como sendo uma *comunidade livre de iguais* referenciando cada termo da seguinte forma:

Em suma, a solução de Rousseau para o problema fundamental é o seu ideal de uma comunidade livre de iguais: livre, porque assegura a plena autonomia política de cada membro; uma comunidade, porque é organizada em torno de um entendimento partilhado e de uma lealdade suprema ao bem comum; e uma comunidade de iguais — uma sociedade democrática —, porque o conteúdo desse entendimento reflete o bem de cada membro.⁷

Muito embora Cohen explicita que cada membro dessa associação seja livre por desfrutar de plena autonomia política, Rousseau atribui ao conceito de liberdade humana mais uma ideia de não-subordinação do que necessariamente de desimpedimento. A liberdade denota, em verdade, a ausência de qualquer dependência pessoal por parte do cidadão nas decisões que lhe afetam, uma condição material e subjetiva de agir sem coação. A autonomia política plena emoldurada por Cohen adequa-se ao pensamento de Rousseau quando atrelada à constatação de ausência de uma força externa ao indivíduo que possa, em tese, viciar sua vontade.

Quanto ao termo *community*, aliado à busca do bem comum, Cohen simplifica-o como a agremiação de indivíduos que pensam de forma ordenada e compartilhada acerca dos fins de sua união. O bem é comum, por isso há um entendimento que torna tal agremiação uma união de indivíduos submetidos a necessidades também comuns.

Em outros termos, à igualdade entre os membros dessa sociedade, Cohen acrescenta a democracia como elemento para matizar a solução adotada por

⁷ COHEN, 2010, p. 73.

Rousseau para o problema fundamental que é identificar qual a sociedade necessária para que cada indivíduo permaneça livre e tenha sua pessoa e seus bens protegidos. Tal elemento – o democrático –, nos parece não estar atrelado diretamente ao pensamento de Rousseau, já que a forma de governo não se afigura importante para o autor genebrino para que o Estado seja legítimo, desde que republicano e regido por leis.⁸

Cohen tenta simplificar a legitimidade e a essência do pacto numa expressão: *free community of equals (comunidade livre de iguais)*, transparecendo a presença da liberdade e da igualdade humanas como elementares da associação entre os homens que torna legítima e segura a regra de administração dessa mesma associação. O teor das cláusulas do contrato social não poderia ser outro que não a liberdade, a igualdade e uma pluralidade de indivíduos e vontades que seguem em direção ao bem comum, num arranjo que desfaça, ainda que não totalmente, a tensão entre a vontade particular e a vontade do corpo político.

Rousseau explicita o resultado do pacto social ao apresentar características da nova pessoa nascida do ato associativo, distinguindo-a da pessoa dos contratantes. A passagem que referencia a gênese do corpo político, de caráter moral e coletivo, está inserida no seguinte excerto d' *O Contrato Social*:

(...) esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, o qual recebe, por esse mesmo ato, sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.⁹

É de se notar que Rousseau não prevê a supressão da existência individual em detrimento da criação do Soberano, do corpo político nascido do pacto social. Em verdade, seu argumento prevê o nascimento e a existência do corpo político simultaneamente à existência dos indivíduos que lhe deram gênese. Nota-se que o corpo moral é uno, mas seus membros muitos. O arranjo social não exclui, portanto, as individualidades e as vontades que permitiram o novo arranjo social, mas apenas empresta existência a uma pessoa coletiva, um ser social que Rousseau diz possuir vida, vontade e unidade.

Rousseau, então, ao modelar um ser coletivo, vivo, uno e dotado de vontade expõe que, a exemplo de um corpo biológico vivo, tal corpo carece de movimento

⁸ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 48.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 22.

para a realização de suas mais vitais funções. Esse é o argumento utilizado pelo cidadão de Genebra no Capítulo VI, do Livro II, *d'O Contrato Social*:

Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se agora de dar-lhe o movimento e a vontade pela legislação. Pois o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que lhe cumpre fazer para conservar-se.¹⁰

Tal como um corpo biológico, o corpo político necessita de movimento para conservar-se, para manter-se vivo, dinâmico e ativo. Seu foco, portanto, é examinar não apenas a estrutura e a organização do corpo político, mas sua dinâmica. A existência do corpo é dada pelo ato primitivo, arranjado que foi pelos membros que o compõem, mas as atividades desse corpo não parecem emanar do ato de associação ou das cláusulas avençadas inicialmente pelos pactuantes.

Muito embora as ilustrações biológicas trazidas aos textos de Rousseau não sejam tomadas como fiel representação do funcionamento do corpo político, elas demonstram não ser descuidada sua preocupação em apontar que o ser coletivo nascido do pacto social possui funções, desejos e que delibera sobre sua existência, sendo tais impulsos o que determina o movimento do corpo político.

A lógica aparente do raciocínio de Rousseau está em que a atividade do corpo político é determinada pela vontade desse mesmo corpo quando passa a existir e não antes pelas vontades que foram empenhadas na gênese do corpo social. Equivale a dizer que não há predeterminação dos atos a serem praticados pelo corpo político, mas, sim, liberdade para que a partir de sua própria vontade tal ser coletivo possa agir em seu benefício.

O autor utiliza analogias para demonstrar as funções vitais do corpo, tal como quando cita que "(...) o poder legislativo é *coração* do Estado"¹¹, que o poder executivo assume a função de *cérebro* e que é possível a *morte* do corpo político quando o Estado é atingido por ataques de dissensões e facções que surgem no seio social.

Em seu *Tratado sobre a Economia Política*, entretanto, Rousseau adverte seu leitor de que a utilização de termos oriundos da Biologia serve apenas para ilustrar

¹⁰ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 45.

¹¹ *Idem, ibidem*, p. 107.

seus argumentos e fazer seu leitor compreender que o corpo político possui órgãos, funções e vontade e que está suscetível à morte:

Permita-me o leitor usar por um momento uma analogia muito comum, e sob certos aspectos errônea, embora seja adequada para ilustrar o que quero dizer. Considerado individualmente, o ente político pode ser considerado como um organismo vivo, semelhante ao do homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e costumes são o cérebro, fonte dos nervos, sede da compreensão, da vontade e dos sentidos, do qual juízes e governantes são os órgãos; comércio, indústria e agricultura são a boca e o estômago que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que no exercício das funções cardíacas uma economia prudente distribui por todo o seu corpo, para proporcionar-lhe nutrição e vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem com que a máquina se movimente, viva e trabalhe. E se a condição geral é saudável, nenhuma parte dessa máquina pode ser ferida sem que isso provoque instantaneamente uma impressão dolorosa no cérebro.¹²

De certo, trata-se de linguagem figurada, já que é próprio da existência dos seres vivos que sua gênese e seu movimento se deem de forma natural, enquanto a criação do corpo político, do ente dotado de Razão¹³, seja dada de forma artificial. É um artifício o corpo político, pelo que é relevante dizer que o autor genebrino emprega recurso didático ao utilizar tais analogias visando a compreensão de seu leitor.

Robert Derathé afirma, aliás, que Rousseau utiliza-se da analogia organicista de modo superficial, sem a pretensão de atribuir-lhe *status* de teoria filosófica, com o que nos filiamos, ao advertir que “*Rousseau tem, portanto, consciência de que está se servindo de uma comparação cômoda, mas banal e à qual ele evita atribuir o valor de uma teoria filosófica*”.¹⁴

Percebe-se que Rousseau compara o organismo vivo ao corpo social, mas não asserta que haja equivalência entre as nomenclaturas, aos membros e à função de um ou de outro corpo. A concepção de sociedade civil como ente de Razão e a metáfora desse mesmo corpo como organismo vivo coexistem na obra d’*O Contrato Social* para explanar a abstração do nascimento e da existência daquele ser moral oriundo do pacto social que não possui paradigma algum na obra da natureza.

¹² ROUSSEAU. *Rousseau e as relações internacionais: Tratado Sobre a Economia Política*, pp. 6-7.

¹³ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 25.

¹⁴ DERATHÉ, 2009, p. 597.

Rousseau assim qualifica a constituição de um e de outro ser:

O corpo político, assim como o corpo do homem, começa a morrer desde que nasce e traz em si mesmo as causas de sua destruição. Mas um e outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta e apropriada para conservá-los mais ou menos longamente. A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado é obra da arte.¹⁵

Sabe-se, com efeito, que a matriz do corpo político não é natural, mas artificial. O pacto social é um artifício e a vontade que se atrela a esse corpo é o motor que lhe dá movimento. Há, portanto, sutil exagero¹⁶ em atribuir a Rousseau a alegação de equivalência entre os seres vivos e o ser político nascido do pacto social.

O ser vivo, de fato, provido de desejos e de razão, delibera sobre seus fins e como realizá-los, ao passo que o ser nascido do pacto social dota-se de razão por meio da fixação coletiva do bem comum materializado na lei, dado que é coletivo. Ver-se-á, adiante, que o corpo político é movido pela elaboração das leis, pela deliberação pública dos associados e pelo exercício da atividade política de cada um de seus membros.

O *fazer* do corpo político exige que este corpo manifeste vontade e que, de fato, se mova pela aplicação de uma força sobre o corpo. Rousseau explica que as ações do corpo político são materializadas, portanto, na instituição de um poder que expressa a vontade soberana de agir, e de outro poder que a concretiza, aplicando a força para seu movimento. A passagem que explicita tal entendimento encontra-se no Livro III, Capítulo I do tratado:

Toda ação livre tem duas causas que para ela concorrem. Uma é moral, a saber, a vontade que determina a ação. A outra é física, e consiste na potência que a executa. Quando caminho na direção de um objetivo, é preciso, antes de mais nada, que queira caminhar naquela direção; em segundo lugar, que meus pés me levem até lá. Um paralítico pode ter vontade de correr; um homem ágil pode não ter o mesmo impulso: ambos ficarão onde se encontram. Ora, com o organismo político acontece a mesma coisa, distinguindo-se nele igualmente a vontade e a força; esta última como potência executiva, a primeira como

¹⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 107.

¹⁶ DERATHÉ, 2009, p. 596. “A analogia entre o organismo vivo e o organismo social, desenvolvida com tanta minúcia na *Economia Política*, brilha por sua ausência no *Contrato Social*. Mas seu espírito domina todo o tratado”. Derathé refuta a passagem escrita por C. E. Vaughan afirmando que a analogia apontada está inserida textualmente n’*O Contrato Social*, mas apenas exerce papel secundário.

potência legislativa. Nada se faz ou se deve fazer sem o concurso de ambas.¹⁷

Há na passagem uma nova analogia com o corpo físico dos homens, mas apenas para demonstrar que a vontade do corpo político deve estar inserta num poder chamado *legislativo* e que a força necessária para mover-se está noutro poder denominado *executivo*. A concorrência de ambos os poderes permite, portanto, que o corpo político se exercite e que aja visando a sua conservação.

Entretanto, não se olvide que atribuição de vontade e movimento ao corpo político se dá “pela legislação”, que é o meio e instrumento no qual se inserem legitimamente o *querer* e o *agir*. Tal fórmula – explicada com a comparação entre corpos físicos e políticos – parece trazer luzes ao entendimento do leitor fazendo-o compreender que há atividade do corpo político tal como há no corpo físico.

Deve-se atribuir ao movimento um *status* de necessidade para conservação do corpo nascido do pacto social e de busca dos benefícios desse mesmo corpo. A instituição de um governo serve, portanto, para garantir que seja cumprida a proposição essencial do pacto: a busca do bem comum do próprio corpo.

Aliás, Rousseau descreve o bem comum como sendo o objetivo do Estado, de modo que a pessoa pública formada pelo acordo de todos os pactuantes exista para que seja alcançado o benefício de todos eles. O autor genebrino ressalta que

A primeira e mais importante consequência dos princípios acima estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado em conformidade com o objetivo de sua instituição, que é o bem comum: pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o tornou possível.¹⁸

A proposta finalística estatal não poderia ser outra: a de que o Estado sirva para que os associados experimentem benefícios que se traduzam no atendimento de seus interesses coincidentes, já que a necessidade de associação apenas surge da impossibilidade de manutenção e preservação da vida experimentada no estado de natureza.

¹⁷ ROUSSEAU. *Rousseau e as relações internacionais: Manuscrito de Genebra*, p. 167.

¹⁸ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 33.

A definição exata do termo *bem comum*, no entanto, estaria atrelada a um feixe de bens que devem ser buscados por cada associado em prol de uma vida coletiva pacífica, livre, próspera, justa e isonômica?

Rousseau explicita que “o bem comum mostra-se por toda parte com evidência e não exige senão bom senso para ser percebido”¹⁹, mas o faz considerando a hipótese de que tal evidência seja constatada no seio de uma sociedade em que impera a unidade da vontade.

No desenvolvimento do argumento presente no Livro III, Capítulo IX, de quais seriam os indícios de um bom governo, Rousseau enumera alguns deles que usualmente se nomeiam para demonstrar que um povo é bem governado: tranquilidade pública, liberdade dos particulares, segurança das propriedades e das pessoas, crimes punidos ou prevenidos, a circulação de dinheiro e a abundância de alimento.

No entanto, para Rousseau, os indícios de um bom governo, o de que o Estado prospera e se conserva, está na fórmula oferecida como resposta à seguinte indagação:

Qual a finalidade da associação política? É a conservação e a prosperidade de seus membros. E qual o indício mais seguro de que eles se conservam e prosperam? Seu número e população.²⁰

A finalidade associativa proposta por Rousseau parece devotar na prosperidade e na manutenção dos indivíduos pactuantes a demonstração ou o indício de que um povo esteja sendo bem governado. Considerando a proposta finalística estatal mencionada, o bem comum, portanto, seria alcançado quando resultasse de sua busca a prosperidade e a integridade do povo.

Não parece haver determinação do teor do termo *bem comum*. Rousseau apenas fornece ao leitor um instrumento, um critério de aferição do alcance ou não do objetivo estatal: a contagem, a medição e a comparação do número de súditos e da extensão geográfica do território.

Incursos nesses critérios poderiam estar, portanto, compreendidos tacitamente os benefícios usufruídos pelos homens na vivência coletiva pacífica,

¹⁹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 125.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 102.

livre, próspera, justa e isonômica. Paz, liberdade, justiça estariam inseridas numa vida social de um país próspero e populoso.

Tal como o cidadão de Genebra afirma o bem comum pode ser percebido por alguém que possua bom senso, desde que tal verificação seja feita no seio de uma associação regida pelo império da vontade geral.

Deve haver, portanto, uma materialização do bem público capaz de aclarar aos homens qual o alvo da sociedade nascida do pacto. O bem comum do ser social é o alvo genérico da sociedade pós-pacto, sendo, então, necessário concretizar a forma de submissão dos associados à autoridade soberana do corpo coletivo, a fim de que sejam impelidos a cumprir o que pactuaram no momento de sua associação. Nos dizeres de Luís Roberto Salinas Fortes, o bem comum carece de definição num primeiro momento e, em seguida, que seja buscado permanentemente.²¹

Os benefícios individuais devem ceder lugar ao benefício do corpo todo e as matizes desses bens devem ser fixados pelos associados concretamente:

Para que o bem comum se transforme no pólo diretor do seu comportamento é necessário que seja garantido e fixado, já que ninguém pode agir de acordo com o bem comum se não o conhecer e já que nem as luzes insuficientes, nem a sensibilidade particular permitem aos membros da associação um acesso espontâneo ao bem comum.²²

A definição concreta do bem comum, nas palavras de Salinas Fortes, não pode ser alcançada espontaneamente, o que corrobora o entendimento de Rousseau acerca da dificuldade do povo em encontrar o bem que almeja. O que se sabe, em verdade, é que definir concretamente o bem comum repousa num ato de discernimento coletivo por parte dos cidadãos, agindo enquanto corpo político e soberano, que os leva a reconhecer e a perseguir os interesses comuns dos pactuantes, mesmo que isso implique sobrepujar os interesses particulares.

Salinas Fortes salienta que há instrumentos para fazer valer o interesse público e organizar a vida coletiva, o que daria *concretude ao termo bem comum*:

Para que as obrigações das partes contratantes se cumpram efetivamente é necessário que duas condições essenciais sejam dadas. Primeiro, que a vontade geral seja fixada, que o bem comum seja definido concretamente. Segundo, que seja

²¹ FORTES, 1976, p. 74.

²² *Idem*, p. 18.

assegurada a busca permanente do bem comum por parte de cada associado, através de uma organização adequada da vida coletiva e da instituição de instrumentos capazes de fazer prevalecer, quando necessário, o interesse comum sobre os interesses particulares.²³

Salinas Fortes demonstra que as condições de possibilidade para que haja efetivação da avença social dependem, portanto, da direção da vontade geral e de um elemento coercitivo para que tal vontade prevaleça sobre as vontades unicamente individuais.

Questiona-se, todavia, como poderia se dar o desenho desses instrumentos que protegem os interesses comuns? Haveria como objetivar o conceito de bem comum considerando-se “os homens como são e as leis como podem ser”²⁴?

Parece relevante ao pensador genebrino explicitar que deve haver consentimento dos associados na busca do bem comum como alicerce da sociedade civil criada com o pacto, na definição das regras que sejam convenientes aos povos, mas que essa tarefa deva ser empreendida com a intervenção de “uma inteligência superior”²⁵. Joshua Cohen afirma que a compreensão acerca do bem comum deve ser compartilhada por essa comunidade política ideal:

O ideal é uma comunidade política — um 'nós', um povo — unificada por uma compreensão partilhada do bem comum, definido em termos dos interesses comuns dos membros, e por uma disposição partilhada por parte dos cidadãos de colocar as considerações do bem comum acima de outras considerações, e, em particular, as considerações de vantagem pessoal, com uma confiança bem fundamentada de que a sociedade se conforma à sua compreensão.²⁶

Há que prevalecer o que a comunidade considera como benefício comum sobre o que cada um de seus membros pense ser vantagem para si, tarefa essa, convenhamos, não ser simples e tampouco fácil, já que as predileções individuais povoam os sentimentos dos homens. Que sujeito ou que força poderia orientar os indivíduos na busca de um benefício para a sociedade que compõem?

²³ FORTES, 1976, p. 74.

²⁴ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 7.

²⁵ *Idem, ibidem*, p. 49.

²⁶ COHEN, 2010, p. 59.

Nesse ponto, então, suscita-se a figura de um guia para auxiliar os homens, já que no entendimento de Rousseau “o povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra”.²⁷

Para Rousseau, a missão de fixar o bem comum, pela atribuição de um conteúdo à vontade geral, é do Legislador, o que se vê exposto no Capítulo VII, do Livro II.

De seu turno, Luís Roberto Salinas Fortes revela que “a missão do Legislador é, pois, a de fixar o bem público, definindo as condições que deverão ser observadas pelas partes contratantes”.²⁸

Há – ou deve haver – no seio social verdadeira confluência de vontades individuais para que seja possível encontrar consenso quanto ao bem do corpo político e sua conservação. Tal circunstância – a de promover o encontro de vontades – é o que determina a tarefa do Legislador, o que se verá adiante.

Ainda que os valores que compõem a noção de bem comum sejam determinados ao tomar em conta a característica de povo submetido a um governo, no texto d’*O Contrato Social* são explícitos os princípios políticos que devem nortear os termos do pacto.

Dentre tais bens a serem colhidos da associação, encontram-se: a manutenção da liberdade e a observância da igualdade necessárias para debelar os *ferros* aos quais o homem, nascido livre, encontra-se atrelado²⁹; de outro lado, os valores relativos à convivência pacífica, à segurança da pessoa, de seus bens e à provisão serão fixados como bem comum se, passando pelo crivo do critério rousseauísta, implicarem crescimento populacional e aumento de extensão geográfica.

Ainda assim, a fixação do bem comum exige a participação popular para que os homens vejam o bem comunitário, ainda que necessitem, em dado momento, do auxílio de uma *razão encarnada* legisladora para lhes esclarecer as virtudes e o bem almejados.

²⁷ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 48.

²⁸ FORTES, 1976, p. 103.

²⁹ Frase inicial do Capítulo I, do Livro I, d’*O Contrato Social*: “O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros”.

I. A vontade geral

Rousseau entende que “enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, têm senão uma única vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral”.³⁰ Isso permite ver na pluralidade das vontades o encontro de uma só vontade que, devidamente instrumentalizada em favor do corpo coletivo fará com que seja alcançado o bem desse mesmo organismo social.

Com efeito, toda vontade individual está orientada para determinado bem ou alvo, isto é, ela tende a buscar o que lhe seja proveitoso, benéfico ou que lhe permita promover sua própria conservação. Em verdade, há uma atividade que dirige o ser e seu corpo a determinado fim e aos meios para realizá-lo. Tal determinação é natural nos seres vivos, enquanto no ser coletivo nascido do pacto é fruto da deliberação dos associados, de uma vontade coletiva.

No terceiro Livro d’O *Contrato Social*, Rousseau dedica-se ao exame das formas de governo, o que equivale ao estudo dos modos pelos quais o corpo político movimenta-se tendendo a conservar-se.

O corpo político nascido do pacto social movimenta-se, pois, igualmente, visando seu próprio bem, mas, ao contrário dos seres vivos, seu movimento deriva de uma vontade que dirige a vida social. Trata-se de uma vontade e de um julgamento que o orienta a preservar-se pela busca de seu próprio bem. Produto de tal deliberação é a elaboração da lei, como resultado da vontade geral do corpo político.

A partir do nascimento desse corpo político nasce um novo modo de operar a vontade e as forças dos indivíduos, pois, estes, outrora restritos à sua própria conservação, utilizando suas próprias forças para resistir às forças naturais, agora unem-se num arranjo novo para orientar sua existência enquanto participantes de uma unidade social.

Rousseau bem explicita tal arranjo na seguinte passagem:

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas apenas unir e dirigir as existentes, não têm meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, aplicando-as a um só móvel e fazendo-as agir em comum acordo.³¹

³⁰ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 125.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 20.

É um novo arranjo de forças que se sobrepõe à incapacidade individual de conservar-se, uma associação capaz de unir as forças dos indivíduos em direção a um bem específico e que orientará a conservação do pacto social realizado entre os associados. A confluência entre o *querer* e o *fazer* desse mesmo corpo cria as condições necessárias para que não haja apenas a elaboração, mas também a efetivação das cláusulas do contrato social, em especial a originária: a defesa e proteção da pessoa e bens.

A corroborar a teoria rousseauísta de prover o corpo político com movimento e vontade, a lição de Luís Roberto Salinas Fortes aponta no seguinte sentido:

(...) é necessário dar movimento e vontade ao corpo político: movimento, dotando-o de um governo cuja tarefa é, justamente, a de velar pelo cumprimento da cláusula essencial do contrato; a vontade, dotando-o de um sistema de leis fundamentais que fixam o conteúdo concreto da vontade geral, estipulando as regras sociais a serem obedecidas.³²

De certo, ao emprestar movimento e vontade ao corpo político, Rousseau configura-o como possuidor de uma vida coletiva dinâmica, organizada na prática e que seja possível no plano histórico, o que se faz por meio da instituição de leis e da fixação de seu conteúdo em benefício do próprio corpo político.

Em todo o teor do Livro II d'O *Contrato Social*, Rousseau demonstra e aprofunda o estudo acerca da soberania e discorre sobre o sistema de legislação necessário para dar concretude à expressão de vontade do corpo político nascido do pacto, um sistema fundado na *vontade geral*. A essência do pacto social ditada por Rousseau é esta: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral".³³

A essência do corpo político funda-se, então, no fato de os pactuantes pertencerem a um tipo de associação não despótica, na qual a liberdade individual seja mantida ao mesmo tempo em que se submetam a uma autoridade legítima, o que fazem ao preço de seu livre consentimento, de um acordo comum entre si.

O traço que permite a existência de tal associação e a manutenção da liberdade – agora transmutada de natural em civil – é o tornar a vontade do corpo

³² FORTES, 1976, p. 74.

³³ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 22.

inteiro, a do povo, na vontade que cada associado possui enquanto participe do corpo político. A tal vontade dá-se o caráter *geral*.

A. Conceitos de vontade geral e de vontade particular para Rousseau

Na teoria política tal como compreendida por Jean-Jacques Rousseau, o alcance ou a extensão da noção de soberania possui íntima conexão com a acepção do termo *vontade geral*. Rousseau vaticina que *todo o ato de soberania se identifica como um ato autêntico da vontade geral*³⁴.

No *Emílio ou da Educação*, o filósofo valoriza a ligação entre a noção de soberania e a de vontade geral ao dizer que a “essência da soberania consiste na vontade geral”³⁵, atrelando-a a uma vontade do corpo político. A soberania é a vontade geral praticada pelo ser ou pessoa coletiva nascida do pacto social. Ser senhor de si é exercitar a vontade geral.

O Livro II d’O *Contrato Social* inicia seus seis primeiros capítulos como o resultado do denso esforço teórico de Rousseau para elucidar que é a soberania o exercício da vontade geral, e que toda a convenção que constituiu a ordem social e política baseia-se no caráter geral da volição humana, ainda que derive das vontades particulares presentes no seio social.

Em verdade, a vontade geral é o elemento necessário tanto para a formação do Estado quanto para a sua direção, e o conceito exsurge nítido logo no início do Livro II d’O *Contrato Social*:

A primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada.³⁶

³⁴ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 41.

³⁵ ROUSSEAU. *Emílio ou da Educação*, 2014, p. 684.

³⁶ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 33.

A noção de que apenas a vontade geral pode dirigir as forças do Estado deriva, por certo, do fato de ser o resultado dos interesses comuns dos indivíduos que pactuaram e deram gênese ao Estado. Tal vontade, portanto, sendo um produto legítimo do querer dos particulares que trouxeram o corpo político à existência, alcança na teoria de Rousseau importância e primazia como princípio político. Aliás, Rousseau qualifica a vontade geral como princípio político incontestável.³⁷

E embora até aqui não se tenha explicitado o conteúdo exato do termo *bem comum*, tem-se que este é o alvo genérico da sociedade nascida do pacto, é o objetivo do Estado e precisamente o resultado almejado pelo exercício da vontade geral. Trata-se de qualquer ação tendente à conservação do corpo político, que não encontraria sentido em existir se atentasse contra sua própria vida e bem-estar. Tratando-se de um ser coletivo, os benefícios a serem alcançados para o corpo político devem ser igualmente comuns a todos os indivíduos pactuantes.

O sentido dado à expressão *bem comum* deve estar atrelado diretamente à conservação do corpo político, seja pela consideração histórica da necessidade dos povos pela paz, seja pela provisão e riqueza, seja por leis justas e que permitam tratamento isonômico de seus cidadãos. Se a ausência de tais características pode levar à destruição do Estado Civil e do nó social, então, conclui-se que compõem a noção de bem comum.

É da comunidade de interesses que nasce a vontade que deve dirigir o Estado, interesses esses que devem manter-se íntegros tanto no ato de associação quanto na direção do Estado, por meio do governo. A vontade geral manifesta publicamente a comunidade de interesses com o que o governo, estabelecido após o nascimento do ente político, orienta seus atos administrativos ordenadores do bem comum.

Cabe, no entanto, elucidar como a vontade particular – que visa seu bem próprio como objeto – pode coincidir com o bem geral que é o alvo da vontade do todo. Em outras palavras, como compreender o caráter *não-geral* ou particular da vontade inclinada à busca de interesses privados que formam o pacto social coexistindo com o aspecto *geral* da vontade inclinada à indivisibilidade e inalienabilidade da soberania

³⁷ ROUSSEAU. *Manuscrito de Genebra*, Livro I, Cap. IV.

Ao descrever a figura do Legislador que institui um povo e que lhe propõe uma constituição, Rousseau bem explicita a submissão da vontade particular a uma vontade maior:

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral.³⁸

Com efeito, o conceito de vontade geral surge da análise do conceito de vontade particular, pois pressupõe que os pactuantes do contrato social permaneçam detentores de suas vontades individuais ao celebrar o contrato social que dá gênese ao ser coletivo e também dotado de vontade.

A "existência parcial" em Rousseau descreve a profunda transformação do indivíduo que, ao aderir ao contrato social, deixa de ser um "todo perfeito e solitário" – autossuficiente e guiado por impulsos naturais em seu estado original – para se tornar uma parte integrante e inseparável do corpo político, um verdadeiro cidadão. Tal circunstância não representa uma perda, mas, sim, a aquisição de uma forma superior de ser e de liberdade.

A liberdade do indivíduo, antes limitada à sua capacidade física e aos seus desejos no estado de natureza (liberdade natural, ilimitada, mas precária), é agora redefinida e fortalecida pela comunidade. Ele troca essa liberdade natural pela liberdade civil (limitada pela lei e pela vontade geral, mas segura e garantida) e, mais crucialmente, pela liberdade moral (autonomia da vontade, onde a obediência à lei que se prescreve a si mesmo é a verdadeira liberdade).

Assim, ao alienar suas vontades particulares ao corpo coletivo, o indivíduo subordina-se à vontade geral – que busca o bem comum e não a mera soma dos interesses individuais. É nessa submissão que ele encontra sua verdadeira identidade, segurança e plenitude moral, por meio da participação ativa e consciente na vida comum. Em Rousseau, a “existência parcial” designa uma limitação própria de quem, tomado isoladamente, não dispõe das condições políticas e morais para

³⁸ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 50.

se completar como cidadão. O homem, fora da ordem civil, permanece incompleto quanto à sua condição moral e política e apenas adquire existência civil quando passa a integrar um todo no qual pode reconhecer-se como parte. Assim, não se trata de “fundir-se” no sentido de elidir a vontade particular por mero alinhamento, mas de constituir-se como membro do corpo político. Pela associação, o indivíduo torna-se cidadão, participa da soberania e se vincula às leis como coautor, encontrando na orientação ao bem comum (vontade geral) a forma pela qual sua liberdade pode assumir estatuto moral e público.

Lourival Gomes Machado, ao analisar o conceito de vontade geral esboçado por Rousseau, entende haver relevante dificuldade em conciliar as vontades particulares e a vontade geral tais como formuladas, ainda que considere que o conceito desta última seja extraído daquelas. Vejamos:

A maior dificuldade na exposição do conceito de vontade geral está em demonstrar sua relação com as vontades particulares: nascidas destas, delas independe a vontade geral; proveniente de seu acordo básico, muito raramente, quase que só casualmente, com elas, coincidirá.³⁹

No entanto, o próprio Rousseau afirma que não só é possível quanto necessário o acordo entre tais vontades, pois fosse tão improvável sua confluência não poderia haver sociedade civil. A objeção de Machado parece desconsiderar a natureza intrínseca da vontade geral em Rousseau. Ele esclarece que a vontade geral não é a mera soma das vontades particulares (a *vontade de todos*), que reflete a agregação de interesses egoístas e divergentes, mas, sim, o que emerge após a "subtração das diferenças" inerentes a cada vontade individual. Essa "subtração" não é um ato matemático, mas uma depuração conceitual e moral. Ela ocorre quando cada cidadão, ao deliberar, transcende seu interesse particular e busca genuinamente o bem comum, despojando-se de suas inclinações egoístas.

Para que essa depuração seja possível e a vontade geral se manifeste, Rousseau estabelece condições rigorosas. É crucial que os cidadãos deliberem visando exclusivamente o interesse público e, fundamentalmente, que estejam livres da influência de facções ou associações parciais. Tais grupos, ao promoverem interesses específicos e organizados fragmentam o corpo político e distorcem o

³⁹ Nota de Lourival Gomes Machado in ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. In: Os Pensadores. Lourdes Santos Machado (Trad.). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

juízo coletivo. A deliberação, nesse cenário, degenera em uma negociação de interesses privados, em vez de uma busca desinteressada pelo bem comum. É a anulação mútua desses interesses privados, através de uma deliberação individual e não-coercitiva, que permite a manifestação do interesse comum.

Assim, a confluência entre as vontades, longe de ser casual ou uma simples maioria aritmética, é o resultado necessário de um processo bem estruturado e de um arranjo que capacita o povo, como soberano, a transcender seus interesses particulares para expressar o interesse público. Esse arranjo deve desencorajar a formação de corpos intermediários e promover a participação direta, garantindo que o objeto da vontade seja sempre o bem da comunidade. A legitimidade e a própria existência da sociedade civil rousseauiana dependem, portanto, dessa capacidade de discernimento coletivo e da adesão a essas condições, e não de uma improvável coincidência de opiniões. A vontade geral é sempre reta, pois visa o bem comum, mas o juízo que a guia pode ser enganado se as condições para sua emergência não forem rigorosamente observadas.

De fato, parece ser desmedido assertar que a vontade geral apenas rara e casualmente coincide com as vontades particulares, pois, caso fosse razoável tal pensamento, determinado estaria o fim do Estado. De certo, parece haver, sim, uma dificuldade em conciliar ambas as vontades, porém não ao ponto de submeter tal conciliação ao campo da impossibilidade, como Rousseau descreve nesta passagem:

Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade.⁴⁰

Rousseau entende haver conciliação entre os interesses particulares em torno de um bem comum, muito embora admita que fora o conflito de interesses particulares no estado de natureza o que deu azo à necessidade de um arranjo social que, em seguida, viria a ser o Estado, e que a conciliação na relação vontade particular-vontade geral sofra uma tensão dado o próprio caráter de cada uma delas.

⁴⁰ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, pp. 33-34.

O filósofo demonstra a tendência de uma e de outra vontade, salientando que a vontade particular busca satisfazer as preferências individuais, ao passo que a vontade geral tende ao que é igualmente compartilhado por muitos.

Na primeira versão d'O *Contrato Social*, conhecida como *Manuscrito de Genebra*, Rousseau delinea que a vontade que deve imperar no corpo político nascido do pacto social é a vontade geral e qualifica-a como orientada para o bem comum:

Ora, como a vontade tende sempre ao bem do ser que a exerce, a vontade particular tem sempre como objeto o bem privado, e a vontade geral o interesse comum, segue-se que esta última é ou deve ser a única motivação verdadeira do organismo social.⁴¹

Assim, parece ser o interesse pessoal o fundamento da sociedade política nascida do pacto social, como bem explana Robert Derathé na seguinte passagem:

Portanto, é o interesse pessoal que continua sendo a base do sistema político de Rousseau: não se trata, para ele, de exigir que o indivíduo se sacrifique à coletividade, mas de levá-lo a compreender que, dadas as condições da vida em sociedade e o “jogo de toda a máquina” política, o interesse de cada cidadão está ligado ao interesse de todos os outros, e que, consagrando-se ao bem público, cada um só age finalmente para seu próprio bem.⁴²

Analisada isoladamente, por vontade particular Rousseau entende tratar-se da vontade propensa a um proveito particular, às preferências individuais, em que o ser portador da vontade almeja o que seja bom e útil para si mesmo. É a busca do bem próprio o alvo da vontade particular. Nesse caso, não há naturalmente na vontade particular qualquer consideração acerca dos interesses de outrem, o que equivale dizer que não há concordância espontânea da vontade particular com a vontade geral, que tem como alvo o bem comum. Não é, pois, decorrência dessa consequência teórica a conclusão de que estaria prejudicado qualquer acordo entre tais vontades, pois a vontade geral é extraída do que há de comum nas vontades particulares.

Cabe, portanto, não especular se é possível que as vontades particular e geral possam coincidir, mas analisar a estabilidade no acordo entre tais vontades.

⁴¹ ROUSSEAU. *Manuscrito de Genebra*, Livro I, Cap. IV, p. 127.

⁴² DERATHÉ, 2009, p. 349.

Não é razoável que o indivíduo apenas interessado em seu próprio bem acabe por desmerecer o bem coletivo, pois, de certa, forma estaria prejudicando a si mesmo.

Na primeira versão d' *O Contrato Social* Rousseau escreve:

A ordem das coisas humanas está sujeita a tantas mudanças, e os modos de pensar e de ser mudam tão facilmente que seria temerário afirmar que amanhã se continuará desejando o que hoje se quer; e se a vontade geral está menos sujeita a essa inconstância, nada pode debelar a vontade particular.⁴³

A estabilidade entre a vontade particular e a vontade geral não é perene pela própria natureza do espírito humano, mas não poderia ser desprezada dada a nítida possibilidade de confluência entre elas. Muito embora Rousseau trate a estabilidade entre uma e outra como pouco provável no arranjo social, por outro lado sinaliza que o exercício da potência legislativa pelo corpo político poderia favorecer a existência e manutenção da estabilidade a partir da confluência das vontades.

Com efeito, admite-se a dificuldade em manter certa perenidade entre a vontade particular e a vontade geral, mas, no entanto, há de se concluir que é das vontades particulares que surge o conceito de vontade geral, pois é do interesse comum presente nas vontades individuais que surge o *querer* público, o querer do ser coletivo que veio à vida pelo ato inicial de associação. É dos interesses comuns individuais que nasce a realidade coletiva humana, e, nos dizeres do cidadão de Genebra, a lei.

O filósofo genebrino ressalta, entretanto, os óbices para que haja concordância entre o objeto de desejo da vontade particular, o bem particular, e o objeto de desejo da vontade geral, o bem comum, mas não elimina a possibilidade de que haja acordo entre tais vontades e que a vontade geral, como resultado desse acordo, dirija o Estado. O pensamento de Rousseau pretende pôr em relevo que tal relação consentânea pode não possuir um caráter perene, mas é possível e essencial para a existência e movimento do corpo político nascido do pacto, tal como o ato de associação que lhe deu gênese.

Se de fato a vontade geral se afigura como um ato de soberania, e se a soberania é manifestação da vontade geral na prática, as paixões e predileções que se alojam no espírito humano devem permanecer, portanto, destacadas do movimento do corpo político, pois são interesses afetos ao interesse privado e em

⁴³ ROUSSEAU. *Manuscrito de Genebra*, Livro I, Cap. IV, p. 128.

nada contribuem para a manutenção do corpo político enquanto considerados apenas como *particulares*. Aliás, até mesmo os governantes podem sofrer a influência de sua própria vontade particular ao gerirem o Estado sob comissão do corpo político.

Robert Derathé, ao analisar a Teoria da Soberania elaborada por Jean-Jacques Rousseau, detalha a dificuldade em manter afastado o interesse privado do governante na busca do bem comum:

A natureza humana é feita de tal modo que o príncipe ou os governantes terão sempre tendência a sacrificar o interesse comum ao seu interesse privado, sem falarmos das paixões que praticamente lhe fazem perder todo o senso do bem público.⁴⁴

De certo são os interesses particulares que criam o acordo comum entre os pactuantes, já que, individualmente, cada um deles considera o que é bom para si, mas, sua vontade particular não prevê – ao menos naturalmente – o bem comum necessário à estabilidade e bem-estar necessários à vida na sociedade civil. Seria preciso haver uma razão pela qual seria proveitoso ao indivíduo manter alinhada sua vontade particular à geral.

No estado de natureza não era necessário ao homem o uso da razão para conservar-se, pois o instinto bastava para esse fim; já na vida social o uso da razão passa a ser imprescindível pela necessidade de deliberação sobre seu bem-estar e o de seus semelhantes. Deve haver, portanto, reflexão humana sobre seu próprio bem e o de outros.

Os indivíduos permanecem indivíduos, mas agora com dupla feição: quando participam da autoridade soberana desse novo corpo coletivo, são cidadãos, e súditos, quando submetidos às leis do Estado, tal como é descrito no Capítulo V, do Livro I, d'*O Contrato Social*.

A corroborar a possibilidade da existência simultânea de ambas as vontades no homem-cidadão e no homem-súdito, Rousseau explicita que

Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito

⁴⁴ DERATHÉ, 2009, p. 390.

diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará, menos aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio. Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão, porquanto não é um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito – injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político.⁴⁵

Num mesmo homem, portanto, recaem os ônus aos quais se submete como súdito e os direitos gozados como cidadão. Essa dualidade, central à formulação política de Rousseau, reflete a transformação do indivíduo da esfera natural para a civil. Enquanto sua vontade particular, inerentemente egoísta e voltada para o interesse privado, persiste e pode naturalmente divergir do interesse comum, é precisamente através do pacto social, ao alienar-se totalmente com todos os seus direitos à comunidade, que esse indivíduo se eleva à condição de cidadão.

Nesse momento, ele não apenas adquire direitos, mas, crucialmente, passa a participar ativamente da autoridade soberana e da formação da vontade geral, que visa exclusivamente ao bem comum e não é a mera soma das vontades individuais. A complexidade rousseauiana reside em que, para a coesão e a própria preservação do Estado legítimo, a vontade particular se subordinada à vontade geral. Essa subordinação não é uma anulação da liberdade, mas a transição da liberdade natural (limitada pela força individual) para a liberdade civil (garantida pela lei e pela participação coletiva), à qual o indivíduo, como súdito, deve irrestritamente obedecer.

Desfrutar dos direitos do cidadão sem cumprir os deveres de súdito representa a negação dessa subordinação vital. Tal desequilíbrio mina o próprio princípio da existência legítima e soberana do corpo político, levando inevitavelmente ao seu colapso, pois quebra o pacto fundamental que o constitui e o mantém.

A alienação total de si mesmo, de seus bens e direitos ao pacto social é o traço que dá ensejo a essa dupla feição do indivíduo e evita, eficazmente, a ruína do corpo político pela desconsideração do interesse puramente individual em detrimento do interesse coletivo e comum.

⁴⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 25.

Assim, e nada obstante a distinção entre *geral* e *particular* enunciada por Rousseau, o conceito de vontade geral deflui a partir das vontades particulares presentes na sociedade e é extraída dos interesses particulares presentes em cada componente do corpo social.

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do estado em relação ao soberano. Não se pode, porém, aplicar a essa situação a máxima do Direito Civil que afirma ninguém estar obrigado aos compromissos tomados consigo mesmo, pois existe grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo, e em relação a um todo do qual se faz parte.⁴⁶

Por compromisso recíproco, pode-se dizer a promessa de cada associado a seu semelhante de empregar suas forças e sua razão para preservar o laço social, a fim de se evitar o prejuízo impingido pela atuação de interesses meramente particulares. Há na promessa recíproca a determinação do alvo da sociedade que é o bem comum e a futura instituição de um governo capaz de dar concretude ao que restou abstratamente pactuado entre si.

Robert Derathé comenta a natureza do pacto social qualificando-o como “um pacto de caráter excepcional, pelo qual uma coletividade, considerada uma única pessoa, conclui um engajamento recíproco com seus membros tomados individualmente”⁴⁷, do que deflui a igualdade necessária à sua celebração e manutenção. Talvez a excepcionalidade mencionada por Derathé esteja na consideração isonômica que o pacto empresta aos seus associados, assegurando que nenhum seja privilegiado em detrimento dos demais.

A importância do indivíduo tanto para o nascimento do corpo político quanto para sua manutenção é bem matizada pelo próprio Rousseau quando questiona:

Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos: sendo, porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve?⁴⁸

⁴⁶ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 23.

⁴⁷ DERATHÉ, 2009, p. 333.

⁴⁸ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 20.

A agregação das forças de muitos indivíduos é necessária para criar o soberano, o corpo político, que poderá protegê-los, posteriormente, dos desmandos de qualquer outra vontade tirana. É igualmente vital que tais indivíduos, sob a condição de cidadãos, expressem vontade no sentido manter vivo o corpo nascido do pacto social, pois nesse arranjo é que podem ter proteção de sua pessoa, de seus bens e direitos e, por que não dizer, de sua liberdade.

Há, portanto, nítida importância do indivíduo na composição e na manutenção do nó social que deriva do pacto. Aliás, Luís Roberto Salinas Fortes vaticina que “é o que há de comum entre os diferentes interesses que forma o *laço social*”⁴⁹ e Robert Derathé declara que a soberania do corpo político nascido do contrato social repousa sobre o indivíduo ao estabelecer que

a primeira origem da soberania deve ser buscada no indivíduo, no direito que ele tem de governar-se a si mesmo. Ninguém pode ser privado, sem seu consentimento, desse direito que ele recebe da natureza. É preciso que os indivíduos renunciem a ele voluntariamente para que se submetam a uma autoridade legítima.⁵⁰

E arremata: “é preciso que a vontade geral, cujos atos fazem lei no Estado, não seja para cada cidadão uma vontade estranha, mas sua própria vontade. (...) A vontade geral é, sem dúvida, a vontade do corpo do povo inteiro, mas é também a vontade que cada associado tem, não enquanto indivíduo, mas enquanto membro da comunidade ou membro do soberano”.⁵¹

O mecanismo que propicia o surgimento da vontade geral deriva do próprio pacto social, no qual há alienação total de cada associado com todos os seus direitos e bens a toda a comunidade numa transformação dos direitos naturais em direitos civis. Há uma alienação total, mas não supressão do indivíduo como bem asserta Robert Derathé ao argumentar que “a alienação total de cada associado com todos os seus direitos à toda a comunidade, não conduz, na doutrina de Rousseau, à supressão dos direitos naturais do indivíduo, mas se trata de artifício para convertê-lo em direitos civis”.⁵²

⁴⁹ FORTES, 1976, p. 88.

⁵⁰ DERATHÉ, 2009, p. 369.

⁵¹ *Idem*, p. 341.

⁵² DERATHÉ, 2009, p. 336.

Para Rousseau, a vontade geral surge, portanto, como o encontro comum das vontades dos indivíduos pactuantes, de vontades particulares e que postula, sem variação, um interesse também comum, ao passo que a vontade particular, em oposição ao que é postulado pela vontade geral, busca a satisfação de interesses privados dos indivíduos.

Há, por meio da lei, derivada da vontade geral, a necessária estabilidade no seio social, pois trata-se de um ato nascido de um *querer* não estranho à comunidade. O encontro, o ponto comum das vontades particulares e plúrimas forma e dá gênese à vontade geral desse ser moral, do *eu comum* e coletivo que visa o bem comum.⁵³

Robert Derathé depura o sentido do termo *vontade geral* ao dizer que:

O ideal é que a vontade geral seja a vontade de todos, e assim ocorre em todo Estado bem constituído. Trata-se, então, de uma vontade unânime em seu princípio, própria de cada cidadão e comum a todos, em outras palavras, trata-se do acordo de todos os membros do Estado a respeito dos problemas que concernem a todos eles.⁵⁴

Tal passagem, no entanto, não determina que a vontade geral seja sempre unânime, mas apenas inicialmente, no ato de associação, haja vista que as divergências no seio social são inevitáveis e, por isso, carecem de uma razão coletiva que as oriente na busca do bem comum.

B. Retidão e inerrância da vontade geral

No Capítulo IV, do Livro II, d' *O Contrato Social*, Rousseau indaga:

Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão “cada um” e não pense em si mesmo ao votar por todos?⁵⁵

A resposta à indagação formulada exige que se faça uma análise acerca do alvo da vontade de cada indivíduo que, no silêncio de suas paixões, espera e deseja

⁵³ O pacto social resolve, portanto, o problema fundamental de manter a liberdade do homem simultaneamente à existência e ao movimento do ser moral nascido da associação.

⁵⁴ DERATHÉ, 2009, p. 346.

⁵⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 96.

o seu próprio bem. Suas ações serão, portanto, ditadas por uma vontade reta e de acordo com o seu alvo: o próprio bem.

A vontade geral materializa-se como efeito de uma reflexão racional que se debruça sobre a inclusão do bem individual no coletivo de modo a deliberar por si e por todos os componentes da associação política nascida do pacto como alcançar o bem comum. Há, portanto, uma análise da vontade tanto no plano individual como no plano público.

Como vontade *geral*, não apresenta em seu bojo conflito algum, pois o corpo político afigura-se um só indivíduo que possui apenas uma só vontade – a de um bem para si. Assim, não pode ofender a parte sem ofender o todo.

Assim, decorre do fato de a soberania ser inalienável e indivisível a circunstância de ser a vontade geral reta e inerrante, pois, sendo a vontade geral a própria soberania praticada, ou a essência do ser soberano nascido do pacto social, não poderia ter outro alvo que não o bem comum, o seu próprio bem enquanto ser coletivo constituído dos membros associados.

A vontade geral é, portanto, um querer reto e inerrante, pois o soberano, enquanto corpo político, deseja voluntariamente conservar-se e manter-se vivo. O soberano deseja a sua própria preservação e Rousseau explicita tal consequência na seguinte passagem:

Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está.⁵⁶

Ainda que a vontade geral almeje o bem do corpo político, não é sem frequência que as deliberações do povo, dos indivíduos enquanto cidadãos, não sejam igualmente retas e inerrantes, pois existe a possibilidade de que no seio social haja um erro de julgamento de como atingir o objeto da vontade. Por isso, Rousseau afirma: “A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido”.⁵⁷

A afirmação rousseuniana de que a vontade geral é sempre reta e visa à utilidade pública estabelece seu caráter normativo e objetivo, intrinsecamente direcionado ao bem comum. Essa concepção a distingue radicalmente da vontade

⁵⁶ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 37.

⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 48

de todos, que é a mera agregação ou soma de interesses particulares e egoístas. A retidão da vontade geral deriva de sua própria natureza, que busca o interesse coletivo e indivisível da comunidade, e não uma maioria numérica que pode ser formada por interesses conflitantes. Contudo, essa retidão essencial e finalística não garante a infalibilidade das deliberações populares em sua manifestação concreta.

A tensão reside precisamente na limitação do juízo humano e nas condições em que a deliberação ocorre. Embora o povo, em sua essência, deseje seu próprio bem e o bem da coletividade, a complexidade do real, a desinformação deliberada, a manipulação de demagogos ou a influência coercitiva de facções e associações parciais podem obscurecer sua percepção do que verdadeiramente serve ao bem comum. Tais grupos, ao promoverem interesses específicos em detrimento do todo, distorcem o processo deliberativo, levando a decisões que, embora possam ser majoritárias, não refletem a verdadeira vontade geral, mas, sim, a preponderância de vontades particulares.

A falha, portanto, não reside na natureza intrínseca e incorruptível da vontade geral em si, mas na capacidade dos cidadãos de discerni-la e expressá-la com exatidão nas decisões coletivas. Para que a voz do verdadeiro interesse público possa, de fato, emergir, Rousseau postula a necessidade de um processo deliberativo isento e esclarecido, em que os cidadãos votem individualmente, informados e livres de influências externas ou de lealdades a grupos parciais, focando unicamente no bem da comunidade. Somente sob tais condições ideais de soberania popular e participação direta a vontade geral pode se manifestar plenamente, guiando a sociedade rumo à liberdade e à justiça.

Não é impossível também que interesses individuais, que tendem naturalmente às predileções particulares, tomem vulto no seio social e calem a vontade geral. Jean-Jacques Rousseau explica a ocorrência dessa hipótese em seu *Tratado sobre a Economia Política*, do seguinte modo:

Se determinarmos com cuidado o que ocorre em toda deliberação pública veremos que a vontade geral busca sempre o bem comum, mas muitas vezes há uma divisão secreta, uma aliança tácita que, com respeito a determinados objetivos em particular, neutraliza a inclinação natural da assembléia⁵⁸.

⁵⁸ ROUSSEAU. *Rousseau e as relações internacionais: Tratado Sobre a Economia Política*, p. 9.

Quando as vontades individuais proliferam nascem sociedades parciais dentro do Estado, que apenas representam a adesão de muitos votos a um interesse individual. A ocorrência dessa situação suprime a “voz” da vontade geral e torna-a tortuosa e equívoca.

Ao elevar-se o número de vontades individuais no conjunto social que desbordem do bem comum, vê-se uma cisão entre a vontade geral e a particular, um conflito que, secretamente, elide a deliberação pública em busca da preservação do corpo político.

C. Distinção de vontade geral e de vontade de todos

Não se diz que na sociedade política que defende e protege as pessoas, seus bens e direitos deva imperar o absoluto consenso. Em outras palavras, não é imprescindível unanimidade em toda e qualquer deliberação realizada pelo corpo coletivo como indício do império da vontade geral, pois, se assim o fosse, não haveria lugar para a aplicação da teoria rousseauísta no mundo real, em sociedades políticas existentes.

Em verdade, a unanimidade como convergência de todas as vontades numa só apenas seria necessária nos indivíduos contratantes no momento e para a realização do pacto, devendo apenas ser observada no momento da associação.

O autor d’*O Contrato Social* considera, então, que a vontade que impera no corpo político nem sempre parte de todos e que se aplique a todos, pois existe a sensível possibilidade de que as matérias deliberadas pelo povo tenham por alvo um objeto individual.

A deliberação pública passa a ser sobre um fato ou um direito meramente individual e que, por isso, não representa o *querer* da coletividade formada pelo pacto social. Rousseau é enfático ao demonstrar “não haver vontade geral visando objeto particular”⁵⁹, pois apenas quando o povo todo, enquanto corpo político, delibera sobre si mesmo – sobre o todo e para o todo – e estatui sobre si mesmo é que o objeto de tal deliberação passa a ser comum e não-fragmentado.

É necessário fazer tal distinção, portanto, entre a vontade geral e a noção de vontade de todos como uma mera unanimidade das vontades particulares dirigidas a

⁵⁹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 46.

alcançar determinado objeto particular. Rousseau deixa explícita a distinção da seguinte forma:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra ao interesse privado, e não passa de uma soma das vontades particulares.⁶⁰

Com efeito, o cerne da vontade geral está em admitir que ela sempre busca um objeto, o bem comum, enquanto as vontades particulares apontam naturalmente para uma pluralidade de interesses privados, ainda que numericamente reflitam o pensamento da maioria dos homens.

Rousseau distingue a vontade de todos da vontade geral (SC 2.3.2). Abordarei a vontade geral mais adiante. Ao descrever a vontade de todos, ele diz que, enquanto a vontade geral 'visa apenas o interesse comum', a vontade de todos 'visa o interesse privado, e não é nada mais que uma soma de vontades particulares' (SC 2.3.2). O que particulariza uma vontade é o seu conteúdo, as finalidades que a regulam na deliberação prática. O ponto crucial é que as finalidades reguladoras do agente não atribuem peso algum ao bem de todos os membros da associação. O próprio agente poderia ser uma pessoa coletiva ou 'moral' dentro de uma sociedade política maior: por exemplo, um grupo de interesse, ou um partido político, ou o próprio executivo. A vontade particular dominante de um agente pode frequentemente visar o bem do próprio agente. Mas o ponto essencial é a estreiteza da preocupação, não o seu egoísmo.⁶¹

A vontade de todos, no pensamento do autor, materializa-se, portanto, numa mera pluralidade de opiniões da maioria numérica de indivíduos, mas sem perder a característica de uma singela vontade particular, enquanto a vontade geral está sempre atrelada à finalidade a ser alcançada: o interesse e o bem comum.

Rousseau minimiza a simples questão aritmética ou da quantidade de votos em torno das deliberações públicas ao dizer que:

Deve-se compreender, nesse sentido, que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une, pois nessa instituição cada um

⁶⁰ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 37.

⁶¹ COHEN, 2010, p. 26.

necessariamente se submete às condições que impõe aos outros: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz à da parte.⁶²

O próprio Rousseau prescreve a fórmula para obtenção do resultado que qualifica a vontade como geral: o interesse comum que liga todas as pretensões esboçadas pelos votantes. O interesse comum pode ser obtido quando se opõem entre si os interesses privados. Há, de fato, uma intersecção entre o que há de comum nos interesses particulares e disso deriva o interesse comum. Isso ocorre quando os indivíduos, ao deliberarem não como meros particulares, mas como cidadãos conscientes do seu papel no corpo político e visando o bem coletivo, permitem que os aspectos puramente egoístas e as divergências de suas vontades se anulem mutuamente. É como se, ao expressar cada um sua vontade particular, as inclinações egoístas e contraditórias se neutralizassem, revelando o denominador comum que beneficia a todos.

O que emerge dessa "intersecção" não é um compromisso ou uma média de interesses, mas, sim, aquilo que é genuinamente compartilhado por todos, o interesse que beneficia a coletividade de forma equitativa, sem privilégios ou favorecimentos. Para que essa depuração aconteça e a vontade geral possa ser discernida, Rousseau impõe condições rigorosas. Crucial é a ausência de facções ou associações intermediárias que poderiam distorcer o julgamento individual e introduzir interesses particulares disfarçados de comuns. Além disso, é fundamental a necessidade de cidadãos esclarecidos, capazes de refletir de forma autônoma e discernir o bem comum para além de suas paixões imediatas. A legitimidade do corpo político, e a validade de suas leis, reside precisamente na sua capacidade de encontrar e agir com base nessa intersecção essencial, transformando um mero agregado de indivíduos em um todo coeso, moralmente autônomo e soberano. Nesse contexto, a obediência à lei não é submissão, mas um ato de verdadeira liberdade, pois é a expressão da vontade que todos, enquanto parte do soberano coletivo, se deram a si mesmos, garantindo a igualdade e a justiça para todos.

⁶² ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 41.

O caráter *geral* é atrelado à vontade do corpo político “Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral”⁶³; e arremata: “Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo”.⁶⁴

Em relação à vontade de todos, não se observa a depuração das vontades particulares em busca de um ponto de convergência que sirva ao bem comum. Em vez disso, ela se manifesta como a mera soma aritmética de interesses privados e predileções individuais, onde a proposição vencedora reflete a adesão da maioria a uma preferência particular ou a um agregado de tais interesses, sem que haja uma preocupação intrínseca com a utilidade pública ou o interesse coletivo. Desse modo, a vontade de todos ilustra a fragmentação do acordo em torno de um objeto que não é desejado pela coletividade enquanto corpo político unificado, mas, sim, como a simples somatória de vontades e interesses particulares presentes no seio social, cada qual buscando sua própria vantagem ou satisfação, e que, por vezes, podem até se anular ou se contradizer mutuamente sem resultar em um consenso genuinamente público.

O cidadão de Genebra introduz uma ideia de consenso entre as vontades individuais que não atende apenas a um critério quantitativo, mas, sobretudo, um critério qualitativo do que se deseja. A vontade geral deve estar presente e ser extraída das vontades particulares, mas não deve ligar-se a nenhuma delas; deve promover a busca pelo consenso em direção ao bem do corpo social e não de um membro em particular.

Em verdade, a distinção apresentada por Rousseau acerca do caráter geral da vontade que deve imperar nas decisões tomadas pelo corpo político está na compreensão acerca de sua finalidade. Se apontada para o bem comum revestir-se-á do caráter geral, se dirigida a preferências pessoais figurará como vontade particular, ainda que aceita por um grande número de votantes. Rousseau conclui, portanto, que “o que generaliza a vontade é menos o número de votos que o interesse comum que os une”.⁶⁵

⁶³ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 37.

⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 38.

⁶⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 41.

Há na formulação do conceito de vontade geral rousseauísta uma notória e perene tensão entre o que é *geral* e o que é particular, e o motor das intenções de Rousseau encontra-se em seu receio declarado de que as vontades particulares numericamente predominantes de algumas sociedades parciais prevaleçam em detrimento da vontade do ser coletivo nascido do pacto social. Rousseau parece temer que uma vontade particular seja travestida de vontade geral com o intuito de ludibriar o povo a querer algo que não seja bom para si mesmo enquanto soberano.

Assim, a vontade que se atrela ao corpo político nascido do pacto social é – ou deve ser – a vontade geral, obtida como produto da exclusão das vontades privadas e dos desejos extremados presentes na sociedade criada pelo pacto. Não se trata da soma de todas as vontades dos particulares, mas dos encontros, dos acertos, da união do que há de comum entre as vontades deliberadas pelos indivíduos contratantes, união essa que não se refere a um acordo superficial ou a uma soma de vontades particulares. Pelo contrário, ela se manifesta quando, em um processo deliberativo genuíno, cada cidadão, ao se despojar de suas predileções egoístas e votar visando o bem do corpo político como um todo, permite que as inclinações divergentes e particulares de suas vontades — os "mais e os menos" de que fala Rousseau — se anulem mutuamente. O que emerge dessa "subtração das diferenças" não é um compromisso, mas sim aquilo que é intrinsecamente partilhado e benéfico para a comunidade como um todo: o interesse público que transcende as preferências individuais.

O que há de comum está na descoberta do princípio universal da coexistência e da prosperidade coletiva, que a vontade de cada um, ao ser purificado de seus aspectos privados, revela a dimensão que serve igualmente a todos e que é, por essência, reta e voltada para a utilidade pública.

Os interesses fundamentais e irrenunciáveis que cada indivíduo partilha enquanto membro indissociável do corpo político forma uma substância comum que é forjada na própria finalidade do pacto social: a preservação e a prosperidade da coletividade, pois é apenas no seio de uma sociedade legítima e bem governada que a vida, a liberdade civil e a propriedade de cada um podem ser asseguradas e protegidas. Ela engloba, essencialmente, a igualdade perante a lei, a segurança mútua e a busca incessante pela utilidade pública que beneficia a todos indistintamente, sem favorecimentos ou distinções particulares. A união do que há de comum é, portanto, a descoberta e a explicitação desses interesses universais e

recíprocos que legitimam a ação soberana e capacitam a comunidade a legislar para o seu próprio bem, elevando o indivíduo da precária liberdade natural para uma liberdade moral e civil autênticas.

O dano calculado por Rousseau – e que deve ser evitado – é o de que se coloque em relevo no seio do corpo político a vontade particular de um ou de muitos indivíduos em detrimento daquela vontade que possui caráter geral, ou seja, do substrato coletivo das opiniões aprovadas pelos indivíduos pactuantes que forma esse corpo político deliberativo. Há, portanto, uma razão que forma a opinião comum, um julgamento que delibera acerca do que é bom e virtuoso para o corpo político.

Trata-se de uma comunidade regulada pela vontade geral aquela em que os homens são livres e se autorregulam, mas não o fazem tão somente com vistas à satisfação de seus interesses particulares, pois o ser nascido do pacto possui caráter coletivo, público. Haveria uma vontade que orientaria o indivíduo em sua reflexão sobre o que seria o seu próprio bem e decidiria (e deliberaria) por si e pela sociedade política nascida do pacto. É o que preleciona Robert Derathé ao dizer:

Poderíamos dizer sem nos desviarmos em demasia do pensamento do autor, que a vontade geral é a vontade de um cidadão qualquer quando, sendo consultado a respeito das questões concernentes à comunidade inteira, ele abstrai de seus preconceitos ou preferências pessoais, e dá um parecer que poderia, no direito, receber a aprovação unânime de seus concidadãos e que, por conseguinte, seria suscetível de ser erigido como lei universal, válida para o corpo todo do Estado.⁶⁶

Sempre a tensão geral *versus* particular é o motor das intenções de Rousseau, dado o receio declarado de que se tome conta das vontades numericamente predominantes dos grupos em detrimento da vontade de apenas um ser coletivo, o Soberano.

Assim, o matiz determinante da vontade geral é que da pluralidade seja extraída a vontade do próprio cidadão que conduzirá os rumos do Estado na busca pelo bem comum.

⁶⁶ DERATHÉ, 2009, p. 346.

D. A supremacia da vontade geral e sua indestrutibilidade

Sob o império da vontade geral, de uma vontade que emana do corpo político como um todo, a sociedade civil caminha para a realização do bem comum. A conservação do corpo nascido do pacto social torna-se real e prolongada a sua existência.

O ideal social é atingido, portanto, quando a vontade que é expressa pelo corpo político é una, tal como Rousseau inicia o Capítulo I, do Livro II, d' *O Contrato Social* ao afirmar que “Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral”.⁶⁷

Fosse o contrário, se a sociedade civil estivesse sob o comando de vontades particulares e parciais não seria o bem comum o seu alvo, mas os objetos particulares desejados por cada uma das vontades dos homens. Havendo um falseamento da vontade geral em detrimento das vontades particulares, os homens já não mais procurariam a unanimidade e o corpo político passaria a ser atacado pelas mais ferrenhas disputas.

Nesse contexto, no entanto, não se pode dizer que a vontade geral teria desaparecido, o que é corroborado pela seguinte passagem que emana d' *O Contrato Social*:

Concluir-se-á daí que a vontade geral esteja aniquilada e corrompida? Não; ela é sempre constante, inalterável e pura, mas encontra-se subordinada a outras que a sobrepujam. Cada um, desligando seu interesse do interesse comum, bem sabe que não o pode isolar completamente; sua parte do mal público, porém, não lhe parece nada, em face do bem exclusivo do que pretende apropriar-se. Excetuado esse bem particular, ele deseja, tão fortemente quanto qualquer outro, o bem geral em seu próprio interesse. Mesmo quando vende seu voto a peso de dinheiro, não extingue em si a vontade geral – ilude-a.⁶⁸

Rousseau destaca que a vontade geral não poderia ser elidida ainda que o corpo político estivesse sitiado por vontades particulares e fossem deturpadas as deliberações públicas que fazem tender aos desejos individuais, haja vista que a

⁶⁷ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 125.

⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 126.

vontade geral ainda assim continuaria a residir em cada um dos associados, pois de suas vontades é extraída. O que ocorre é apenas um emudecimento da vontade geral, pelo alto volume dos protestos das vontades individuais. A vontade geral apenas seria neutralizada, mas não extinta.

A supremacia da vontade geral está, portanto, no fato de que está sempre presente nas vontades individuais e por refletir o anseio do ser coletivo em mover-se e conservar-se.

II. O papel da vontade geral na promoção da liberdade

O conceito de vontade geral é central para a teoria política de Jean-Jacques Rousseau, servindo como o pilar fundamental para a promoção da liberdade no estado civil e para a legitimação do poder soberano. Para o genebrino, a liberdade não é meramente a ausência de restrições arbitrárias ou a mera satisfação de apetites individuais; é, antes, uma condição de autonomia e autogoverno, que se manifesta na submissão do indivíduo a leis que ele mesmo, enquanto parte do corpo político, ajudou a instituir. A vontade geral emerge, assim, como a solução para o problema fundamental da associação política, conforme exposto de maneira lapidar no Livro I de *O Contrato Social*:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes.⁶⁹

Essa formulação encapsula a essência do pacto social rousseauiano: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade. Rousseau é categórico ao afirmar que

Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo.⁷⁰

⁶⁹ ROUSSEAU. *O Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, pp. 20-21.

⁷⁰ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 22.

Contudo, essa alienação radical de todos os direitos não resulta em perda de liberdade; ao contrário, ela provoca sua transformação e aperfeiçoamento. Rousseau explica o movimento de perdas e ganhos na adesão ao pacto:

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para que não haja engano a respeito dessas compensações, importa distinguir entre a liberdade natural, que tem por limites apenas as forças do indivíduo, e a liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e ainda entre a posse, que não passa do efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, e a propriedade, que só pode fundar-se num título positivo.⁷¹

Ao se entregar totalmente a todos, o indivíduo não se dá a ninguém em particular, e, ao receber de volta o mesmo direito que cedeu, ganha uma força coletiva para proteger o que possui. Esse ato de associação cria um "corpo moral e coletivo" que possui sua própria unidade, seu "eu comum", sua vida e sua vontade, representando a base para a liberdade civil e moral.

Isso significa que, embora o povo possa ser enganado e suas deliberações nem sempre reflitam a retidão da vontade geral – devido a interesses particulares ou facções que distorcem o processo deliberativo – a vontade geral em si mesma, quando corretamente discernida e expressa, nunca erra em seu objetivo de promover o bem comum. A distinção entre a *volonté de tous* (que é a soma de interesses privados) e a *volonté générale* (que considera apenas o interesse comum e a utilidade pública) é crucial para Rousseau. Para que a vontade geral se manifeste de forma pura e não distorcida, é necessário que não haja "sociedades parciais" ou facções dentro do Estado, pois estas introduzem interesses particulares que impedem a emergência do interesse comum e a clareza do julgamento público.

Essa ideia é fundamental para entender como Rousseau articula a relação entre liberdade e obediência à lei. A obediência às leis não é uma renúncia à liberdade individual; pelo contrário, representa uma forma de garantir que essa liberdade seja respeitada e protegida dentro do contexto da vida social. A soberania, para Rousseau, é o exercício da vontade geral e, como tal, é inalienável e indivisível, tal como o autor afirma n' *O Contrato Social*, Livro II, Capítulos I e II. Ela não pode

⁷¹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 26.

ser transferida ou dividida sem que se destrua a própria essência do corpo político e a garantia da liberdade.

A esta célebre e controversa frase cabe detida análise:

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros; aquele que se recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo – o que não significa senão que o forçarão a ser livre.⁷²

A vontade geral, ao focar no bem comum, atua como um baluarte contra a tirania dos interesses particulares, sejam eles de indivíduos poderosos ou de facções. As leis, sendo gerais em seu objeto e em sua essência, aplicam-se a todos igualmente, sem distinção de pessoas ou privilégios. Isso garante uma igualdade de direitos e condições, o que é fundamental para a manutenção da liberdade civil.

Assim, pela natureza do pacto, todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de sorte que o soberano conhece somente o corpo da nação e não distingue nenhum daqueles que a compõem.⁷³

A soberania, sendo o exercício da vontade geral, é inalienável e indivisível, o que impede que o poder seja usurpado por um governante ou por um grupo, garantindo que o povo permaneça como o único detentor do poder legislativo. Essa indivisibilidade e inalienabilidade são salvaguardas contra a fragmentação do poder e a emergência de interesses que poderiam subverter o bem comum.

Mesmo quando subordinada a outras que a sobrepujam, a vontade geral, para Rousseau, é indestrutível e sempre pura, pois “cada qual, desvinculando seu interesse do interesse comum, vê que não pode separá-los por inteiro”.⁷⁴ O que ocorre é um “emudecimento” da vontade geral, não sua aniquilação, e a tarefa política é garantir que ela seja sempre consultada e possa responder.

Embora a concepção de vontade geral em Rousseau seja, para ele, o alicerce de uma sociedade livre e justa, é precisamente essa centralidade que a torna um

⁷² ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 25.

⁷³ *Idem, Ibidem*, p. 41.

⁷⁴ *Idem, Ibidem*, p. 127.

ponto de vulnerabilidade para críticas futuras, como a de Isaiah Berlin, para quem a concepção rousseauísta da vontade geral pode levar à opressão das minorias.

Com efeito, tal crítica apontaria para o risco de que o conceito de vontade geral fosse utilizado para legitimar ações que suprimem as liberdades individuais em nome do bem comum. No entanto, tal interpretação talvez simplifique a complexidade do pensamento rousseauísta que faz repousar o verdadeiro exercício da liberdade na autolegislação. A vontade geral não deve ser entendida como um absoluto que ignora as vontades individuais; pelo contrário, ela emerge da confluência dessas vontades particulares orientadas para o bem comum.

Essa perspectiva sugere que a verdadeira liberdade individual é alcançada através da participação política ativa na formação da vontade geral. Ao se submeterem às leis criadas coletivamente, os indivíduos não apenas respeitam suas próprias liberdades, mas também garantem a coesão e o funcionamento do corpo político. Apesar das críticas de Isaiah Berlin sobre os riscos associados à vontade geral, o pensamento rousseauísta oferece um modelo cuja liberdade individual e coletividade podem coexistir de maneira harmônica, desde que a soberania popular seja exercida de forma legítima e constante, e que a lei seja verdadeiramente a expressão do querer de todos para o bem de todos.

Capítulo II: O PODER LEGISLATIVO

I. A legitimação da vontade geral pelo nascimento do corpo político e pela submissão às leis

Uma vez que o corpo político possui uma vontade e que esta qualifica-se como vontade geral, em que todos os componentes do laço social doam irrestritamente a si, seus bens e direitos à coletividade, a consequência imediata de tal alienação é a submissão dos indivíduos uns aos outros e à pessoa moral coletiva nascida do pacto.

Em verdade, tal doação de si ao coletivo encerra o pensamento de Rousseau de acordo como qual a justiça apenas pode ser alcançada com a submissão de todos os homens às proposições ditadas pela vontade geral, com a existência de sanções previstas àqueles que desobedecem a tais comandos emanados dessa mesma vontade. Tal pensamento revela que a ordem natural das coisas não é capaz de tutelar a vida em sociedade, motivo pelo qual o próprio Rousseau declara: “São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo”.⁷⁵

Por certo, as convenções e as leis, nascidos de um artifício engendrado pelos homens, são capazes de dar concretude e conformar os indivíduos à obediência da vontade do corpo social nascido do pacto, edificando, portando, uma sociedade em que todos livremente possam exercer direitos e respeitar os deveres igualmente.

O soberano governa por meio da vontade geral, pois ela legitimamente configura o *querer* público e só por meio dela é que todo o poder do povo pode emanar. Qualquer restrição aos direitos individuais seria, portanto, plenamente possível, se derivada da expressão da soberania popular, já que a submissão às leis é uma consequência do pacto firmado por todos.

Cada indivíduo que, por sua vontade, e de forma unânime, decidiu associar-se para a criação do Estado pelo pacto social, denomina-se *súdito*. Ao conjunto de indivíduos que deliberam como corpo político ativo denomina-se *soberano*.

Essa pessoa pública, assim formada pela união de todas as demais, tomava outrora o nome de ‘Cidade’, e hoje o de

⁷⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 106.

‘República’ ou de ‘corpo político’, o qual é chamado por seus membros de ‘Estado’ quando passivo, ‘soberano’ quando ativo. (...) Quanto aos associados, eles recebem coletivamente o nome de ‘povo’ e se chamam, em particular, ‘cidadãos’, enquanto participantes da autoridade soberana, e ‘súditos’, enquanto submetidos às leis do Estado.⁷⁶

Há, com efeito, uma pluralidade de relações no conjunto social formado após o pacto de associação. Os homens, individualmente considerados, ao exercitarem sua faculdade racional e moral, não apenas buscam a satisfação de seus interesses particulares, mas, de forma mais elevada, reconhecem a imperativa necessidade e a intrínseca legitimidade de integrar-se a uma coletividade política. Essa integração, crucialmente, não implica o mero desaparecimento de suas individualidades pré-sociais, mas, sim, uma profunda transformação qualitativa destas. O indivíduo, ao ceder sua liberdade natural — ilimitada, mas precária e egoísta — para se submeter à lei que ele mesmo institui, ascende a uma forma superior de existência: a liberdade civil (garantida pela obediência à lei que a coletividade estabelece) e a liberdade moral (autonomia de obedecer à lei que se prescreve a si mesmo, em conformidade com a razão). Torna-se, assim, um cidadão, parte indissociável do *eu comum* do corpo político, em que a vontade de cada um se funde na vontade de todos para o bem comum, sem ser anulada, mas, sim, ampliada por essa identificação com o coletivo. É essa participação racional, consciente e ativa na vida pública, pautada pela busca do bem comum, que materializa o exercício da vontade geral. Esta, distinta da mera soma das vontades particulares, da vontade de todos, orienta o movimento do corpo político, traduzindo a intenção inalienável de preservação e prosperidade do Soberano — que é o próprio povo, enquanto corpo legislador e detentor da autoridade suprema.

O aspecto a ser posto em relevo é o de que na sociedade civil sob o comando da vontade geral há uma nítida garantia proporcionada pelo concerto entre os associados na incessante busca do bem comum. Robert Derathé, ao comentar as características necessárias da lei, explica:

Assim, para determinarmos quais são os verdadeiros caracteres ou a verdadeira natureza da lei, precisamos levar em conta não somente a autoridade de onde ela provém, mas

⁷⁶ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, pp. 22-23.

também o objeto concernido. (...) Rousseau é então levado a sustentar que a lei deve partir de todos para aplicar-se a todos. Trata-se de uma relação do corpo político com cada um de seus membros.⁷⁷

Como Rousseau ressalta no Capítulo VI, do Livro II, d' *O Contrato Social*, a legislação dá movimento ao corpo. O corpo já existe, foi formado e unido em suas partes pelo pacto social, mas é necessário alcançar a sua finalidade de conservação, o que se dá por meio da instituição de uma legislação hábil a promover a definição do que é importante para o corpo político e a forma como concretizar seus objetivos. Aliás, entende-se que dar concretude ao conteúdo da vontade geral significa dar as condições para que o contrato social seja cumprido na prática, o que é próprio da instituição de uma legislação para o povo, de modo a permitir que o corpo político permaneça vivo e preservado.

O próprio Rousseau devota à conservação do corpo político o *status* de objetivo de existência desse mesmo corpo quando questiona e responde: “Qual o fim da associação política? – a conservação e a prosperidade de seus membros”.⁷⁸

O povo é o Soberano que manifesta vontade por meio de um sistema de leis fundamentais ou políticas que dão concretude ao que foi abstratamente pactuado. O corpo político, que teve sua gênese no pacto social, possui vontade própria tendente à promoção de sua conservação e à garantia de sua própria existência, o que o faz por meio da legislação e da deliberação pública. O ato de fazer leis é próprio do povo e para o povo, mostrando-se como atividade necessária à expressão de soberania desse mesmo povo.

Derathé entende que para Rousseau tudo está sob o controle do Soberano e vaticina que “É preciso, portanto, multiplicar as sessões da assembleia do povo, a fim de que a potência legislativa nunca fique, por assim dizer, inativa”.⁷⁹ A atividade legiferante põe o corpo em movimento, não sendo próprio de sua natureza promover a inércia do corpo político.

Por óbvio, a simples reunião dos cidadãos não poderia dar concretude à vontade geral, mas, sim, o produto da deliberação dos cidadãos enquanto componentes do soberano, que criam normas observáveis pela coletividade. A

⁷⁷ DERATHÉ, 2009, p. 430.

⁷⁸ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 102.

⁷⁹ DERATHÉ, 2009, p. 443.

legitimidade de tal exercício está umbilicalmente ligada à correlação da lei produzida ao conteúdo da vontade geral.

Exemplificando, a própria instituição do poder executivo como força apta a administrar o ente estatal submeter-se-ia à direção da vontade geral ao fazer corresponder suas ações às prescrições legais sancionadas pelo corpo político. A criação de um poder executivo subordinado ao legislativo deve estar prescrita na lei fundamental e, por isso, a atividade executiva é, no exemplo dado, concretude do que foi definido pelo Soberano.

A potência legislativa, portanto, confere estabilidade ao corpo social, fazendo-o mover-se em direção ao seu próprio bem, o bem comum do corpo coletivo, atividade necessária à sua conservação e realização de seus fins. O movimento dado pela instituição de uma legislação aponta a satisfação das cláusulas pactuadas pelos indivíduos contratantes.

II. O conceito de lei

Rousseau empreende uma tarefa que ele próprio diz devotar todo o seu esforço: considerando “como são” os homens e como as leis “podem ser” estabelece quais as condições de possibilidade para do cumprimento da legislação que se materializa no propósito de conservar o arranjo político. O próprio Rousseau define o que é lei na seguinte passagem:

(...) quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei.⁸⁰

A lei é um ato. Um ato de natureza geral emanado do povo que, por obra da vontade geral, o produz, e cujo conteúdo versa sobre determinada matéria aplicada ao próprio povo. A preocupação de Rousseau reside, portanto, em considerar que seja geral o caráter da vontade que dá gênese à lei, o que induziria à conclusão de que também o é a atividade de sua elaboração por um poder dito Legislativo.

⁸⁰ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, pp. 106-107.

A lei possui uma matéria que exprime uma regra de Direito que administra o Estado, pois se aplica à vida dessa sociedade formada pelas convergências das vontades particulares. Deve ser um ato geral, abstrato, permanente e legítimo, diametralmente oposto à força, tal como Rousseau escreve: “Convenhamos, pois, em que a força não faz o direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos”.⁸¹

No entendimento de Rousseau, a lei também não pode ser o que não é, o que o genebrino demonstra quando distancia o conceito legal que lhe atribui o Direito Natural. A lei do Estado – não a lei da natureza – não pode ser ligada a “ideias metafísicas”⁸²: a lei estatal não é inata e necessita ser racionalmente posta pelos homens, assim como o foi o Estado.

Quanto à aplicação da lei nos parece que Rousseau não pretende excluir nenhum homem de sua cogência. A lei é elaborada por todos e, aplica-se a todos igualmente. A lei é geral em seu conteúdo e em sua incidência, ou, como diz Derathé, em seu objeto. É a igualdade visada pelo pensador genebrino.

As convenções para a vida dessa comunidade política tendem a possuir um caráter equitativo, útil e sólido. Equitativo porque não se vislumbra desequilíbrios entre os direitos: todos os homens são livres e todos os homens são iguais perante a ordem nascida do pacto. Útil porque, estando a vontade geral em cada cidadão que possui razão e poder de deliberação, essa vontade sempre buscará do melhor para os integrantes do corpo político criado pelo pacto social. As convenções, portanto, devem visar sempre o melhor, o bem, a utilidade pública. Aliás, a deliberação deve ser orientada pela utilidade pública. E, por fim, os acertos entre os homens participantes da sociedade da vontade geral devem ser sólidos, pois ao assumir o caráter geral, ligado ao todo, os interesses particulares e facciosos perdem sua influência no seio dessa comunidade de entendimento recíproco.

Vemos, portanto, que a lei (ou a sua elaboração) é necessária para a conservação do corpo político e para evitar o afrouxamento do nó social, dando ao liame que une os cidadãos um aspecto de equidade, utilidade e solidez. A sobrevivência do corpo político está intimamente ligada ao exercício contínuo da vontade geral, que, por sua vez, produz as matérias a serem regidas pelas leis.

⁸¹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 60.

⁸² *Idem, ibidem*, p. 106.

Como cerne da questão posta em relevo até aqui – a de que a lei deriva da vontade geral e de que o povo deve elaborá-la –, natural que surja, então, questionamento acerca da possibilidade de que essa atividade legiferante possa ser delegada a outrem. Rousseau mesmo reconhece a amplitude do tema:

Nesta altura eu teria muitas reflexões a fazer sobre o simples direito de votar em qualquer ato de soberania; direito este que nada pode subtrair aos cidadãos; e sobre o direito de opinar, de propor, de dividir, de discutir, que o governo tem sempre o grande cuidado de reservar apenas aos seus membros. Porém, essa importante matéria exigiria um tratado à parte, e neste não posso dizer tudo.⁸³

A elaboração das leis deve ser realizada exclusivamente pelos proponentes do pacto social? Mas, se a vontade geral reside em cada cidadão, sabendo que seus interesses e desejos particulares ficam adstritos à esfera particular, mas que tem a possibilidade de visar o interesse comum, que é o alvo da lei, não poderia ser a atividade criadora da lei posta sob a comissão de um único cidadão ou de um grupo deles?

Como vimos, a vontade geral possui primazia sobre as vontades individuais e sua concretude, tal como expressa na lei, faz com que o bem comum do povo seja alcançado e as cláusulas obrigacionais presentes no contrato social sejam cumpridas. Após observadas as condições de possibilidade de existência do corpo político, uma vez nascido o soberano, tem-se, com efeito, que este apenas pode possuir uma existência concreta quando é de fato aplicada a vontade geral no seio social.

III. O exercício da vontade geral materializado na lei

Ao considerar a existência do corpo político como uma associação que protege e defende as pessoas, seus bens e direitos, deve-se investigar quais instrumentos dariam concretude a tal proteção, tornando-a efetiva e materialmente eficaz. Sendo a soberania o exercício da vontade geral, e esta só podendo exprimir-se por leis editadas pelo soberano, é a legislação que manifesta os atos de soberania.

⁸³ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 127.

Rousseau atribui tal atividade ao povo, que é o verdadeiro responsável por editar os comandos que dirigirão o corpo político nascido do pacto social:

As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade.⁸⁴

Sem dúvida, reconhece-se que os direitos dos homens devem estar na lei, mas não na simples existência de um ordenamento jurídico que sancione as condutas dos homens, mas, sim, em instrumentos nascidos da vontade geral, que resulte em boas convenções, acertos e encontros.

Necessário, portanto, que haja deliberação pública dos associados enquanto Soberano quando da elaboração de prescrições legais aplicáveis à boa convivência social e visando o bem comum do ser político nascido do pacto social como propulsor da criação desses instrumentos.

A atividade política requerida dos indivíduos é permeada pela consideração de interesses comuns que culminarão na salvaguarda das pessoas e dos bens de cada associado, devendo haver reciprocidade em seu cumprimento.

Não é sem sentido afirmar que os homens se submetem a seus próprios desejos e apetites com frequência, mas tais impulsos podem ser contidos pelas próprias sanções presentes em leis que derivem do *querer* geral e que estejam em consonância com o interesse e bem comuns.

Dessa forma, ao observar-se a cominação e a respectiva sanção legal, os homens tornam-se ainda mais iguais e livres, pois submetidos aos mesmos desígnios fruto da deliberação pública. A lei que deriva da vontade geral deve ter em vista a igualdade, pois nessa condição os homens poderão ser, de fato e de direito, livres de subjugação alheia. No espaço político onde impera a vontade geral, não há lugar para a primazia das vontades particulares. Isso ocorre porque, no estado civil, a liberdade que se conquista é de natureza moral, florescendo do compromisso de cada cidadão em obedecer à lei que ele mesmo, como parte do corpo soberano, ajudou a instituir. É por meio dessa subordinação consciente à razão pública que os indivíduos se libertam da escravidão de seus impulsos e interesses meramente

⁸⁴ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 48.

privados, alcançando a verdadeira autonomia e, conseqüentemente, a mestria sobre si mesmos.

Rousseau prevenia, assim, a não submissão à vontade do outro ou mesmo fazer outro submeter-se à vontade de outrem. Sob o império da vontade geral há uma relação entre iguais. Esta pode-se dizer uma sociedade saudável: uma vontade, um corpo e o bem comum.

Sabemos, portanto, que o Soberano exprime a vontade geral, a unidade do todo, e todos os homens – como corpo coletivo – alienam-se irrestritamente ao corpo político. Os ganhos do estado civil envolvem a substituição da vontade particular pela vontade geral para que seja garantida a liberdade humana fundada na igualdade.

Assim, a expressão da vontade geral e a materialização da expressão de liberdade nessa nova sociedade civil se dão pelo nascimento de leis e proposições que derivam dessa mesma vontade geral. Este é o cerne da liberdade rousseauiana: a obediência à lei que o próprio cidadão, enquanto parte indissociável do corpo soberano, ajudou a instituir.

Nesse sentido, a liberdade civil e moral se distingue radicalmente da liberdade natural. Enquanto esta última é a mera satisfação dos apetites e instintos – uma verdadeira escravidão dos impulsos e paixões –, a liberdade conquistada na sociedade civil é autonomia: a capacidade de agir em conformidade com princípios racionais que se prescreve a si mesmo. Estar “livre” significa, paradoxalmente, estar vinculado a um conjunto de regras que a própria coletividade, através da vontade geral, estabeleceu. É essa “submissão” voluntária e racional à lei autoral que liberta o indivíduo da sujeição de seus interesses particulares e da tirania de suas paixões, elevando-o à condição de cidadão pleno e ser moralmente emancipado.

Uma proposição para execução de projeto de um governo da vontade geral, que assegura ao povo a proteção à sua vida e às suas posses, é a salvaguarda desses direitos pela *lei*. É a lei que resguarda os interesses dos homens, exprime a vontade geral e demonstra a soberania do corpo político.

Legislar, portanto, não compreende apenas o aspecto formal da elaboração do texto positivo que orientará a conduta, mas também a reflexão sobre o que há de ser fixado pela vontade geral como bem público.

Assim, é preciso que a legislação derive da vontade geral, que seja estatuída pelo corpo político dotado de autoridade soberana, que possua um objeto que é

também geral, ou seja, que se aplica a todos e que seja abstrata, pois não poderia legitimamente compreender uma situação fática específica atrelada a uma qualidade individual.

A lei age como instrumento de garantia da igualdade e imparcialidade entre os homens, pois não faz distinção entre eles nem lhes garante privilégios ou restrições desiguais. Ao contrário, assume uma expressão geral e abstrata, pois deve ser apta a disciplinar uma situação juridicamente relevante e separada das circunstâncias variáveis em que ela se apresenta em cada caso concreto. Tais características estão ligadas à finalidade da lei.

A antítese seria o império da força, dos apetites e das vontades particulares. No pacto social, Rousseau delimita que “a força não faz direito, e que não se é obrigado a obedecer senão às autoridades legítimas”⁸⁵. Em sentido contrário, se há obediência a uma autoridade legítima – a do Soberano nascido das vontades dos homens –, então há leis igualmente legítimas. Se existe obediência àquele ato geral emanado do povo que deriva da vontade geral, que versa sobre determinada matéria e que se aplica ao mesmo povo, há, de fato, um ato chamado de lei.

Então, a elaboração das leis, por óbvio, deve ser realizada pelos proponentes do pacto social, os quais criarão as condições de vida em sociedade, sendo esta associação aquela onde impera a liberdade e a igualdade nascidas do governo da vontade geral.

A regulamentação das leis, portanto, se dá pelo debate comum, a considerar que o povo sempre deseje alcançar o bem para si mesmo, apesar de nem sempre reconhecer tal bem. É preciso limpar a vista das vontades e objetos particulares, demonstrar vantagens dos objetos gerais apresentados para serem atos emanados do povo sob a forma de lei.

Nos parece que Rousseau pretende com a lei debelar os vícios presentes nas vontades particulares que, em última análise, farão com que o nó social se desfaça.

IV. A lei como necessidade

Rousseau inicia o Capítulo VI, do Livro II, d’O *Contrato Social* emoldurando um “dever ser” do corpo político existente a partir do pacto. A fórmula utilizada pelo autor é esta: “Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se,

⁸⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 13.

agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se”.⁸⁶

Vivendo em sociedade e sob a égide da lei os homens têm os seus direitos fixados, tal como Rousseau adverte: “No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi, só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado civil, no qual todos os direitos são estabelecidos pela lei”.⁸⁷

A necessidade das leis no âmbito social está inserta na seguinte passagem enunciada por Rousseau: “São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo”.⁸⁸

Rousseau parece enunciar que as leis e as convenções servem ao propósito de garantir não apenas faculdades ou prerrogativas que beneficiem os homens, mas também obrigações, prestações. O equilíbrio entre umas e outras traduziria o alcance da justiça no nível humano, já que a justiça universal não pode ser acessada ou admitida entre os homens diretamente.

É necessária a existência de fato, e não apenas de direito, do corpo político de modo que as obrigações assumidas pelos contratantes sejam efetivamente cumpridas. A lei se mostra, então, como a face concreta da vontade geral e que realiza, na prática, o que esta determina. A lei prevê tanto a hipótese de sua incidência no plano fático como também encerra em seu bojo a sanção por seu descumprimento, tornando-a exequível.

Dada a palavra a Rousseau, depreende-se que as leis naturais não encerram em si qualquer conteúdo sancionatório e nem mesmo têm sua origem no povo, mas em Deus:

O que é bom e conforme à ordem o é pela natureza das coisas e independente das convenções humanas. Toda justiça provém de Deus, só ele é a sua fonte; mas, se soubéssemos recebê-la de tão alto, não necessitaríamos nem de governo nem de leis. (...) Se consideramos humanamente as coisas, desprovidas de sanção natural, as leis da justiça são vãs entre os homens.⁸⁹

⁸⁶ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 45.

⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 46.

⁸⁸ *Idem, ibidem*, p. 46.

⁸⁹ *Idem, ibidem*, pp. 45-46.

Cabe, então, verificar quais os aspectos tornam a lei necessária no âmbito social, já que Rousseau conclui que a legislação, ao contrário do ato associativo inicial, determina o agir do corpo político em prol de sua conservação. Sobre esses aspectos Luís Roberto Salinas Fortes também leciona:

Responder à questão da necessidade das leis equivale, como vemos, a definir a primeira condição para que o corpo político se constitua concretamente ou para que se cumpram as obrigações nascidas do contrato. E ela pode ser formulada da seguinte maneira: para que o contrato se cumpra devem ser reguladas por leis que são a expressão da vontade geral e vigiadas por um governo capaz de garantir a execução da vontade geral.⁹⁰

Para Salinas Fortes, parece que a questão posta – a da necessidade da lei no âmbito social –, pode ser pensada na presença de dois elementos: i) declarações expressas emanadas do povo e, ii) a existência de uma força capaz de executar tais declarações.

Já vimos que a lei legítima apenas pode derivar da vontade geral. Agora, de outro lado, deve-se acrescentar que sem a concretude e expressão prática das cláusulas pactuais o corpo político pode degenerar, ou seja, a existência e a formulação legal afiguram-se como necessidades ou condições de possibilidade para que seja ordenada a vida em sociedade.

Entretanto, Rousseau ensina que o pacto social encerra em si um preceito não expresso de que o indivíduo que está inserido na ordem social deva ser *constrangido* a obedecer aos enunciados da vontade geral, das declarações expressas dessa vontade:

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo (...).⁹¹

Vê-se que tal constrangimento é necessário para que, ao contrário das leis da justiça, os enunciados da vontade geral sejam efetivos, do que se depreende que Rousseau atribui à legislação o *status* de atividade obrigatória para que o corpo

⁹⁰ FORTES, 1976, p. 97.

⁹¹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 75.

adquirir a sua dinâmica. As leis são necessárias para que mantenham saudável o corpo político, já que leis que emanam da vontade geral e que são obedecidas conduzem o corpo político à finalidade estatal: o bem comum.

Com efeito, o cumprimento das obrigações não pode se dar espontaneamente, mas depende da “arte humana”. A força legítima instituída pelo soberano é necessária para que seja obstado o mal e valorizada a reciprocidade entre os homens que está enunciada na vontade geral. Salinas Fortes salienta a necessidade da lei, atribuindo a criação de instrumentos coercitivos necessários para que a vontade geral prevaleça. Vejamos:

Conservar o corpo político é dar um conteúdo à vontade geral, determinando aquilo que é conforme ao bem público e, por outro lado, é criar os instrumentos coercitivos necessários para que a vontade geral prevaleça soberanamente.⁹²

Ao enunciar o bem público nas declarações expressas do povo (leis) e dotá-las de sanção para que sejam obedecidas parece ser tarefa hercúlea, mas possível no plano histórico. A necessidade das leis na teoria política de Rousseau apresenta-se indispensável para a conservação do corpo político e a efetivação das cláusulas do contrato social tanto no plano teórico como no plano histórico.

Rousseau preocupa-se com o efeito da degeneração causada pelo império das vontades individuais no seio social, mas oferece solução ao problema enunciando a necessidade de obediência à primazia da vontade geral e o combate aos vícios que podem advir das vontades individuais no seio social.

Um povo que legisla forma, então, um corpo político que demonstra ser livre pela enunciação de suas próprias regras de vida coletiva já que as leis “não passam de registros de sua própria vontade”⁹³ e porque a ninguém obedece senão a si mesmo, à vontade pública do ser moral nascido do pacto social.

V. O Legislador em Rousseau: natureza, função e posição política

No sistema político apresentado por Rousseau, a figura do Legislador ocupa um lugar paradoxal, embora decisivo. Não institui o corpo político — que nasce do pacto de associação —, entretanto, o Legislador é indispensável para dar-lhe forma,

⁹² FORTES, 1976, p. 94.

⁹³ ROUSSEAU, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 107.

ao propor o sistema de leis e instituições que o torna viável; e, justamente por isso, permanece fora do exercício do poder, não integrando nem a soberania nem o governo. Rousseau o descreve como um homem extraordinário, um mecânico da máquina política, cuja tarefa consiste em oferecer ao povo o arcabouço das leis para que sua soberania seja expressa plenamente. O Legislador não se confunde com o soberano, pois não legisla; não é governo, já que nada executa; não é súdito, porque não se submete ao conjunto de leis que propõe.

Trata-se de um verdadeiro “espírito de fora”, um agente que paira fora do corpo político, dotado de uma sabedoria prática e histórica capaz de traduzir as condições sociais, morais e materiais de uma coletividade em princípios de legislação compatíveis com sua identidade e visando o bem comum. A autoridade do Legislador não é coercitiva, mas persuasiva; ele não impõe leis, mas apresenta possibilidades.

A figura do Legislador evidencia que, para Rousseau, a vontade geral não emerge espontaneamente da reunião imediata dos indivíduos, mas necessita de uma mediação pedagógico-institucional capaz de transformar a multidão em povo, assim como Rousseau, na qualidade de preceptor, assume a tutela de Emílio transformando um infante em cidadão por meio de uma vida inteira de conselhos e de guia.

A inserção dessa figura na teoria política de Rousseau parece dar ao conjunto de sua obra a coesão que possibilita sua aplicação na prática. Vê-se tal circunstância no fato de que a vontade geral não se apresenta como fruto de uma unanimidade mística, mas da construção de uma ordem normativa que dá forma e direção à coletividade, papel que somente um “espírito de fora” — o Legislador — pode desempenhar.

A teoria política de Rousseau carrega em seu bojo, então, a necessidade de enfrentamento de uma questão fundamental baseada no fato de que a soberania pertencente ao povo, enquanto corpo coletivo, e à vontade geral como expressão desse corpo soberano, deve ser produto de um povo constituído como tal antes mesmo de possuir leis, instituições e costumes capazes de unificá-lo.

Ora, como fundar politicamente um povo que, antes do pacto, não existe senão como uma multidão dispersa, submetida a relações de força, dependência e necessidades? Esse problema da fundação, na teoria política de Rousseau, revela a impossibilidade de que a soberania popular nasça espontaneamente da simples

agregação dos indivíduos. A multidão não se transforma em povo por mera vontade; a passagem do estado de natureza ao estado civil depende de uma operação moral e institucional que transcende as capacidades imediatas dos indivíduos previamente dispersos.

É precisamente para resolver esse aspecto que Rousseau introduz a figura do Legislador, cuja aparição no Livro II d' *O Contrato Social* representa, como observa Shklar, criação de um clima moral necessário para a aceitação das leis.⁹⁴

É nesse ponto que Rousseau introduz a figura do Legislador, talvez a personagem conceitualmente mais enigmática de sua filosofia política. Aparece como um agente ao mesmo tempo indispensável e impossível: indispensável porque sem ele não há povo nem leis; impossível porque, por não pertencer à coletividade instituída, ele não dispõe de autoridade política alguma para legislar, mas é “um homem extraordinário”, um gênio político cuja tarefa consiste em propor um sistema de leis adequado às circunstâncias, ao caráter e ao destino daquele povo.

O Legislador é a figura paradoxal e, essencial, cuja autoridade não é política, mas moral; não é coercitiva, mas pedagógica; não deriva da vontade do povo, mas prepara sua possibilidade.

O Legislador não é membro do corpo político, mas sua condição de emergência. Isso significa que sua ação se exerce de fora do pacto, não como agente soberano, mas como um “espírito de fora”.

No bojo do *Manuscrito de Genebra*, o filósofo genebrino já enuncia a teoria a respeito do Legislador e antecipa a sua função como “*especial e quase divina, que nada tem em comum com o império humano*”⁹⁵, mas forma do espírito público nos cidadãos da República para que recebam e aceitem as leis de forma adequada.

A seguinte passagem expõe a natureza extraordinária do Legislador:

Quem ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana;⁹⁶

Não se trata de uma licença tirânica — aliás, o Legislador seria o contrário de um tirano —, mas de uma indicação de que ele precisa enxergar o conjunto das relações sociais com uma distância e clareza que nenhum cidadão comum, preso às

⁹⁴ SHKLAR, *Men and Citizens - A Study of Rousseau's Social Theory*, 1969, p. 156.

⁹⁵ ROUSSEAU, *Rousseau e as relações internacionais: Manuscrito de Genebra*, 2003, p. 146

⁹⁶ ROUSSEAU, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 50.

suas parcialidades, seria capaz de alcançar. Enquanto os cidadãos percebem apenas seus próprios interesses, e o governo percebe apenas a ordem administrativa, o Legislador é o único capaz de perceber o conjunto estrutural que tornará possível a vontade geral enquanto critério normativo. Ele opera no plano da forma política, não do conteúdo legislativo cotidiano. Trata-se de um labor constitucional, de constituir os valores aos quais o povo tomará para si.

Essa posição inicial — nem cidadão, nem governante, nem soberano — confere ao Legislador um estatuto singular. Ele não exerce poder, pois nada lhe pertence; não ordena, pois não dispõe de autoridade; ele apenas propõe.⁹⁷ Rousseau insiste que, caso o Legislador viesse a impor sua vontade, estaria usurpando a soberania e destruindo o próprio pacto que pretende fundar.

A função do Legislador, portanto, é propositiva, não executiva, pois é aquele que oferece ao povo uma imagem de si mesmo enquanto corpo político possível e que revela a esse mesmo povo sua forma política, assim como o escultor revela a estátua contida no mármore.

Como já dito anteriormente, a vontade geral decorre de um artifício, que deve ser instituído para que os indivíduos, antes submetidos à diversidade dos apetites, reconheçam o bem comum. O Legislador prepara esse ambiente não pela imposição violenta, mas pela modelagem dos costumes, hábitos e opiniões, aquilo que Rousseau chamará de “a mais importante de todas as leis”. Sem essa camada moral anterior às leis civis e políticas, não haveria povo capaz de deliberar em condições de igualdade e desinteresse.

A compreensão dessa “quarta lei” é decisiva. Rousseau insiste, com razão, que sem a formação dos costumes não há República possível e que as leis devem ir até o coração dos cidadãos⁹⁸. O Legislador é o responsável por instaurar essa disposição interior, preparando os futuros cidadãos para o reconhecimento da lei como expressão de sua liberdade. A educação republicana não é posterior ao pacto: ela é pré-condição de sua legitimidade e daí decorre a característica singular do Legislador: ele funda o povo antes que o povo exista enquanto corpo soberano.

Essa dimensão pedagógica torna o Legislador uma peça essencial para rebater a crítica de Isaiah Berlin. Berlin interpreta a liberdade positiva de Rousseau como uma forma de autoritarismo, baseada na submissão do indivíduo à vontade

⁹⁷ ROUSSEAU, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, pp. 50-51.

⁹⁸ *Idem, ibidem*, p. 66.

geral, mas o Legislador mostra justamente o contrário: a vontade geral não é fruto da anulação das vontades individuais, mas da formação racional e moral que permite ao povo discernir o bem comum. Ela não nasce de uma imposição religiosa, mística ou ainda de uma imposição estatal, mas da mediação institucional que prepara o terreno para a autodeterminação coletiva.

No curso das proposições de Rousseau n' *O Contrato Social* não se encontra justificativa para a coerção arbitrária, mas, sim, uma insistência na formação moral que torna os cidadãos capazes de reconhecer que a lei geral é a condição de sua própria liberdade.

Assim, a figura do Legislador não poderia ser tomada como despótica ou totalitária, pois está empenhada em fundar uma estrutura em que o poder do povo seja sempre subordinado à soberania popular e à generalidade da lei.

O Legislador é, portanto, uma salvaguarda interna do sistema de Rousseau contra a tirania já que não governa, não legisla, não executa, mas opera como fundador da moral do povo e modela a cultura de amor às leis. Sua existência demonstra que a teoria política rousseauísta não depende da imposição de uma razão de Estado⁹⁹, mas da formação de cidadãos capazes de viver sob leis que eles prescrevem a si próprios. A vontade geral não é uma força estranha — é a expressão depurada do corpo político que o Legislador ajudou a dar à luz.

Ademais, a necessidade do Legislador na formulação política de Rousseau decorre de uma impossibilidade lógica inerente ao processo de fundação política já que o povo, antes de se constituir como tal, é uma “multidão cega”, incapaz de discernir o bem comum ou de elaborar as leis que o conduzirão à liberdade. A vontade geral, que é a fonte da legitimidade, não pode emergir espontaneamente de indivíduos isolados e movidos por paixões.

Como uma multidão cega que muitas vezes não sabe o que quer, porque raramente sabe o que lhe convém, levará a bom termo uma empresa tão grande e difícil como o é um sistema de legislação?¹⁰⁰

A dúvida declarada acima é central para a compreensão do sistema: se o povo é soberano e a lei é a expressão de sua vontade, quem dá ao povo a

⁹⁹ ROUSSEAU, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 52.

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 48.

capacidade de querer o que é bom para si? O Legislador. Ele não é um governante, mas um “arquiteto” que desenha o plano da constituição antes que o edifício político possa ser erguido. É o *gênio* que compreende as condições particulares de um povo e propõe as leis que o tornarão capaz de autogoverno. Sem essa intervenção inicial, o pacto social seria uma mera formalidade, incapaz de transformar a natureza humana e de instituir a verdadeira liberdade.

A descrição do Legislador como um “espírito de fora” capta a essência de sua posição paradoxal. Rousseau o descreve como o que não tem nem direito nem força pública, mas que, no entanto, é capaz de mover os homens sem usar a violência. Ele não é soberano, pois a soberania é inalienável e reside no povo; não é magistrado, pois não executa as leis; e não é um cidadão comum, pois sua visão transcende os interesses particulares. O Legislador é uma figura de transcendência política, que se situa acima e fora do corpo social para poder observá-lo e moldá-lo.

Sua autoridade é puramente moral e persuasiva. Não impõe leis, mas as propõe ao povo, que é o único capaz de aprová-las. Como afirma Rousseau, “aquele que redige as leis não tem, portanto, ou não deve ter nenhum direito legislativo”.¹⁰¹

Essa ausência de poder coercitivo é a garantia de que o Legislador não se tornará um tirano. Sua capacidade de persuadir reside em sua sabedoria e na percepção de que suas propostas são, de fato, benéficas para o povo.

Salinas Fortes sublinha que

Se o que define essencialmente o corpo político é a união entre os seus membros e se, por conseguinte, a função primordial do Legislador é a de promover esta união; se, por outro lado, tal função só pode ser levada a bom termo assumindo o caráter de uma ação persuasiva capaz de alterar os próprios princípios do comportamento humano e se, enfim, a própria elaboração do sistema de legislação está subordinada a este objetivo persuasivo, compreende-se, então, perfeitamente, por que o Legislador da Polônia não faz da alteração da Constituição o ponto fundamental da reforma.¹⁰²

Portanto, é o Legislador o *gênio* que consegue traduzir as condições históricas e culturais de um povo em um sistema de leis que o capacitará à liberdade. Ele é, em suma, o mediador entre a natureza humana e a possibilidade da vida política legítima.

¹⁰¹ ROUSSEAU, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 48.

¹⁰² FORTES, 1976, p. 130.

Não obstante a nobre tarefa proposta por Rousseau ao Legislador, de certo, há limites em sua atuação, já que o autor genebrino é enfático ao afirmar que o ele não possui autoridade para governar ou para impor suas leis. Como já dito, sua tarefa é estritamente propositiva; se ele tentasse exercer qualquer forma de poder executivo ou legislativo, estaria usurpando a soberania do povo e, conseqüentemente, destruindo a legitimidade do Estado que pretende fundar.

Tal restrição é fundamental para a teoria da soberania popular, pois, repise-se: o Legislador não é um déspota esclarecido, mas um conselheiro, um pedagogo político.

Essa limitação é uma salvaguarda crucial contra o autoritarismo. O Legislador não é um ditador, pois suas propostas só se tornam leis se forem aprovadas pelo povo. Ele não tem meios de forçar a aceitação de suas ideias. Sua única ferramenta é a persuasão, baseada na percepção de que suas leis são adequadas e benéficas.

Vale lembrar que o Legislador é uma figura que desaparece após sua obra, pois sua presença contínua no exercício do poder seria uma contradição com o princípio da soberania popular. A ausência de poder coercitivo do Legislador é, portanto, uma das principais garantias de que o sistema de Rousseau não degenerará em tirania.

Em sua função persuasiva, talvez o aspecto mais profundo e duradouro resida na formação dos costumes, usos e da opinião pública, aos quais Rousseau empresta o *status* de lei

mais importante de todas, que não se grava nem no mármore nem no bronze, porém nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que ganha todos os dias novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e substitui gradualmente a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos, aos costumes e sobretudo à opinião, parte desconhecida de nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as demais; parte de que o grande legislador se ocupa em segredo, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não passam do cimbre da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascer, formam enfim a chave inabalável.¹⁰³

¹⁰³ ROUSSEAU, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 66.

Essa lei não escrita molda o caráter cívico, a virtude republicana e o amor à pátria. O Legislador, portanto, atua como um pedagogo da fundação, transformando indivíduos egoístas em cidadãos virtuosos. Ele cria uma cultura cívica que permite ao povo reconhecer o bem comum e agir de acordo com a vontade geral, harmonizando as paixões individuais com as exigências da vida em comunidade. Sem essa formação moral, as leis escritas seriam ineficazes, pois os cidadãos não teriam a disposição interna para obedecê-las. A obra do Legislador é, assim, a base da estabilidade e da legitimidade do Estado, pois garante que a obediência à lei seja um ato de convicção, e não de coerção.

Com efeito, o Legislador desempenha o papel de mediação entre o indivíduo e o corpo político. Antes de sua intervenção, os indivíduos são movidos por interesses particulares e não possuem um senso de pertencimento a uma coletividade. O Legislador, ao propor um sistema de leis e ao moldar os costumes, cria as condições para que os indivíduos se reconheçam como membros de um corpo político e identifiquem seu bem-estar com o bem comum. Ele é o responsável por criar condições de possibilidade para que haja um mínimo consenso, acordo de vontades, para transformar uma multidão em um povo capaz de exprimir a vontade geral.

Essa mediação é essencial para a realização da liberdade civil. O indivíduo, ao se submeter à lei que criou enquanto parte do soberano, não perde sua liberdade, mas a transforma em autonomia. A lei, geral e abstrata, protege o indivíduo da dependência pessoal e da arbitrariedade. O Legislador, ao fornecer o arcabouço legal e moral, garante que essa transição seja bem-sucedida, permitindo que o indivíduo se realize plenamente como cidadão.

Pode-se sustentar, portanto, que a figura do Legislador em Rousseau é uma figura de racionalidade político-moral — não no sentido de “Razão” como sujeito metafísico que legisla, mas porque o Legislador encarna e veicula o discernimento do bem comum que o povo, no instante fundador, ainda não consegue exercer por si mesmo, embora o deseje.

É precisamente esse descompasso entre querer e conhecer que Rousseau tematiza ao afirmar que:

A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido . É necessário fazer com que veja

os objetos tais como são, às vezes tais como lhe devem parecer, mostrar-lhe o bom caminho que procura, preservá-la da sedução das vontades particulares, relacionar aos seus olhos os lugares e os tempos, contra-balançar o atrativo das vantagens presentes e sensíveis pelo perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares vêem o bem que rejeitam, o público quer o bem que não vê. Todos necessitam igualmente de guias. É preciso obrigar uns a conformar suas vontades à razão e ensinar o outro a conhecer o que deseja. Então das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social.¹⁰⁴

A consequência, enunciada pelo próprio Rousseau, é inequívoca e inquietante:

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convêm às nações, seria necessária uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não experimentasse nenhuma, que não tivesse relação alguma com nossa natureza e a conhecesse a fundo, cuja felicidade fosse independente de nós e, no entanto, admitisse ocupar-se da nossa; e que, enfim, no transcurso do tempo, contentando-se com uma glória longínqua, pudesse trabalhar num século e usufruir em outro. Haveria necessidade de deuses para dar leis aos homens.¹⁰⁵

¹⁰⁴ ROUSSEAU, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 48.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*, 1999, p. 49.

Capítulo III: A CRÍTICA DE ISAIAH BERLIN À LIBERDADE POSITIVA

I. I. A interpretação de Berlin sobre Rousseau

Isaiah Berlin, um dos maiores pensadores liberais do século XX, pode ser classificado como um defensor intransigente da liberdade negativa — a liberdade de interferência externa, a ausência de obstáculos à possibilidade de ação de um indivíduo. Berlin via com grande preocupação as filosofias que, buscando uma forma de liberdade positiva (liberdade para a autodeterminação, a autonomia, o autodomínio), poderiam inadvertidamente pavimentar o caminho para a coerção em nome de um ideal coletivo ou de uma "verdade" sobre o que constitui a "verdadeira" liberdade do indivíduo. Essa preocupação não era apenas teórica para Berlin, mas profundamente enraizada nas catástrofes autoritárias e totalitárias do século XX, que ele observava como frutos pervertidos de certas aspirações à liberdade.

É nesse ponto que Jean-Jacques Rousseau se torna uma figura central para a crítica de Berlin. Embora Berlin reconhecesse a genialidade de Rousseau e a nobreza de suas intenções em buscar uma sociedade mais justa e livre, ele via na concepção rousseauiana da vontade geral e da "coerção à liberdade" um perigoso precedente para o totalitarismo. A crítica berliniana a Rousseau insere-se num panorama mais amplo de interpretações do autor genebrino, como delineado por Peter Gay em sua introdução à obra *A questão Jean-Jacques Rousseau*, de Ernst Cassirer:

Cassirer elevou a questão Jean-Jacques Rousseau a um novo, mais elevado, patamar. Seu ensaio elegantemente iluminou a relação de fundamentais concepções rousseauianas umas com as outras e com o restante de seu pensamento: da relação entre razão atual e potencial, entre a perfectibilidade do social e a demanda por uma nova sociedade, entre educação e racionalidade, e, mais importante, a relação entre razão e liberdade. Alguns críticos permaneceram insatisfeitos; no entanto, o ensaio de Cassirer pode reclamar muito do crédito pela substituição do retrato do Rousseau emocional, totalitário, autocontraditório por uma apreciação mais acurada.¹⁰⁶

Gay destaca a multiplicidade de visões políticas sobre Rousseau, que vão desde a figura do individualista radical até a do precursor do coletivismo totalitário.

¹⁰⁶ CASSIRER. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. 1999, pp. 30-31.

(...) dado que a maior parte de seus comentadores viram Rousseau como um teorizador da política, ou julgaram seu pensamento à luz de sua filosofia política, categorias políticas revelar-se-ão extremamente úteis na análise da literatura pertinente. Rousseau, como já foi dito, é um individualista; um coletivista; um escritor cujas doutrinas são profundamente autocontraditórias; um homem que, no meio de sua carreira, deslocou-se do individualismo para o coletivismo.¹⁰⁷

Berlin, ao focar na dimensão coercitiva da liberdade positiva em Rousseau, alinha-se, em parte, à vertente crítica que enxerga o potencial autoritário em suas ideias, embora o faça a partir de uma perspectiva liberal e pluralista distinta daquelas puramente históricas ou biográficas.

No bojo do ensaio *Dois Conceitos de Liberdade*, de 1958, e da obra *Freedom and its betrayal: six enemies of human liberty* (publicado postumamente, com base em palestras de 1952), Berlin aprofunda sua análise sobre Rousseau e o eleva a uma posição de centralidade para sua teoria crítica da liberdade.

O ensaio de 1958 é o centro da argumentação de Berlin, no qual ele articula a distinção fundamental entre liberdade negativa e positiva. É aqui que ele expressa sua maior apreensão em relação concepção de liberdade que, em sua visão, Rousseau representava:

Ninguém viu o conflito entre os dois tipos de liberdade melhor, ou expressou de maneira mais clara, que Benjamin Constant. Ele ressaltou que a transferência de uma autoridade crescente e ilimitada, comumente chamada soberania, a partir de um conjunto de mãos para outro não aumenta a liberdade, mas apenas, desloca o peso da escravidão. Ele perguntou razoavelmente por que os homens deveriam se importar profundamente se são esmagados pelo governo popular ou por um monarca, ou mesmo por um conjunto de leis opressoras. Ele viu que o principal problema para aqueles que desejam a liberdade 'negativa', individual, é não quem exerce a autoridade, mas quanto de autoridade deve ser colocada em um conjunto de mãos. Pois, autoridade ilimitada ao alcance de qualquer um estava determinada, ele acreditava, a mais cedo ou mais tarde, destruir alguém. Ele sustentou que geralmente os homens protestavam contra esse ou aquele governo opressivo quando a causa verdadeira da opressão estava no simples fato da acumulação de poder em si mesma, onde quer

¹⁰⁷ BERLIN. "Two Concepts of Liberty" In: *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. 2002, p. 209.

que esteja, pois a liberdade estava ameaçada pela mera existência de uma autoridade absoluta enquanto tal.¹⁰⁸

A liberdade negativa é a resposta à pergunta “Qual é a área dentro da qual um sujeito – uma pessoa ou um grupo de pessoas – é ou deveria ser deixado para fazer ou ser o que é capaz de fazer ou ser, sem interferência de outras pessoas?”. Tal formulação foca na “liberdade de” – a ausência de coerção e obstáculos impostos por outros. Já a *liberdade positiva* é a resposta à pergunta “O que, ou quem, é a fonte de controle ou interferência que pode determinar uma pessoa a fazer isto em vez daquilo, ou ser isto em vez daquilo?”. Esta, de seu turno, foca na “liberdade para” – a capacidade de autodireção e autodomínio. Para Berlin, embora as duas concepções possam parecer complementares, seus desenvolvimentos históricos as levaram a divergir e até a colidir violentamente. A distinção parece essencial ao sustento da crítica berliniana.

Sob sua ótica, a liberdade positiva, quando levada ao extremo, pode ser interpretada como a busca por um “eu superior” ou “eu verdadeiro” que transcende os desejos e impulsos individuais. Quando a fonte de controle ou interferência é projetada para o coletivo (o Estado, a vontade geral), corre-se o risco de que a coerção seja justificada em nome de “libertar” os indivíduos de seus próprios “eus inferiores” ou “erro”, mesmo contra sua vontade expressa.

A genialidade de Rousseau, segundo Berlin, reside em sua perspicácia ao identificar a necessidade de que os indivíduos sejam autores de suas próprias leis para serem verdadeiramente livres. Contudo, essa visão, quando transposta para o plano coletivo da vontade geral, adquire um caráter potencialmente perigoso. Berlin não questiona a intenção de Rousseau de promover a autonomia, mas, sim, as consequências lógicas e práticas da doutrina da vontade geral quando aplicada por um poder coercitivo.

Essa abordagem se manifesta de forma contundente na crítica de Berlin à doutrina rousseuniana segundo a qual um cidadão deve ser “forçado a ser livre”. Nesse ponto, a crítica berliniana é virulenta, pois, embora Rousseau fundamente a “verdadeira liberdade” na vontade geral, Berlin desvela a lógica perversa que subjaz essa coerção, apontando que, na prática, ela se justifica pela promessa de um

¹⁰⁸ CASSIRER. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. 1999, pp. 30-31.

resultado – a "felicidade" ou "gratidão" futura do indivíduo. Como expõe em *Freedom and its Betrayal*:

Obrigo-o a fazer certas coisas que o farão feliz. Ele ficar-me-á grato se alguma vez descobrir qual é o seu verdadeiro eu: esse é o coração desta famosa doutrina.¹⁰⁹

Para Berlin, a justificação da coerção em nome de um suposto "bem" (a felicidade ou o bem-estar do coagido) revela uma dimensão pragmática e utilitária na aplicação do pensamento de Rousseau, independentemente de suas intenções filosóficas originais.

Essa perspectiva pragmática é reforçada quando Berlin, em *As Raízes do Romantismo*, alinha Rousseau a pensadores explicitamente consequencialistas, afirmando que a "verdadeira doutrina de Rousseau não é muito diferente da dos enciclopedistas". Ao fazê-lo, Berlin não se detém na construção da vontade geral pelo genebrino, mas, sim, na sua potencial instrumentalização para a engenharia social e a obtenção de resultados específicos, como uma "sociedade perfeita" ou "ordem racional". A apreensão máxima de Berlin não reside, portanto, na coerência interna da filosofia de Rousseau, mas nas *frightful perversions* que uma doutrina, mesmo com raízes aparentemente nobres, pode gerar quando seus conceitos são aplicados na prática, culminando em "despotismo absoluto" e na supressão da liberdade individual. É a avaliação dos efeitos e desdobramentos práticos do pensamento rousseauiano que define a ótica utilitária e pragmática de Berlin.

Berlin descreve como a liberdade positiva pode se transformar em um argumento de autoridade. Ele assera que, se a verdadeira liberdade reside no domínio da razão sobre as paixões, ou do "eu superior" sobre o "eu inferior", então aqueles que supostamente representam ou conhecem esse "eu superior" (filósofos, sacerdotes, ou para Rousseau, a vontade geral expressa pela lei) podem se sentir justificados a "forçar" os indivíduos a serem livres. Essa "esquizofrenia metafísica do eu", como Berlin a descreve, é a ponte para a tirania. Se existe um "eu real" que sabe o que é bom, e um "eu empírico" que está cego ou enganado, então a coerção se torna um ato de libertação. Essa transição do "eu" individual para o "eu" coletivo

¹⁰⁹ BERLIN. *Freedom and its Betrayal*, 2002, p. 5.

— encarnado na vontade geral — permite que a liberdade positiva, inicialmente um ideal de autodomínio, se converta em uma justificção para a coerção externa.

Berlin faz uma referênça direta à famosa frase de Rousseau n’O *Contrato Social*, Livro I, Capítulo VII: “Quem recusar obedecer à vontade geral, será a isso constringido por todo o corpo: o que não significa senão que o forçarão a ser livre”.

Essa frase é o epítome do perigo. Não questiona as intenções de Rousseau (que queria que os cidadãos fossem verdadeiramente autônomos, obedecendo a leis que eles mesmos se dão), mas se aponta para a consequência lógica e prática: se um indivíduo resiste à vontade geral, ele é considerado “enganado” ou “não livre” em seu erro. A “força” torna-se justificada para “libertá-lo” de sua própria cegueira ou egoísmo, mesmo que essa “libertação” signifique a supressão de sua liberdade negativa (sua capacidade de fazer o que deseja sem interferência).

A partir dessa premissa, torna-se fácil para um poder totalitário justificar a aniquilação da liberdade individual em nome de uma suposta “liberdade superior” ou do “bem comum”, suprimindo a pluralidade de interesses e vontades que caracterizam a experiência humana real.

Em verdade, Berlin é um pluralista de valores, acreditando que não existe uma única resposta verdadeira para como os humanos devem viver ou qual é o “bem” supremo. Ele temia que as filosofias monistas (que buscam uma única e última verdade ou ideal) pudessem levar à coerção, pois uma vez que a “verdade” é conhecida, qualquer desvio pode ser visto como um erro a ser corrigido, inclusive pela força. A história está repleta de exemplos de tiranias que se justificaram por uma “certeza dogmática” de possuir a única e verdadeira solução para a vida humana.

Mas, igualmente, parece-me que a crença de que se pode, em princípio, encontrar alguma fórmula única pela qual todos os fins diversos dos homens possam ser harmoniosamente realizados é demonstravelmente falsa. Se, como creio, os fins dos homens são muitos, e nem todos são, em princípio, compatíveis entre si, então a possibilidade de conflito - e de tragédia - jamais pode ser inteiramente eliminada da vida humana, seja pessoal, seja social.¹¹⁰

Embora Rousseau não fosse um filósofo absolutista (monista) em suas intenções, sua crença na vontade geral como a expressão da verdadeira soberania

¹¹⁰ BERLIN, “Two Concepts of Liberty” In: *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. 2002, p. 214.

e do bem comum para a sociedade, e a ideia de que essa vontade é infalível e sempre visa ao bem, pode ser interpretada como um passo em direção a um ideal social unificado que não tolera a dissidência em nome da “verdade” coletiva. A convicção de que a vontade geral é inerentemente reta e busca o bem comum abre espaço para a repressão de vozes dissonantes, vistas não como legítimas expressões de interesses diversos, mas como erros a serem corrigidos.

Esta é a doutrina central de Rousseau, e é uma doutrina que leva a uma verdadeira servidão, e por esta via, a partir desta deificação da noção de liberdade absoluta, chegamos gradualmente à noção de despotismo absoluto. Não há razão para que aos seres humanos devam ser oferecidas escolhas alternativas, quando apenas uma alternativa é a alternativa certa. Certamente devem escolher, porque se não escolherem, então não são espontâneos, não são livres, não são seres humanos; mas se não escolherem a alternativa certa, se escolherem a alternativa errada, é porque o seu verdadeiro eu não está a funcionar. Eles não sabem qual é o seu verdadeiro eu, enquanto eu, que sou sábio, racional, que sou o grande legislador benevolente — eu sei isto. [...] Para esta grande perversão, Rousseau é mais responsável do que qualquer pensador que alguma vez tenha vivido. As suas consequências nos séculos dezenove e vinte não precisam ser ampliadas — elas ainda estão conosco.¹¹¹

Embora concebida para libertar os indivíduos da dependência mútua e dos caprichos dos tiranos, a vontade geral, sempre reta, pode ser mal interpretada ou instrumentalizada.

Berlin reconhece que Rousseau buscava a autonomia genuína – que os indivíduos se deem suas próprias leis. No entanto, ele argumenta que, ao transferir essa autonomia para o corpo coletivo (o povo soberano que expressa a vontade geral), Rousseau abriu a porta para uma forma de tirania coletiva, em que a supressão do indivíduo pode ser justificada em nome da "liberdade" do todo. Mesmo que os indivíduos, quando participam da autoridade soberana do novo corpo coletivo, sejam cidadãos, e súditos, quando submetidos às leis do Estado, essa distinção parece não bastar. Para proteger a liberdade individual de uma homogeneidade radical, os indivíduos não têm interesses separados ou vontades particulares que entrem em conflito com a vontade geral, por isso o filósofo pode ser

¹¹¹ BERLIN. *Freedom and its Betrayal*, 2002, p. 5.

visto como um precursor da supressão da pluralidade e da dissidência, elementos essenciais para uma sociedade livre no sentido berliniano. Essa tendência monista, observa Gay, é central para a crítica de Berlin. A ideia de que um “bem comum” único e infalível que pode ser discernido pela vontade geral, e que a oposição a ela é meramente um “erro” ou “egoísmo”, pavimentava o caminho para a repressão da diferença. No limite, a noção de vontade geral que sempre representa o bem comum ignora a complexidade e a diversidade dos interesses humanos.

Para além disso, a vontade geral é a essência da potência legislativa, estaria a lei maculada pela opressão. A submissão “voluntária” à vontade geral, que Rousseau apresenta como a condição de liberdade civil, é vista por Berlin como uma forma de internalização da coerção. Se a liberdade é ser seu próprio mestre, a entrega dessa mestria a uma entidade coletiva (ainda que se afirme ser o “eu verdadeiro” do indivíduo) é, em última instância, uma forma de servidão, por mais que se vista com a retórica da autonomia, de “desnaturação” do indivíduo, em que a individualidade é sacrificada em nome da coletividade.

Assim, o indivíduo é compelido a abandonar sua vontade empírica em favor de uma suposta “vontade racional” que lhe é atribuída pela vontade geral. A distinção entre “ser livre de” e “ser livre para” torna-se, assim, o cerne da divergência. Para Berlin, a liberdade se manifesta na esfera da não-interferência (liberdade negativa), permitindo a cada um perseguir seus próprios fins, mesmo que estes não se alinhem a um ideal coletivo.

Rousseau falara exultantemente do fato de que as leis da liberdade poderiam revelar-se mais austeras do que o jugo da tirania. A tirania é serviço a senhores humanos. A lei não pode ser um tirano. Por liberdade, Rousseau não entende a liberdade ‘negativa’ do indivíduo de não sofrer interferência dentro de uma área definida, mas a posse, por todos — e não meramente por alguns — os membros plenamente qualificados de uma sociedade, de uma parcela do poder público que tem o direito de interferir em todo aspecto da vida de cada cidadão.¹¹²

E, mais adiante:

Os liberais da primeira metade do século XIX previram corretamente que a liberdade em seu sentido ‘positivo’ poderia facilmente destruir muitas liberdades ‘negativas’ que eles

¹¹² BERLIN, “Two Concepts of Liberty” In *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, 2002, p. 208.

consideravam sagradas. Eles apontaram que a soberania do povo poderia facilmente destruir a dos indivíduos.¹¹³

A vontade geral sempre pode ser distorcida por líderes ou grupos que alegam representá-la, mas que, na verdade, podem estar promovendo seus próprios interesses. A falta de um critério empírico claro para identificar a "verdadeira" vontade geral, além da "voz" de quem detém o poder, é um ponto vulnerável:

Uma vez que adoto essa visão, estou em posição de ignorar os desejos reais de homens ou sociedades, de tiranizá-los, oprimi-los, torturá-los em nome, e em favor, de seus 'eus' 'reais', com o conhecimento seguro de que qualquer que seja o verdadeiro objetivo do homem (felicidade, cumprimento do dever, sabedoria, uma sociedade justa, autorrealização) deve ser idêntico à sua liberdade – a livre escolha de seu 'verdadeiro' eu, embora muitas vezes submerso e inarticulado.¹¹⁴

A relação entre liberdade e a obediência às leis que eu mesmo instituo pode resultar em uma forma de coerção que limita a verdadeira liberdade do indivíduo. Aquele que se submeter a uma lei que ele não escolhe ou não reconhece como sua perde sua autonomia real, na medida em que se perde a capacidade de agir de acordo com a própria vontade.

Eu sou livre (ou 'verdadeiramente' livre) mesmo enquanto meu pobre corpo terreno e minha mente tola o rejeitam amargamente, e lutam com o maior desespero contra aqueles que buscam, por mais benevolentemente que seja, impô-lo.¹¹⁵

Essa é a tensão que Berlin explora: o que Rousseau apresenta como autogoverno do coletivo, Berlin interpreta como uma potencial fonte de opressão do individual, especialmente quando a busca por uma unidade idealizada ignora a pluralidade inerente às sociedades humanas.

Por fim, vale lembrar a figura do Legislador: a ideia de que a liberdade positiva rousseauiana exigiria um intérprete privilegiado do “verdadeiro eu” apto a impor coercitivamente uma “razão” superior.

Em Rousseau, entretanto, a função do Legislador não é a de um soberano epistêmico que governa em nome do bem; ela é a de uma autoridade fundadora sem poder, cujo trabalho consiste em tornar possível a passagem de uma multidão

¹¹³ BERLIN, “Two Concepts of Liberty” In *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, 2002, p. 208.

¹¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 180.

¹¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 180.

de indivíduos a um corpo moral capaz de autoregência por leis gerais, precisamente porque o povo necessita de direção para poder enxergar o bem comum.

O risco de abuso — que Berlin detecta — existe sempre que se confunde essa autoridade com poder de mando; mas Rousseau fixa uma fronteira que é teoricamente decisiva: a lei obriga não por ser expressão de uma vontade particular esclarecida, mas por ser ato da *vontade geral*, e o Legislador, por maior que seja sua inteligência, não pode sancionar nem executar, sob pena de destruir a autonomia que pretende fundar. Trata-se, portanto, da lei obrigar e exercer coerção legítima do corpo sobre o corpo político.

Assim, o Legislador poderia configurar-se como um arcabouço teórico para debelar uma leitura berliniana excessivamente linear: a racionalidade que ele encarna não é a do governante que captura o geral, mas é a racionalidade organizadora e pedagógica que prepara as condições de uma liberdade civil isenta de dependência de vontades arbitrárias, isto é, como obediência a uma lei geral na qual o cidadão pode reconhecer-se sem estar submetido a outro homem — o que desloca a discussão do “forçar a ser livre” para seu horizonte propriamente republicano: a coerção legítima não é a do intérprete do “eu verdadeiro”, mas a da lei geral que torna possível a liberdade moral e a igualdade entre cidadãos.

Com isso, destaca-se o ponto de tensão entre a teoria rousseauiana e a crítica de Berlin: a submissão à lei descaracteriza a liberdade? Essa questão, central para o debate entre as concepções de liberdade negativa e positiva, é o que Berlin busca desvelar ao examinar as consequências mais sombrias da visão rousseauiana.

II. Liberdade Negativa versus Liberdade Positiva

Peter Gay, ao prefaciar a obra de Ernst Cassirer, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, salienta a complexidade das interpretações rousseauianas que oscilam entre a exaltação do individualismo e a condenação do totalitarismo. A distinção berliniana oferece uma ferramenta analítica para desvendar por que as ideias de Rousseau — e, de fato, as de muitos outros pensadores — podem ser lidas de maneiras tão contraditórias e perigosas:

O critério de opressão é parte do que eu acredito ser o jogo jogado por outros seres humanos, direta ou indireta, com ou sem intenção de fazê-lo, onde meus desejos são frustrados. Por ser livre, nesse sentido, quero dizer não sofrer interferência dos outros. Quão maior a área de não interferência, maior minha liberdade.¹¹⁶

Berlin esclarece que a liberdade negativa não é a ausência de qualquer frustração (que poderia ser alcançada pela supressão de desejos), mas, sim, a ausência de obstáculos às escolhas e atividades possíveis. A liberdade, portanto, não é apenas a capacidade de fazer o que se deseja, mas a oportunidade para diversas ações.

A liberdade de que eu falo é a oportunidade para a ação, ao invés da própria ação. Se, embora eu tenha o direito de passar por portas abertas, eu prefiro não o fazer, mas ficar sentado e vegetar, não sou por isso menos livre. A liberdade é a oportunidade de agir, não a ação em si; a possibilidade de ação, não necessariamente a sua realização dinâmica que Fromm e Crick identificam com ela.¹¹⁷

Entretanto, Berlin também reconhece que a liberdade negativa, em sua forma irrestrita, pode levar a desigualdades e injustiças sociais. A célebre frase "a liberdade para o tubarão é a morte para o peixinho" ("Freedom for the pike is death for the minnows", In *Liberty...*, p. 172) ilustra a preocupação de que a liberdade de alguns (os fortes econômica ou socialmente) pode significar a opressão de outros (os fracos). Mill, citado por Berlin, embora defendesse vigorosamente a não-interferência, também se preocupava com a aplicação dessa liberdade que poderia gerar miséria. Berlin admite que, em certos casos, a liberdade pode ter de ser sacrificada em nome de outros valores, como a justiça ou a igualdade, mas ressalta que esse é um sacrifício, e não um aumento da própria liberdade. A liberdade negativa, embora crucial, não é o único bem nem a única aspiração humana.

Em contrapartida, a liberdade positiva surge do desejo do indivíduo de ser seu próprio mestre, de que sua vida e suas decisões dependam de si mesmo, e não de forças externas. É a resposta à questão "O que, ou quem, é a fonte de controle ou interferência que pode determinar alguém a fazer ou ser isso ao invés daquilo?". Berlin descreve-a como a busca por autodireção, autonomia e autorrealização.

¹¹⁶ BERLIN, "Two Concepts of Liberty" In *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, 2002, p. 170.

¹¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 35.

O sentido positivo da palavra liberdade deriva do desejo da parte do indivíduo de ser seu próprio mestre. Desejo que minha vida e minhas decisões dependam de mim, não de forças externas de forma nenhuma. Desejo ser meu próprio instrumento, não dos atos ou vontades dos outros homens. Desejo ser sujeito, não objeto; ser movido por razões, por propósitos conscientes, que são meus, não por causas que me afetem de fora.¹¹⁸

Berlin vê aqui o perigo da "apoteose da autoridade". O poder coercitivo, justificado pela alegação de que está realizando o "verdadeiro eu" ou o "bem comum" do indivíduo ou da coletividade, pode levar a formas brutais de tirania. Ele argumenta que essa distorção é particularmente perigosa porque utiliza a própria linguagem da liberdade para justificar a sua supressão.

Os liberais da primeira metade do século XIX previram corretamente que a liberdade, em seu sentido 'positivo', poderia facilmente destruir muitas liberdades 'negativas' que eles consideravam sagradas. Eles apontaram que a soberania do povo poderia facilmente destruir a dos indivíduos.¹¹⁹

A distinção entre os dois conceitos de liberdade não é apenas uma classificação teórica, é uma advertência. Ele insiste que as duas concepções não são meramente diferentes interpretações de um único conceito, mas "duas atitudes profundamente divergentes e irreconciliáveis para os fins da vida"¹²⁰. O fato de ambos serem "bens" valiosos, e por vezes complementarem em certos contextos (como a necessidade de condições sociais mínimas para a liberdade negativa ser significativa), não significa que não possam colidir irremediavelmente.

A centralidade dessa distinção para o entendimento da filosofia política moderna é corroborada pela amplitude das interpretações de Rousseau que Peter Gay discute. Gay mostra como Rousseau foi visto tanto como um individualista radical (por Lord Byron e Madame de Staël), quanto como um coletivista autoritário (por Taine e Barker). Berlin sugere que é precisamente a fusão do ideal de autodomínio com a noção de uma "vontade geral" infalível que permite tais leituras divergentes, e especialmente as mais sinistras. A busca rousseauiana por uma unidade e coerência que integrasse o indivíduo ao todo, ainda que idealizada, abriu

¹¹⁸ BERLIN, "Two Concepts of Liberty" In *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, 2002, p. 178.

¹¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 208.

¹²⁰ *Idem, ibidem*, p. 212.

a porta para a supressão da pluralidade e da dissidência, elementos que Berlin considera vitais para a verdadeira liberdade.

Se todos os valores podem ser harmonizados em um único padrão racional, a dissidência se torna irracionalidade, e a coerção se torna "educação" ou "libertação". Para Berlin, a condição humana é marcada pela pluralidade e, por vezes, pela incompatibilidade de valores. A liberdade, então, reside na capacidade de escolher entre esses valores, mesmo que essa escolha seja agonizante e não leve a uma "solução final" universal. A negação dessa realidade pluralista é, para Berlin, a raiz de muitos regimes opressores.

Em suma, Berlin não nega a validade da liberdade positiva como aspiração à autodireção. Contudo, ele adverte veementemente contra a sua perversão, que ocorre quando a busca por autodomínio é projetada para uma entidade coletiva que se arroga o direito de definir o "verdadeiro" eu do indivíduo e de "forçá-lo a ser livre". Essa é a tensão irreconciliável que ele identifica no cerne do pensamento rousseauiano e que, para ele, serve de alerta perpétuo contra os perigos do autoritarismo em nome da liberdade.

III. O Risco de Despotismo

A crítica de Berlin atinge seu ponto mais contundente ao expor como a nobre aspiração à liberdade positiva – a autêntica autodireção e autodomínio – pode, ironicamente, converter-se em seu oposto: o despotismo. Essa transformação não é, para Berlin, um acidente, mas uma consequência lógica e histórica da perversão de um ideal. O perigo reside na premissa da existência de um "eu verdadeiro" ou "superior", que seria capaz de discernir o bem e a razão, em contraste com um "eu empírico" ou "inferior", sujeito a paixões, desejos e ignorância. O caminho para o autoritarismo se abre quando esse "eu superior" é identificado com uma entidade coletiva – seja ela o Estado, a nação, a Igreja, uma classe ou, notadamente no caso de Rousseau, a vontade geral.

Como Berlin observa:

Mill e seus discípulos falavam da 'tirania da maioria' e da tirania da 'opinião e sentimento predominantes', e não viam grande diferença entre isso e qualquer outro tipo de tirania que

invadissem as atividades dos homens para além das fronteiras sagradas da vida privada.¹²¹

A tirania da maioria é uma possibilidade real quando se aceita que o bem comum deve prevalecer sobre os direitos individuais e esta afirmação ressalta o dilema central da crítica berliniana: como proteger as liberdades individuais em uma sociedade em que as decisões são tomadas pela maioria? O risco é que essa busca pelo bem comum possa resultar em um governo tirânico, em que as vontades da maioria suprimem os direitos das minorias.

Rousseau, em seu *Contrato Social*, embora reconheça o potencial para abusos dentro do sistema político, acredita firmemente na capacidade da vontade geral de refletir o verdadeiro interesse coletivo. Ele defende que as leis devem ser criadas com base na deliberação pública e na participação ativa dos cidadãos, garantindo assim que todos tenham voz no processo legislativo. Contudo, para Berlin, a própria natureza da vontade geral, como uma força una e indivisível que busca o bem comum, pode se tornar o alicerce para a imposição da uniformidade e a supressão da diversidade individual. Berlin detalha esse mecanismo de perversão:

Uma vez que eu tomo este ponto de vista [de que há um 'eu real' oculto], estou em posição de ignorar os desejos verdadeiros dos homens e das sociedades, de tiranizá-los, oprimir, torturar em nome, e em benefício, de seus 'eus reais', na segura certeza de que qualquer que seja o verdadeiro objetivo dos homens (felicidade, desempenho do dever, sabedoria, uma sociedade justa, autorrealização) deve ser idêntico à sua liberdade – a livre escolha de seu 'eu verdadeiro', embora muitas vezes submerso e inarticulado.¹²²

Essa "manipulação da definição de homem", como Berlin a chama, permite que o poder se revista de uma legitimidade moral inabalável. O déspota, ou a elite no poder, pode alegar que conhece a "verdadeira" vontade do povo melhor do que o próprio povo, e que suas ações coercitivas são, na verdade, atos a serviço de um ideal superior. Essa lógica, segundo Berlin, foi a base para as atrocidades cometidas em nome de ideologias totalitárias no século XX, como o fascismo e o comunismo, nos quais sacrifícios individuais e a supressão da pluralidade foram justificados pela promessa de um futuro harmonioso ou de uma sociedade "perfeita".

¹²¹ BERLIN, "Two Concepts of Liberty" In *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, 2002, p. 209.

¹²² *Idem, ibidem*, p. 180.

A discussão sobre o risco de despotismo não pode ser plenamente compreendida sem a reiteração da tese sobre o monismo de valores.

A vontade geral, ao postular um bem comum único e infalível que se sobrepõe aos interesses particulares, é, para Berlin, a expressão máxima desse ideal monista. A crença de que "todas as coisas boas devem ser compatíveis" e que há uma única "verdade" a ser descoberta leva à intolerância. Se há uma só verdade, a divergência é erro. Se há um só bem, a oposição é mal. Essa convicção inabalável, observa Berlin, é a mais perigosa de todas:

É, não tenho dúvidas, alguma certeza dogmática que tem sido responsável pela profunda, serena, inabalável convicção na mente de alguns dos mais impiedosos tiranos e perseguidores na história que o que eles fizeram era plenamente justificável por sua finalidade.¹²³

Berlin é um pluralista, para quem os valores humanos são múltiplos, frequentemente conflitantes e, em muitos casos, incomensuráveis. Não existe uma "solução final" universal que possa harmonizar todos os bens sem sacrifícios. O monismo é a "falácia" que permite a construção de sistemas teóricos que, ao não tolerarem a pluralidade de valores e a inerente complexidade da condição humana, acabam por justificar a coerção em larga escala.

O alerta de Berlin sobre o risco de despotismo, derivado da perversão da liberdade positiva, é um convite à vigilância constante. Ele não busca descreditar a busca por uma sociedade melhor ou por um autodomínio individual. Pelo contrário, ele visa a proteger o que considera a essência da liberdade: a capacidade de escolha autônoma e a salvaguarda de uma esfera de não-interferência. A lição de Berlin é que a história do pensamento político, e suas manifestações práticas, demonstra a fragilidade da liberdade quando ela é concebida como um meio para um fim superior, e não como um valor em si mesma.

A contribuição de Berlin, portanto, não é apenas uma crítica a Rousseau, mas um arcabouço para a compreensão e o combate às tendências autoritárias em qualquer sistema político que se arrogue o direito de "forçar" seus cidadãos a serem "livres" segundo uma única e inflexível concepção de bem. A relevância contínua dessa distinção, e do risco de despotismo que ela sublinha, é um testemunho do

¹²³ BERLIN, "Two Concepts of Liberty" In *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, 2002, p. 214.

temor e da preocupação de Isaiah Berlin enquanto contempla as atrocidades históricas de seu tempo.

A transição da análise da estrutura institucional rousseuniana para a crítica de Isaiah Berlin é fundamental para o propósito deste trabalho. Tendo estabelecido os pilares da liberdade, da lei e da soberania em Rousseau, e aprofundado o papel do Legislador como figura fundacional e garantidora da legitimidade, torna-se possível agora confrontar essas ideias com a perspectiva liberal de Berlin. A exposição da crítica berliniana à liberdade positiva, contextualizando-a, prepara terreno para a resposta sistemática que será desenvolvida no capítulo subsequente.

CAPÍTULO IV: A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM ROUSSEAU

I. A natureza da liberdade individual

Rousseau não era um totalitário. Pelo contrário, ele via a vontade geral como o caminho para a verdadeira liberdade e moralidade. Para Rousseau a liberdade moral é autonomia: A verdadeira liberdade não é simplesmente fazer o que se quer, mas sim obedecer a uma lei que se prescreve a si mesmo.

O "forçar a ser livre", no contexto de Rousseau, significa trazer o indivíduo que se desvia do bem comum de volta à sua própria vontade racional e coletiva, que é o que ele verdadeiramente desejaria se estivesse pensando no bem de todos, inclusive no seu próprio. Não é uma coerção arbitrária, mas uma reafirmação da autonomia coletiva. O indivíduo, ao ser "forçado", é levado a reconhecer a verdadeira liberdade em viver sob leis, como parte do corpo soberano, das quais é autor.

A obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade.¹²⁴

Aliás, é de se perquirir se a visão de Rousseau sobre a natureza humana e a sociedade é idealista e não leva em conta a complexidade e a imperfeição inerentes aos seres humanos, especialmente se a lei pode moldar a sociedade.

Não se trata da capacidade de realizar todos os desejos ou de alcançar um estado ideal de autorrealização, mas, sim, da garantia de um espaço no qual o indivíduo pode agir sem ser impedido por outros, sejam eles outros indivíduos, grupos sociais ou o próprio Estado. Esta compreensão se contrapõe, em sua base, àquelas visões de liberdade que exigem a conformidade a uma "verdade" coletiva ou a um ideal de autodomínio imposto de fora, como, em certa interpretação, a vontade geral rousseauiana, que visa a liberdade do corpo político como um todo.

As raízes dessa compreensão da liberdade podem ser traçadas em diversas tradições filosóficas, mas ganham contornos mais definidos com o advento do pensamento liberal clássico, notadamente em John Locke. Em seu *Segundo Tratado sobre o Governo*, Locke estabelece um fundamento crucial para a liberdade individual ao postular a existência de direitos naturais inerentes ao ser humano, anteriores e independentes da formação do Estado. Para Locke, a liberdade no

¹²⁴ ROUSSEAU. *O Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, pp. 26.

estado de natureza não é uma licença para fazer o que se quiser, mas sim a capacidade de dispor da própria pessoa e de suas posses dentro dos limites da lei da natureza.

O estado de natureza tem uma lei da natureza para governá-lo, a que todos estão sujeitos; e a razão, que é aquela lei, ensina a todo o gênero humano que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve prejudicar o outro em sua vida, saúde, liberdade ou posses.¹²⁵

Essa liberdade é intrinsecamente ligada à propriedade de si mesmo, ou seja, à ideia de que cada indivíduo é o proprietário de sua própria pessoa e de seu trabalho. A função primordial do governo civil, para Locke, é precisamente a de proteger esses direitos naturais, incluindo a vida, a liberdade e a propriedade. Assim, o poder do Estado é limitado e derivado do consentimento dos governados, existindo para salvaguardar a esfera de autonomia individual, e não para suprimi-la. A liberdade, portanto, é concebida como um direito inalienável que o Estado deve respeitar e proteger, e não como uma concessão estatal. Esse é um contraste fundamental com a ideia de que a liberdade pode ser "dada" ou "forçada" por uma autoridade superior em nome de um bem coletivo.

Igualmente, John Stuart Mill, em *Sobre a Liberdade*, defende vigorosamente a importância da individualidade e da diversidade de opiniões como elementos essenciais para o progresso social e a felicidade humana. Mill argumenta que a sociedade só tem o direito de interferir na liberdade de ação de um indivíduo para prevenir danos a outros. Este é o famoso "princípio do dano" (*harm principle*):

O único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum membro de uma comunidade civilizada contra a sua vontade é impedir dano a outrem. O próprio bem do indivíduo, seja material seja moral, não constitui justificção suficiente.¹²⁶

Para Mill, a liberdade de pensamento, expressão e ação (desde que não prejudique terceiros) é vital não apenas para o desenvolvimento individual, mas também para a vitalidade da própria sociedade. A conformidade excessiva, a tirania

¹²⁵ LOCKE, *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil e outros escritos*, 1994, p. 16.

¹²⁶ MILL, *Sobre a Liberdade*. 2011, p. 26.

da maioria ou a imposição de uma moralidade coletiva sufocam a originalidade, a criatividade e a busca pela verdade, elementos que dependem da livre experimentação e da diversidade de modos de vida. A individualidade é um bem em si e sua florescência é um indicativo de uma sociedade saudável e progressista. Seu alerta contra a “tirania da maioria” é particularmente relevante ao se considerar visões coletivistas que poderiam, mesmo com boas intenções, marginalizar ou suprimir a expressão individual em nome de uma homogeneidade social.

Isaiah Berlin, em *Dois conceitos de liberdade*, sintetiza e eleva essa tradição ao articular de forma clara a distinção entre liberdade negativa e positiva, um ponto já abordado no Capítulo III desta dissertação. Para Berlin, a liberdade negativa é a ausência de obstáculos, a "liberdade de" ser ou fazer o que se deseja sem interferência externa. Ele a valoriza como a forma mais segura de liberdade, pois é a que menos se presta a perversões autoritárias. A preocupação central de Berlin é com a delimitação de uma esfera privada inviolável, em que o indivíduo é soberano.

Por ser livre, nesse sentido, quero dizer não sofrer interferência dos outros. Quão maior a área de não interferência, maior minha liberdade.¹²⁷

Berlin adverte que, embora a liberdade positiva (a "liberdade para" a autorrealização ou autodomínio) possa parecer um ideal nobre, ela carrega em si o perigo de se transformar em uma justificativa para a coerção. Quando a busca pela "verdadeira" liberdade é projetada para uma entidade coletiva – como a Vontade Geral de Rousseau, discutida no Capítulo II – e essa entidade se arroga o direito de definir o que é o "bem" para o indivíduo, mesmo contra sua vontade expressa, o caminho para o despotismo se abre. A "força para ser livre", embora paradoxal, ilustra a lógica perversa pela qual a liberdade individual pode ser sacrificada em nome de um ideal coletivo imposto, um risco explorado detalhadamente no subtópico "O Risco de Despotismo" no Capítulo III.

Assim, a natureza da liberdade individual, na perspectiva desses pensadores, é intrinsecamente ligada à autonomia do sujeito, à proteção de sua esfera de não-interferência e à valorização da diversidade. Ela se contrapõe a qualquer forma de poder que busque moldar o indivíduo a um ideal predefinido, seja ele imposto por

¹²⁷ BERLIN, “Two Concepts of Liberty” In *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, 2002, p. 214.

um monarca, uma maioria ou uma "vontade geral" que se pretenda infalível. A defesa dessa liberdade é, portanto, uma defesa da pluralidade e da capacidade de cada ser humano de determinar seu próprio caminho, sem que seus desejos e escolhas sejam subsumidos por uma autoridade externa que alegue saber o que é "melhor" para ele.

A liberdade individual, neste sentido, é um direito a ser exercido na medida em que não fira a liberdade alheia, e não uma qualidade a ser concedida ou imposta pelo Estado. Sua proteção requer vigilância constante contra as diversas formas de coerção e a valorização de uma sociedade que permite a coexistência de múltiplas visões de bem e de vida, celebrando a capacidade de cada indivíduo de ser o árbitro de seu próprio destino.

A interação entre a liberdade individual e a existência de uma sociedade organizada é um dos temas mais perenes e complexos da filosofia política. Longe de ser uma dicotomia simples, a vida em sociedade não deve ser vista meramente como uma limitação à liberdade, mas, sob muitas perspectivas, como uma condição intrínseca para sua realização humana plena e legítima.

A liberdade civil, resultante do pacto, é limitada pela vontade geral, mas essa limitação é justamente o que a torna segura e moralmente significativa. A célebre frase de Rousseau, "aquele que se recusar a obedecer à vontade geral será constrangido a isso por todo o corpo, quer dizer, será forçado a ser livre", deve ser compreendida sob esta ótica: a coerção visa reintegrar o indivíduo à sua própria vontade racional e coletiva, libertando-o dos impulsos egoístas que o aprisionam em uma pseudoliberdade. A sociedade, ao atuar pela vontade geral, busca garantir que cada membro permaneça autônomo e não seja escravo de suas paixões particulares ou de interesses alheios, promovendo a autolegislação coletiva.

II. Resposta à crítica berliniana

Com as premissas estabelecidas nos subtópicos anteriores, nos quais a natureza da liberdade individual e a intrincada relação entre liberdade e sociedade foram exploradas em suas diversas nuances, chegamos ao ponto nodal da argumentação desta dissertação: a vontade geral coage a vontade individual ou a vontade geral pode ser despótica em nome de um bem comum?

A crítica de Isaiah Berlin à liberdade positiva, conforme detalhado no Capítulo III, posiciona Jean-Jacques Rousseau como um de seus mais proeminentes – e perigosos – expoentes. Berlin argumenta que a busca pela autodeterminação coletiva, encarnada na vontade geral rousseauiana, pode facilmente degenerar em despotismo, justificando a coerção do indivíduo em nome de um suposto "eu superior" ou do "bem comum", enfim é um convite à tirania. A vontade geral, ao ser interpretada como um absoluto, pode levar à opressão das minorias e à desnaturação da vontade individual, sacrificando a liberdade do indivíduo em favor do coletivo, culminando na perda da própria autonomia que Rousseau tanto prezava.

Parece-nos, no entanto, que enquanto um filósofo do século XX, Berlin estava profundamente embebido do clima belicista e da desilusão de um mundo devastado pela Primeira e Segunda Guerras Mundiais, pela Guerra Fria e por outros desmandos históricos que testemunhavam o potencial despótico de ideologias totalitárias. Nesse cenário de profunda apreensão e trauma coletivo, “anuir com Rousseau” —, ou seja, reconhecer a validade e a complexidade de sua concepção de liberdade — não se coadunava com o ambiente intelectual e político da época, mas, ao contrário, a prioridade era alertar e prevenir qualquer nova ascensão de regimes autoritários. A urgência pragmática de sua crítica suplantou, por assim dizer, uma leitura mais matizada e contextualizada da filosofia rousseauiana.

O pano de fundo histórico-político do século XX, marcado pela ascensão e queda de regimes totalitários que se autoproclamavam guardiões de uma "verdade" ou de um "bem coletivo" (como o fascismo, o nazismo e o comunismo), moldou profundamente a lente através da qual Berlin analisa as teorias políticas.

Parece-nos que a crítica de Berlin frequentemente se apoia em uma confusão fundamental entre a vontade geral e a vontade de todos, imputando a Rousseau uma concepção de coletividade que ele próprio rejeita. A vontade de todos, como já exposto, é a soma dos interesses particulares, um agregado de egoísmos que, se elevado à condição de lei, resultaria em arbitrariedade e opressão. A vontade geral, por outro lado, é a expressão do bem comum, um princípio normativo que visa a utilidade pública e a igualdade.

Essa distinção é a primeira e mais poderosa linha de defesa contra a acusação de autoritarismo. Se a vontade geral fosse a vontade de todos, então a submissão a ela poderia, de fato, significar a anulação do indivíduo em favor de uma maioria. Contudo, a vontade geral, ao visar o bem comum e ao ser geral em seu

objeto, impede que qualquer interesse particular se sobreponha. Ela não é a voz de uma facção ou de um grupo dominante, mas a voz da razão que busca a igualdade e a liberdade para todos. A crítica berliniana, ao parecer negligenciar essa nuance, constrói um arcabouço que não corresponde à complexidade do pensamento de Rousseau.

Ademais, um dos pilares da teoria política de Rousseau reside na generalidade da lei e esta, como expressão da vontade geral, deve ser geral em seu objeto e em sua origem, o que significa que não pode tratar de casos particulares, nem de indivíduos específicos. A lei deve estabelecer regras universais que se aplicam a todos os membros da sociedade de forma igualitária como característica principal de salvaguarda contra a tirania e a opressão.

A crítica de Berlin, ao focar na suposta coerção da vontade geral, parece ignorar que a lei, tal como concebida por Rousseau, por ser geral, não pode ser utilizada como instrumento de perseguição ou de dominação, já que ninguém, ao participar da elaboração de uma lei geral, teria interesse em torná-la onerosa para si mesmo. A obediência à lei geral é, portanto, a obediência a uma regra que se aplica a todos, inclusive a quem a elaborou, garantindo a igualdade e a não-dependência pessoal. A liberdade individual, nesse contexto, não é anulada, mas protegida pela imparcialidade da lei.

De outro turno, a finalidade do pacto social em Rousseau é a conservação do corpo político e, por consequência, a garantia da liberdade de cada um. O pacto não é um ato de renúncia à liberdade, mas de sua transformação e aperfeiçoamento. A liberdade natural, antes ilimitada e frágil, é substituída pela liberdade civil, garantida pela lei e pela força de toda a comunidade. A crítica berliniana, ao focar na perda da liberdade natural, parece desconsiderar o ganho qualitativo da liberdade civil e moral.

A conservação do corpo político é a condição *sine qua non* para a existência da liberdade, pois, sem um Estado legítimo e estável, os indivíduos estariam à mercê da força e da dependência pessoal, que Rousseau considera a verdadeira escravidão. A obediência à vontade geral, portanto, não é uma submissão cega, mas a adesão a um princípio que assegura a existência da comunidade e, com ela, a possibilidade de uma vida livre e igualitária.

A expressão “ser forçado a ser livre”, tão criticada por Berlin, deve ser compreendida no contexto da *coerção legítima* em Rousseau. Não se trata de uma imposição arbitrária, mas da garantia de que o indivíduo não se torne escravo de

suas paixões ou da dependência pessoal. A coerção legítima é exercida pela lei, que é geral e imparcial, e visa a preservar o pacto social e a liberdade de todos.

Quando um indivíduo viola a lei, ele não está se submetendo à vontade de outro homem, mas está sendo reconduzido à norma que ele próprio aprovou enquanto parte do soberano. Essa coerção é uma proteção contra a autodestruição e a dependência. Ela garante que a liberdade não seja confundida com a licença para fazer o que se quer, mas com a obediência à razão. A crítica de Berlin, ao descontextualizar essa expressão, parece falhar em apreender seu sentido profundo de proteção da autonomia coletiva e individual.

Pode-se dizer, em adição, que a crítica de Isaiah Berlin a Rousseau é, em grande medida, anacrônica, pois, Berlin, escrevendo no pós-guerra, projeta sobre o século XVIII as sombras dos regimes totalitários do século XX. Noutra esteira, o sistema rousseauiano foi concebido como uma crítica à tirania monárquica e ao privilégio aristocrático, e não como um prelúdio ao totalitarismo moderno.

As salvaguardas institucionais presentes em Rousseau — a generalidade da lei, a inalienabilidade da soberania, a distinção entre soberano e governo, o papel do Legislador e a importância dos costumes — são elementos que impedem a degeneração do sistema em autoritarismo. A crítica berliniana, ao ignorar essas nuances, constrói uma estrutura que não parece corresponder à complexidade do pensamento de Rousseau.

Com a lente de Peter Gay, tal como aponta em sua introdução à obra de Ernst Cassirer, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, a crítica de Berlin a Rousseau se insere em uma tradição que via no pensador genebrino um precursor do autoritarismo. A preocupação de Berlin é, portanto, eminentemente pragmática: alertar para os perigos de qualquer doutrina que pudesse ser instrumentalizada para justificar a supressão da liberdade individual em nome de um ideal coletivo. Sua visão, embora lúcida em relação aos perigos do totalitarismo, pode ser vista como uma projeção das ansiedades do século XX sobre uma teoria concebida em um contexto filosófico e histórico inteiramente distinto.

Contudo, ao focar nesse risco, Berlin parece ter esquecido uma premissa fundamental da teoria política rousseauiana: que ela se constrói a partir do que os “homens são” e, a partir daí, considera como as leis devem ser. Rousseau não propõe uma teoria política arbitrária, mas um modelo que busca a realização da liberdade em um contexto social, partindo da natureza humana e de suas

potencialidades. A liberdade rousseauiana demandaria um tipo de humanidade e um engajamento cívico com os quais Berlin, em seu contexto, não podia ou não queria se reconciliar. A lacuna analítica de Berlin residiria, em parte, em sua relutância em reconhecer que a teoria política de Rousseau é inseparável de sua antropologia e de seu projeto pedagógico de transformar o indivíduo natural em cidadão.

A liberdade moral, para Rousseau, é a obediência à lei que se prescreve a si mesmo. O indivíduo, ao participar ativamente da formação da vontade geral e, conseqüentemente, das leis, não se submete a uma autoridade externa e arbitrária, mas à sua própria vontade coletiva e racional. A coerção, nesse sentido, não é uma negação da liberdade, mas um meio de reintegrar o indivíduo à sua verdadeira liberdade, libertando-o de seus impulsos egoístas e particulares que o afastam do bem comum e de sua própria autonomia. A lei, como expressão da vontade geral, atua como um guia que liberta o indivíduo de sua dependência dos caprichos alheios e de suas próprias paixões desmedidas, tornando-o verdadeiramente autônomo.

A crítica berliniana, ao focar na “desnaturação” do indivíduo e na suposta opressão das minorias, parece ignorar essa dimensão transformadora e autolegisladora da liberdade rousseauiana, uma liberdade que se realiza através da participação ativa na vida política e na adesão consciente e voluntária a um projeto coletivo de autogoverno.

Essa exigência de um "tipo de humanidade" – um cidadão virtuoso, engajado e consciente do bem comum – é incompatível com a visão de mundo de Berlin, que talvez privilegiasse uma esfera individual mais protegida de exigências coletivas, especialmente após as atrocidades do século XX.

A não-interferência ou desimpedimento são próprios do Estado de Natureza, onde nada se deve a outrem; Rousseau, no entanto, argumenta que a verdadeira liberdade só pode ser alcançada através da identificação com a vontade geral, pois é através dessa identificação que os indivíduos se tornam verdadeiramente livres e iguais. Trata-se de uma liberdade transmutada porque as circunstâncias e as contingências da civilização assim o exigem e o permitem. A passagem para o estado civil não é uma perda, mas uma transmutação da liberdade, tornando-a moral e efetiva.

Concluindo, portanto, não há um paradoxo intrínseco entre a vontade que inaugura a potência legislativa no corpo político e a liberdade individual, pois a lei

tende à proteção do indivíduo e do todo simultaneamente. O que há é uma profunda interdependência, onde a liberdade individual encontra sua forma mais plena e segura na obediência a leis que são a expressão da autonomia coletiva.

Ao conceber a lei não como uma imposição externa ou arbitrária, mas como a legítima emanção da vontade geral – que visa sempre o bem comum e não a soma dos interesses particulares –, o filósofo genebrino estabelece que a obediência a essa lei não constitui heteronomia, ou seja, a sujeição a uma regra externa. Pelo contrário, é a expressão máxima do autogoverno, pois o indivíduo, ao participar ativamente da formação da vontade geral como membro do soberano, obedece, em última instância, à lei que ele próprio, em conjunto com os demais cidadãos, ajudou a instituir:

Lêde-o senhor, esse livro tão caluniado, mas tão necessário; encontrareis nele em todo lugar a lei colocada acima dos homens, vereis a liberdade reclamada em todo lugar, mas sempre sob a autoridade das leis, sem as quais a liberdade não pode existir e sob as quais se é sempre livre, de qualquer maneira que se seja governado. Com isso não faço, como se diz, minha corte aos poderosos: pior para eles; pois eu sei quais seriam seus verdadeiros interesses, se eles soubessem vê-los e segui-los. Mas as paixões cegam os homens a respeito de seu próprio bem. Aqueles que submetem as leis às paixões humanas são os verdadeiros destruidores dos governos: eis as pessoas que deveriam ser punidas.¹²⁸

A validade e a força desse sistema repousam na premissa fundamental de que a vontade geral, por sua própria natureza, é infalível e visa sempre o bem comum; conseqüentemente, o corpo político não pode desejar prejudicar-se a si mesmo. O pacto social, ao transformar indivíduos isolados em cidadãos de um corpo coletivo, assegura que a liberdade individual é, assim, não apenas preservada, mas elevada, moralizada e realizada plenamente sob a autoridade das leis. Essa concepção refuta veementemente a leitura que interpreta a obediência à lei como coerção ou perda de autonomia, pois, para Rousseau, é precisamente através da submissão à lei que os indivíduos transcendem seus impulsos egoístas e alcançam a verdadeira autonomia, agindo de acordo com a razão e o interesse coletivo, que é também o seu interesse enquanto parte integrante do todo. A lei, nesse sentido, é a expressão máxima da soberania coletiva e da autolegislação.

¹²⁸ ROUSSEAU, *Cartas escritas da montanha*, 2006, p. 325.

III. Resposta sistemática a Berlin à luz da figura do Legislador

Isaiah Berlin, em *Two Concepts of Liberty*, argumenta que a liberdade positiva dá origem a sistemas autoritários porque identifica a liberdade com a realização de um “eu verdadeiro”, frequentemente representado pelo Estado ou pelo corpo coletivo. Berlin inclui Rousseau entre os pensadores que prepararam o terreno intelectual para o totalitarismo moderno, sugerindo que o ideal rousseauiano de liberdade moral — obedecer à lei que se prescreve a si mesmo — seria uma racionalização perigosa da coerção.

A generalidade da lei é um limite ao poder, não sua expansão. Uma lei geral não pode perseguir indivíduos, grupos ou minorias. Ela se aplica indistintamente, o que significa que, longe de justificar tiranias, o sistema proposto por Rousseau impede a formação de privilégios, facções ou poderes parciais capazes de capturar o Estado. A crítica berliniana, ao parecer desconsiderar o caráter formal da lei, atribui a Rousseau consequências que ele explicitamente rejeita. O próprio Rousseau afirma que a soberania não pode jamais ser alienada¹²⁹, e isso significa que nenhum grupo pode se apropriar da vontade geral.

No entanto, também deve ser analisada a crítica de Berlin a Rousseau sob o prisma da ausência de menção ao papel institucional do Legislador, que impede a transformação da vontade geral em instrumento de opressão.

A crítica de Isaiah Berlin a Rousseau, embora densa e provocadora, exige uma resposta sistemática que transcenda a mera defesa apologética. Tendo exposto a complexidade do sistema rousseauiano nos capítulos anteriores, se afigura necessário aprofundar o papel do Legislador como figura fundacional, demonstrando que a teoria de Rousseau, longe de ser um prelúdio ao totalitarismo, oferece salvaguardas robustas contra a opressão e a tirania.

Em verdade, Berlin presume que a vontade geral nasce de uma imposição estatal ou da manipulação ideológica. Ora, o Legislador rousseauiano é justamente o oposto de um agente totalitário. Ele não governa, não executa e não legisla. Ele prepara culturalmente o povo para que este possa legislar para si mesmo. A preocupação berliniana com a imposição do bem não encontra paralelo n’ *O Contrato*

¹²⁹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 1999, p. 114.

Social, porque o Legislador não comanda — ele demonstra, persuade, orienta. A aprovação final das leis é sempre obra do povo soberano.

A compreensão do papel do Legislador é crucial para refutar a crítica de Isaiah Berlin, já que, ao contrário do que sugere, o sistema rousseauiano não é autoritário, dado que a soberania reside no povo, a lei é geral e o Legislador não detém poder coercitivo. A figura do Legislador demonstra que a vontade geral não é uma força opressora, mas a expressão da autonomia coletiva, que garante a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos.

A figura do Legislador torna-se, portanto, um dos mais poderosos argumentos contra a interpretação de Isaiah Berlin que associa Rousseau ao totalitarismo. Berlin projeta sobre Rousseau as sombras dos regimes totalitários do século XX, sugerindo que a vontade geral poderia ser manipulada para justificar a opressão. No entanto, o Legislador de Rousseau se apresenta como um conselheiro, um assessor técnico dos governantes, não detendo o poder, não impondo sua vontade e não buscando a anulação da individualidade. Sua obra é a fundação de um sistema em que a soberania reside no povo e a lei é geral e imparcial.

O Legislador, ao preparar o povo para a autolegislação e ao moldar os costumes republicanos, atua como um “anticorpo” contra qualquer forma de tirania ou totalitarismo. Ele cria as condições para que o povo seja livre, e não para que seja escravizado. A ausência de poder coercitivo do Legislador, a necessidade de aprovação popular das leis e a ênfase nos costumes como garantia da estabilidade do Estado são salvaguardas que impedem a degeneração do sistema rousseauiano em autoritarismo. Em outras palavras, o Legislador é uma prova teórica de que Rousseau não é um precursor do totalitarismo, mas um pensador que busca a liberdade através da razão e da lei.

A leitura de Berlin parece ainda mais frágil quando confrontada com a teoria dos costumes, já que Rousseau afirma que a verdadeira constituição política é a que se inscreve nos corações: usos, opiniões e virtudes são mais fundamentais do que as leis escritas. Essa camada moral é o que impede que a vontade geral se torne instrumento de opressão. É por isso que Rousseau ressalta, no capítulo sobre as quatro leis, que sem costumes republicanos não há liberdade possível. O Legislador cuida dessa formação inicial, mas não a controla: sua obra é oferecida ao povo, não imposta.

A coerção rousseauiana, finalmente, não é a coerção do déspota — é a coerção da lei. “Forçar alguém a ser livre” não significa submetê-lo à vontade de outros, mas obrigá-lo a não destruir as condições comuns da liberdade. Como já visto, Berlin lê esse trecho como prova de autoritarismo, mas a interpretação se torna insustentável quando se considera que a lei é geral e que a soberania é inalienável. Ninguém é forçado a obedecer a outro indivíduo; todos são igualmente obrigados a cumprir as leis que todos aprovaram. É a eliminação da dependência pessoal — a verdadeira servidão — que caracteriza a liberdade civil.

Assim, ao contrário do que sugere Berlin, o sistema do filósofo genebrino não poderia inaugurar o autoritarismo moderno, mas, preveni-lo. A vontade geral não emerge da subordinação do indivíduo ao coletivo, mas da formação moral, pedagógica e institucional que o Legislador prepara e que os costumes sustentam. A lei geral impede perseguições e privilégios, o governo executa sem esvaziar a soberania, os costumes moldam cidadãos capazes de viver sob uma constituição livre. O pacto social, por fim, não tem por finalidade a submissão, mas a conservação do corpo político e a liberdade de cada um.

A crítica berliniana, embora relevante como alerta histórico, não atinge o núcleo da teoria de Rousseau. Tal crítica parece projetar sobre Rousseau problemas do século XX que não apenas lhe são estranhos, mas que seu sistema institucional visava, precisamente, evitar.

Este trabalho, portanto, revisita a crítica de Berlin sob a luz do contexto histórico e das próprias premissas rousseauianas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Principal:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Tradução e notas de Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. EDUC/UNESP, 2006.

_____, Jean-Jacques. *Considerações sobre o governo da Polônia*. Tradução de Luís Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: *Os Pensadores*. Lourdes Santos Machado (Trad.). São Paulo: Nova Cultural, v. I, 1999.

_____, Jean-Jacques. *Do contrato social*. In: *Os Pensadores*. Lourdes Santos Machado (Trad.). São Paulo: Nova Cultural, v. II, 1999.

_____, Jean-Jacques. *O contrato social, Princípios do Direito Político*. Antônio de Pádua Danesi (Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. Apresentação, notas, bibliografia e cronologia por Bruno Bernardi. Paris: GF Flammarion, 2012.

_____, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Roberto Leal Ferreira (Trad.). 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____, Jean-Jacques. *Oeuvres completes*. Paris: Gallimard, v. 3, 1964.

_____, Jean-Jacques. *Rousseau e as relações internacionais*. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB, 2003.

Complementar:

BELLAH, R. *The good society*. New York: Alfred A. Knopf, 1991.

BERLIN, Isaiah. *Liberdade e sua Traição: Seis Inimigos da Liberdade Humana*. Tradução de José Roberto O'Shea. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____, Isaiah. *Liberdade: Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____, Isaiah. "Two Concepts of Liberty" In: *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 166-217.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau. Prefácio e pós-fácio de Peter Gay*. Tradução de Erlon José Pachcoal, Jézio Gutierre; revisa da tradução Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____, 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.

COHEN, Joshua. *Rousseau: a free community of Equals*. New York: Oxford University Press, 2010.

_____, Joshua. “Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy” In: *Philosophy and Public Affairs*. v. 15, nº 3, 1986.

CRANSTON, Maurice. *Jean-Jacques Rousseau: The Social Contract and The First and Second Discourses*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Natalia Maruyama (Trad.). São Paulo: Barcarolla, 2009.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O Iluminismo e o Pesadelo*. São Paulo: Ática, 1976.

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

FURET, François. *Interpretação do Contrato Social*. Tradução de Maria Leonor F. R. da Silva. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

GAGNEBIN, M. *Le role du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau. Études sur le “Contrat social” de J.-J. Rousseau*. Actes des journées d'études ténues à Dijon, p. 277-290, 1962.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A Filosofia de Rousseau*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Editorial Estampa, 1966.

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

KINTZLER, Catherine. *Rousseau: La pensée politique du législateur*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Almedina, 2019.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil e outros escritos*. Introdução de J.W.Gough, tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1968.

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

MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. Tradução Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

PRADO JÚNIOR, Bento. *A Retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RADICA, Gabrielle. *Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008.

ROLLAND, Romain. *O pensamento vivo de Rousseau*. J. Cruz Costa (Trad.). 2ª ed. São Paulo: Martins, 1943.

SCOTT, John T. *The Political Thought of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

SHKLAR, Judith N., *Men and Citizens - A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

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.

SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

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

TROUSSON, R; EIGELDINGER, F. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

VIEIRA, Luiz Vicente. *A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

WOOTTON, David. *Rousseau: A Study of His Political Thought*. New York: New York University Press, 1984.

WOKLER, Robert. *Rousseau, The Age of Enlightenment, and their Legacies*. Princeton: Princeton University Press, 2012.