

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**REPUBLICANISMO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA EM ROUSSEAU**

ANTÔNIO MARCOS ALVES SÁ

MARINGÁ  
2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**REPUBLICANISMO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA EM ROUSSEAU**

Dissertação apresentada por Antônio Marcos Alves Sá,  
ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da  
Universidade Estadual de Maringá, como um dos  
requisitos para a obtenção do título de Mestre em  
Ciências Sociais.

Área de Concentração: SOCIEDADE E POLÍTICAS  
PÚBLICAS.

Orientador:

Prof. Dr. JOSÉ ANTÔNIO MARTINS

MARINGÁ  
2012

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

S111r Sá, Antônio Marcos Alves  
Republicanismismo e participação política em  
Rousseau/ Antônio Marcos Alves Sá. - Maringá, 2012.  
126 f.

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Martins.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de  
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,  
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, 2013.

1. Jean-Jacques Rousseau - Republicanismo. 2.  
Teoria Política - Jean-Jacques Rousseau -  
Republicanismo. 3. Herança Política Republicana -  
Jean-Jacques Rousseau. 4. Cenário Político - Século  
XVIII - Jean-Jacques Rousseau. 5. Pensamento  
Iluminista - Jean-Jacques Rousseau. 6. Jean-Jacques  
Rousseau - Estado de Natureza - Sociedade Civil -  
Crítica Direito Natural. 7. Teóricos Políticos  
Modernos - Ideias de Jean-Jacques Rousseau. I.  
Martins, José Antônio, orient. II. Universidade  
Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas,  
Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais.  
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. III.  
Título.

CDD 22. ED.320.092

JLM-001039

SÁ, Antônio Marcos Alves. **REPUBLICANISMO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA EM ROUSSEAU**. 132 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: José Antônio Martins. Maringá, 2012.

## RESUMO

**RESUMO:** A relação entre o republicanismo, entendido como uma corrente de pensamento, e a participação política no pensamento política de *Jean-Jacques Rousseau*, é o tema da presente dissertação, que buscou evidenciar as características que o identificam como um autor tributário da tradição clássica republicana, que é representada por pensadores como *Aristóteles*, *Cícero* e *Políbio*. Para tanto, foi necessário analisar o contexto no qual as ideias republicanas desse pensador suíço foram formuladas e qual o papel da referida participação tomando como obra fundamental *Du contrat social; ou principes du droit politique*. O republicanismo em Rousseau pressupõe, além do estabelecimento de convenções, a justaposição de outros elementos fundamentais como a virtude, o humanismo cívico e a educação. Essa tríade sustentou as suas teses acerca da república, da “soberania popular”, da liberdade e da vontade geral, esta última expressa na forma das leis que servirão, segundo Rousseau, para nortear as ações dos cidadãos e para distinguir o limite das esferas do público e do privado. Mas, como seria possível a conexão entre a vontade particular e a “coisa pública”, sem que a primeira domine a segunda? Quais seriam os limites para essa “soberania”? Enfim, como a teoria política, sustentada no virtuosismo cívico, poderia ainda influenciar a reflexão política contemporânea, no tocante à participação política, entendendo a expressão “povo” enquanto cidadãos que exercem seu poder de voto? As pistas para responder às questões propostas são percebidas na medida em que o autor defende em suas teses a necessidade da manutenção do soberano e da esfera pública como exercício real da liberdade, o que implicou na instituição da figura do legislador, que é o responsável por estabelecer e conservar os fundamentos da república e fomentar o interesse dos cidadãos pelo “bem comum” e o respeito aos atos do soberano, vez que somente as suas ações são capazes de conciliar liberdade pública e dependência civil. Esses conceitos mantiveram a relevância dos escritos de Rousseau para as discussões acerca do republicanismo, da “coisa pública” e das modernas teorias democráticas, onde a concepção de liberdade formulada pelo “Cidadão de Genebra” foi tomada como um ideal de manutenção da relação de reciprocidade entre os membros da comunidade política e a afinidade entre ela e o Estado. Desse modo, ser livre não se restringe apenas à ideia de “não dominação”, a liberdade está diretamente relacionada às ações dos indivíduos como integrantes do corpo político.

**Palavras-chave:** republicanismo, participação, soberania.

SÁ, Antonio Marcos Alves. **REPUBLICANS AND POLITICAL PARTICIPATION IN ROUSSEAU**. 132 f. Dissertation (Master in Social Sciences) - State University of Maringá. Supervisor: José Antônio Martins. Maringá, 2012.

### ABSTRACT

**ABSTRACT:** The relationship between republicanism, understood as a current of thought, and political participation in the political thought of Jean-Jacques Rousseau, is the subject of this dissertation, which sought to highlight the features that identify it as a tax author of classic republican tradition, which is represented by thinkers such as Aristotle, Cicero and Polybius. Therefore, it was necessary to examine the context in which the republican ideas that were formulated swiss thinker and the role of such participation taking as fundamental book *The Social Contract or Principles of Political Right*. The Rousseau republicanism assumes, besides the establishment of conventions, the juxtaposition of other key elements such as virtue, humanism and civic education. This triad sustained their theses about the republic of "popular sovereignty," freedom and the general will, the latter expressed in the form of laws that will, according to Rousseau, to guide the actions of citizens and to distinguish the boundary balls public and private. But how could the connection between the will and the particular "public thing", without the first the second master? What are the limits to this "sovereignty"? Anyway, as a political theory, sustained virtuosity in civic, could still influence contemporary political reflection with regard to political participation, understanding the term "people" while citizens exercising their voting power? The clues to answer the questions posed are perceived in that the author defends his thesis on the necessity of maintaining the sovereign and the public sphere as an exercise of real freedom, which resulted in the institution of the figure of the legislator, who is responsible by establishing and preserving the foundations of the republic and promote the public interest by "common good" and respect for the sovereign acts, since their actions are only able to reconcile civil liberty and public dependency. These concepts have maintained the relevance of the writings of Rousseau for discussions about republicanism, the "public thing" and theories of modern democracy, where the concept of freedom formulated by the "Citizen of Geneva" was taken as an ideal maintenance of reciprocal relationship between community members and political affinity between it and the State. Thus, to be free is not only restricted to the idea of "non-domination", the freedom is directly related to the actions of individuals as members of the politicians.

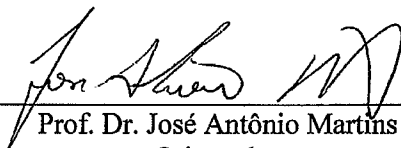
**Key words:** republicanism, participation, sovereignty

ANTÔNIO MARCOS ALVES SÁ

**REPUBLICANISMO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA EM ROUSSEAU**

Aprovada em **05 de outubro de 2012.**

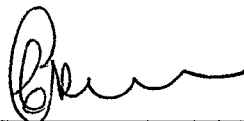
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. José Antônio Martins

Orientador

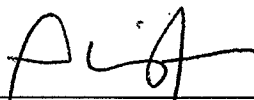
UEM



Profa. Dra. Carla Cecília Rodrigues Almeida

Membro

UEM



Prof. Dr. José Luiz Ames

Membro convidado

UNIOESTE

*Dedico a todos aqueles que, direta ou indiretamente,  
me ajudaram até aqui, meus mestres, amigos e,  
principalmente, à minha família.*

## **Agradecimentos**

Ao professor. Dr. Carlos Alberto Scapim, pelo incentivo, pela amizade e pelo carinho que me ajudou em muito nesta jornada.

Ao professor Dr. José Antônio Martins, além de orientador, intelectual brilhante, um amigo e alguém com quem aprendi muito nesse tempo de convivência.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, especialmente, à professora Dr<sup>a</sup> Wânia Rezende Silva.



## EPÍGRAFE

*Não pode subsistir sem a liberdade, nem a  
liberdade sem a virtude (Rousseau)*

## Sumário

INTRODUÇÃO.....	11
1. O CONTEXTO DO DEBATE .....	13
1.1. As contribuições de Montesquieu.....	22
1.2. Os enciclopedistas e o pensamento republicano.....	25
1.3. Voltaire e o pensamento republicano .....	27
2. O REPUBLICANISMO DE ROUSSEAU.....	35
2.1. O Estado de natureza no <i>Contrato Social</i> .....	39
2.2. O Pacto social no Contrato .....	61
2.3. O poder do soberano e a vontade geral.....	67
2.4. A Educação cívica .....	76
2.5. Republicanismo e república.....	89
3. PARTICIPAÇÃO POLÍTICA.....	103
3.1. Humanismo Cívico.....	109
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	123
Obras de Jean-Jacques Rousseau.....	123
Outras referências .....	124

## ABREVIACÕES UTILIZADAS

Nas citaes de textos de Rousseau extraídas da coletânea dos *OEuvres complètes* da Pléiade, foram usadas as seguintes abreviaes para a identificao das obras utilizadas:

- CS Contrato Social;
- CEM Cartas Escritas da Montanha;
- CGP Consideraes sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada;
- DCA Discurso sobre as ciências e as artes (Primeiro Discurso);
- DCS Devaneios do caminhante solitário
- DD Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens (Segundo Discurso);
- DEP Discurso sobre Economia Polıtica;
- EE Emılio ou da Educao;
- JNH Jılia ou a Nova Heloısa.
- RJJ Rousseau juiz de Jean-Jacques

Nas referências como “CS, 4, VIII” e “CGP, III”, o algarismo arábico indica o numero do livro, e o algarismo romano o numero do respectivo capıtulo.

Todas as tradues foram realizadas pelo autor deste texto.

## INTRODUÇÃO

Analisar a relação entre o republicanismo, entendido como uma corrente de pensamento, e a participação política nos discursos de *Jean-Jacques Rousseau*, é o objetivo principal desta dissertação. Nosso intuito é evidenciar as características que o identificam como um autor tributário da tradição clássica republicana, representada por autores como *Aristóteles, Cícero e Políbio*. Assim, buscaremos analisar o contexto de formulação das ideias desse pensador suíço e qual o papel da participação política, tomando como objeto de pesquisa, além dos *Discursos*, o texto d' *O contrato social; ou princípios do direito político*.

O republicanismo em Rousseau pressupõe, além do estabelecimento de convenções, a justaposição de outros elementos fundamentais como a virtude, o humanismo cívico e a educação. Essa tríade sustentou as suas teses acerca da república, da “soberania popular”, da liberdade e da “vontade geral”, esta última expressa na forma das leis que servirão, de acordo com Rousseau, para nortear as ações dos cidadãos e para distinguir o limite das esferas do público e do privado. Considerando esses pressupostos rousseauianos, algumas questões são suscitadas: Como seria possível a conexão entre a vontade particular e a “coisa pública”, sem que a primeira domine a segunda? Quais seriam os limites para essa “soberania”? Enfim, como a teoria política, sustentada no virtuosismo cívico, poderia ainda influenciar a reflexão política contemporânea, no tocante à participação política, entendendo “povo” enquanto cidadãos que exercem o poder de voto?

As pistas para responder essas questões são percebidas na medida em que evidenciamos nas teses do autor a defesa da soberania e da esfera pública como exercício real da liberdade. Isso implicou também a instituição da figura do legislador, que é o responsável por estabelecer e conservar os fundamentos da república e fomentar o interesse dos cidadãos pelo “bem comum” e o respeito aos atos do soberano, vez que somente as suas ações são capazes de conciliar liberdade pública e dependência civil.

Esses conceitos mantiveram a relevância dos escritos de Rousseau para as discussões acerca do republicanismo, da “coisa pública” e das modernas teorias democráticas, onde a concepção de liberdade formulada pelo “Cidadão de Genebra” foi tomada como um ideal de manutenção da relação de reciprocidade entre os membros da comunidade política e a afinidade entre ela e o Estado. Desse modo, ser livre não se restringe apenas à ideia de “não dominação”, a liberdade está diretamente relacionada às ações dos indivíduos como integrantes do corpo político.

O primeiro capítulo faz uma descrição do contexto do debate no qual se apresentam as ideias de Rousseau, identificando as contribuições de Montesquieu e alguns autores chamados enciclopedistas, especialmente, Voltaire que protagonizou muitos momentos de conflito em relação aos argumentos formulados por Rousseau, particularmente acerca da questão do “estado de natureza”. Esse contexto político contribuiu para a formulação de muitos conceitos utilizados pelo autor. A apresentação desse contexto também revela a existência de uma pauta comum de temas que foram abordados ao longo do tempo, formando um léxico e uma gramática republicana.

No segundo capítulo, serão expostos os elementos presentes naquilo que denominamos republicanismo de Rousseau e que auxiliam a identificar qual a filiação das suas ideias. Nesse percurso abordaremos questões fundamentais como o “homem natural”, o “homem civil”, o pacto social, o soberano e a “vontade geral”. Tornou-se necessário abordarmos outros pontos importantes acerca da educação e da concepção rousseauiana de república.

O terceiro capítulo tem como objetivo discutir a questão da participação política e sua relação com a virtude republicana pretendida pelo autor. Isso nos conduziu a outro aspecto importante para Rousseau, e que diz respeito ao humanismo cívico, recurso presente nos discursos de outros autores republicanos, que aliado à virtude, culminam com o ideal de liberdade e igualdade política, fundamentais à teoria republicana.

Os desdobramentos das teorias de Rousseau serviram de inspiração não apenas para os movimentos revolucionários, mas, foram essenciais na constituição das modernas democracias, principalmente pelo enfoque conferido à soberania popular. Os debates contemporâneos acerca de questões como o engajamento dos indivíduos e o sistema representativo como elementos essenciais para os processos decisórios, a importância da educação no processo de formação cidadã, a manutenção da esfera pública e suas demandas, são fatores que mantiveram e ainda mantém vivo o interesse pela obra desse filósofo suíço.

## 1. O CONTEXTO DO DEBATE

O filósofo, teórico político, escritor e compositor *Jean-Jacques Rousseau*<sup>1</sup> poder ser caracterizado como um pensador que no Século XVIII procurou identificar o que as leis poderiam ou deveriam ser para corresponderem às expectativas dos homens, tanto individual como coletivamente. Tanto o Iluminismo quanto o Republicanismo analisados a partir do pensamento de Rousseau possuem um caráter paradoxal e ao mesmo tempo também representam um apelo à “voz da consciência” e à defesa da “autolegislação”, respectivamente. Destarte, esse filósofo nascido em Genebra, tornou-se um símbolo e, simultaneamente, um alvo para aqueles que por vezes o reputaram como primitivista e populista.

O *Contrato Social* foi uma tentativa empreendida por Rousseau para aperfeiçoar a sociedade que, por meio do *Emilio ou da Educação*, teve suas deficiências expostas. Segundo ele, o modelo de homem que naquelas grandes cidades cosmopolitas da Europa, consideradas pelo como “o abismo da espécie humana”<sup>2</sup>, ajudavam a formar seria incapaz de viver em outra ordem social que não fosse degenerada. A ideia de formar um novo homem só lograria êxito mediante uma “educação natural”, objetivo principal desse livro, e claramente contraria o pragmatismo da educação vigente. Esta defendia o afastamento dos sentidos, considerados enganosos e prejudiciais ao bom aproveitamento, o uso de conteúdos lógicos e do rigor das disciplinas impostas aos “pequenos adultos”, como modo de corrigir uma pretensa degeneração da natureza.

Além do descontentamento com o método que priorizava o “conhecimento livresco”, e que tornava mais breve o período da infância em prol de uma educação mais eficaz, Rousseau afirmou no quinto livro do *Emilio* que embora as crianças fossem obrigadas a aprender as fábulas de *La Fontaine*<sup>3</sup>, elas não as entenderiam. Para ele, mesmo que “as entendessem seria ainda pior, pois a moral está nelas tão turvada e é tão desproporcional à sua idade que as conduziria antes ao vício que à virtude” (ROUSSEAU, EE, 2007, p. 352)<sup>4</sup>. Esse tipo de citação elevou a figura de Rousseau ao status de expoente e, concomitantemente, de crítico do

---

<sup>1</sup> Para Dürkheim (1953), tratava-se de um filósofo que tinha o ideal de compreender como “a sociedade pode ser organizada de maneira a assegurar nossa maior felicidade e aperfeiçoamento possível”, isso, segundo esse sociólogo francês, é o que a obra “*Du Contrat social* tem por alvo mostrar” (DURKHEIM, 1953, p.147-148).

<sup>2</sup> No *Emilio* Rousseau menciona que “Les villes sont le gouffre de l’espèce humaine” (ROUSSEAU, EE, 2007, pp. 276 e 277).

<sup>3</sup> O escritor francês *Jean de La Fontaine* (1621-1695) reeditou muitas das fábulas clássicas de Esopo, considerado o pai desse gênero literário.

<sup>4</sup> “s’ils les comprenaient serait encore pire, donc la morale est dans elles aussi turvada et est aussi disproportionnée à son âge qui les conduirait avant au vice que à la vertu” (*Emile ou De l’éducation*).

movimento iluminista, que possuía como fundamento a defesa da razão. Segundo ele, os sentidos explorados de modo adequado serviriam de instrumento para a consecução dessa racionalidade e das potencialidades da criança.

Desse movimento participaram pensadores como John Locke e sua defesa do empirismo, Voltaire e sua crítica à intolerância religiosa, Montesquieu e sua tese sobre a divisão do poder (legislativo, executivo e judiciário), Denis Diderot e D'Alembert, reconhecidos artífices da Enciclopédia. Essa ênfase conferida à racionalidade ficou registrada nas considerações de Cassirer (1992), que identificou muito bem a essência do ideal iluminista que conferiu à razão o papel de dirigir as ações do “movimento de renovação política e social”. Assim, seria possível obter a força necessária “para vencer o mal, se este for totalmente esclarecido, levando as ‘Luzes’ até às suas causas e às suas fontes” (CASSIRER, 1992, p. 354).

A publicação do *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, considerado por alguns comentadores como a causa de sua celebridade e de sua infelicidade, possibilitou a incorporação das idéias de Rousseau junto ao debate político como uma espécie de “reformador moral”<sup>5</sup>. Embora essa obra não possuísse um “sentido estrito de ação política”<sup>6</sup>, nela o autor associa de forma direta o progresso da civilização, em termos de vulgarização das ciências e das artes, ao declínio dos costumes. Assim, esse *Primeiro Discurso* foi redigido naquele momento como uma espécie de denúncia da supervalorização da aparência e da artificialidade do mundo social. A questão proposta pela Academia de *Dijon* para saber se “o restabelecimento das ciências e das artes pelo movimento humanista durante a renascença teria aperfeiçoado os costumes ou piorado moralmente o homem”, foi respondida pelo autor por meio de outro questionamento: “há alguma relação entre a ciência e a virtude”? Esse tipo de posicionamento sustentado por Rousseau provocou reações imediatas do descontentamento dos intelectuais de sua época, mesmo com o progresso inquestionável nos campos do conhecimento e da cultura observados naquele período<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Isso retoma a famosa declaração de Kant a respeito de Rousseau, quando aquele define este último como o “Newton de filosofia moral” (cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Do Humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990, p. 758).

<sup>6</sup> “It was as moral reformer that Rousseau first came before the world. And his earliest writing, the *Discours sur les Sciences et les Arts*, has no more than an indirect bearing upon political action. To political theory, in the strict sense, it has no reference at all” (VAUGHAN, 1915, p. 07).

<sup>7</sup> Na França do final do século XVIII, de acordo com Alexis de Tocqueville (1988), “o principio da desigualdade dos direitos e das condições regulava ainda de maneira despótica a sociedade política. Os franceses não só tinham uma aristocracia, mas também uma nobreza, isto é, que de todos os sistemas de governo baseados na

De acordo com o *Primeiro Discurso* rousseauiano, a “questão não está mais em se um homem é honesto, mas se é inteligente. Não prodigalizadas ao engenho e fica sem glórias a virtude. Há mil prêmios para os belos discursos, nenhum para as belas ações” (ROUSSEAU, *DCA*, 22, 2007, p. 25)<sup>8</sup>. Esse lamento do autor, o levou a distinguir de maneira enfática as características acerca da bondade e da virtude. Derathé (1949), esclarece que enquanto a primeira (bondade) podemos caracterizar como uma espécie de dom natural, a segunda (virtude) é algo que deve ser conquistada pelo próprio homem. A virtude deve ser desenvolvida com o intuito de bem conduzir sua vontade e sua razão (DERATHÉ, 1949, p. 143). Destarte, o autor estabeleceu um vínculo essencial entre o inegável “renascimento” cultural que consagra a modernidade e a exacerbação das paixões egoístas, que, segundo Rousseau, estão fortemente direcionadas a submeter o “bem comum”, como finalidade política e também social, aos interesses particulares. Esse bem coletivo é aquilo que a vontade geral (*volonté générale*), devidamente separada das vontades particulares (*volontés particulières*) e dos interesses dos grupos, deve perseguir no cotidiano da política.

O pessimismo de Rousseau demonstrado por meio da sua tese acerca da degeneração da sociedade e da relação dos procedimentos racionais com a formação humana, é o resultado da sua tentativa de formular um diagnóstico sociofilosófico da modernidade emergente no seu tempo. Nas palavras de Cassirer (1992), é neste aspecto que “intervém a crítica, a contestação radical de Rousseau. O autor ousou quebrar o vínculo considerado indissolúvel e descobre que é problemática e inteiramente contestável a unidade que se admitia até então, ingenuamente e de boa-fé, existir entre consciência moral e consciência cultural em geral” (CASSIRER, 1992, p. 356). Para Rousseau, para podermos compreender as ações humanas é necessário considerar, prioritariamente, os seus sentimentos, as suas paixões e os seus afetos como elementos que também organizam suas ações racionais. Logo, esse pessimismo fundamenta-se na idéia do retrocesso nas relações sociais, identificado pelo autor por meio da crítica aos rumos que a civilização havia tomado como o mais correto. Segundo Rousseau, o que se reputava como ganho era somente uma artificialidade aliada à futilidade, ambas disfarçadas pelo uso de determinados procedimentos racionais.

---

desigualdade, havia conservado o mais absoluto e, atreveria-me a dizer, o mais intratável. Era preciso ser nobre para servir o Estado, pois sem título de nobreza não se podia estar próximo ao príncipe, já que as frivolidades da etiqueta proibiam que se tivesse contato com os plebeus (TOCQUEVILLE, 1988, p. 84),

<sup>8</sup> “[...] la question n'est plus si un homme est honnête, mais ce s'est intelligent. Prodiguées au dispositif et il ne reste pas sans gloires la vertu. Il y a mille prix pour les beaux discours, personne pour les belles actions” (*Discours sur les Sciences et les Arts*).



No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, ele vai além da discussão acerca do restabelecimento das ciências e sua relação com a degeneração dos “costumes”. Trata-se de uma análise das origens da “maldade social”, que foi construída por meio de uma crítica da organização da sociedade, do abuso da técnica e dos artifícios que afastaram os homens da vida natural, implicando a perda da sua liberdade. Rousseau afirmou que aquela forma societária estava fundamentada sobre a desigualdade, condição que impossibilitaria a formação de cidadãos e perpetuaria a figura do servo, cuja liberdade tornou-se apenas uma quimera. O problema da manutenção da figura do servo, segundo o filósofo genebrino, está na ideia de entregá-lo “unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vidas, dificilmente se estendem até o fim do dia” (ROUSSEAU, DD, 4, 2007, p. 131)<sup>9</sup>. Para Starobinski (1991), além da ratificação do espírito crítico da obra rousseauiana, uma evidência de como Rousseau “foi definitivamente sensibilizado pelo que viu da miséria camponesa e da pobreza das cidades” (STAROBINSKI, 1991, p. 290) é essa atitude de questionar a vontade política de mudança por parte dos servos.

Destarte, a desigualdade é um impedimento para quaisquer avanços rumo à sociedade ideal (no sentido de mais justa) e, conseqüentemente, mais participativa, embora as mudanças fossem uma possibilidade. Por aliar a defesa da participação à crítica acerca da desigualdade, seus *Discursos* foram tomados como uma espécie de “pedra angular” para os diversos movimentos revolucionários que surgiram no final do século XVIII e nos anos posteriores, levando à frente as bandeiras da igualdade e da liberdade. Isso foi um contraponto importante às ideias de autores como John Locke (1994), cujo pensamento foi tomado como referência. Esse pensador inglês descreveu o estado de natureza<sup>10</sup> como um momento onde o homem gozava de inegável eqüidade. Logo, falar desse estado natural é tratar de um estágio de

---

<sup>9</sup> “[...] une âme, qui rien n'agite pas, ne se livre pas seulement au sentiment de l'existence actuelle sans toute idée de l'avenir, malgré proche, et leurs projets, limités comme leurs vies, difficilement s'élargissent jusqu'à la fin du jour” (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*).

<sup>10</sup> Segundo Goldschmidt (1983), a “teoria do estado de natureza, como a de Hobbes, é aceito por todos os teóricos que se opõem a Rousseau, e pode ser resumida em três proposições: [...] O estado de natureza é causal em relação ao estado civil. [...] O estado de natureza é paradigmático em relação ao estado civil. [...] A mais recente proposta segue analiticamente os dois primeiros: o estado de natureza é exegético contra o estado civil” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 180; 183; 185).

desenvolvimento da humanidade “também de igualdade, em que todo o poder e a jurisdição é recíproca, ninguém tendo mais de outro” (LOCKE, 1994, p. 269)<sup>11</sup>.

Nas palavras de Pocock (1999), o período no qual viveu e escreveu Rousseau pode ser compreendido pela pretensão de se estabelecer uma abertura para novas perspectivas em relação às ciências, às artes e às relações políticas, como uma espécie de tentativa de “pluralização”. No caso dos franceses, ele pode ser entendido como um “conceito de iluminismo”, que não é originário de apenas um só movimento, por isso, ele engloba tendências que, segundo Pocock (1999), são contraditórias<sup>12</sup>.

Tais contradições forneceram elementos para as críticas de Rousseau sobre o pensamento iluminista e acerca desigualdade política<sup>13</sup>. Tão singular quanto o autor foi o ideal de inspiração inovadora do pensamento científico, social e político na França, pois isso acabou contribuindo para a influência da tradição republicana no seu cenário político. As discussões políticas foram conduzidas por caminhos que, inevitavelmente, perpassaram questões acerca da educação e da formação cidadã. Nicolet (1982) afirmou, de acordo com a trajetória da referida tradição, que as “únicas coisas da Revolução em que a tradição republicana foi unânime e sempre afirmou inteiramente sem reserva, é por um lado a Declaração dos Direitos de 1789, por outro lado os projetos de educação e de instrução pública” (NICOLET, 1982, p. 114)<sup>14</sup>.

Ainda que seja inegável que aquele movimento (*Iluminismo*) tenha propiciado o retorno às raízes do pensamento republicano, não podemos cogitar a existência de um republicanismo político, pelo menos de maneira efetiva, naquele momento, como afirmou

---

<sup>11</sup> “[...] a state also of equality, wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one having more than another” (*Second Treatise of Civil Government: Chapter 2*).

<sup>12</sup> Ver Pocock (1999, p. 7 e segs).

<sup>13</sup> A partir dessas considerações podemos compreender a importância da questão da desigualdade nas formulações de Rousseau. Segundo Lefebvre (1989), na França do antigo regime as leis distinguiam apenas “três ordens: o clero, a nobreza e o Terceiro Estado. Suas proporções numéricas são imprecisas: dos vinte e três milhões de habitantes que o reino poderia conter, sem dúvida não havia mais de cem mil sacerdotes, monges e freiras, e de quatrocentos mil nobres, todo o resto pertencia ao Terceiro Estado” (LEFEBVRE, 1989, p. 37). Diante de um quadro com tais características o autor tomou como prioridade para uma reformulação daquela sociedade, o estabelecimento de uma igualdade política.

<sup>14</sup> “En fin de compte, les seules choses de la Révolution que la tradition républicaine unanime ait toujours revendiquées entièrement et sans réserve, c’est d’une part la Déclaration des droits de 1789, d’autre part les projets d’éducation et d’instruction publique et tous les efforts accomplis dans ce sens par les Révolutionnaires et passés d’ailleurs dans les institutions postérieures. Une déclaration de style juridique, puisqu’il s’agit de droits, mais qui ne peut trouver sa source et sa légitimité que dans une philosophie et une morale, d’une part. Une pédagogie impliquant, pour les meilleurs, Condorcet, Romme, Volney, une immense réflexion épistémologique sur la marche de l’esprit et le développement des sciences, don’t l’aboutissement, pour l’individu et la société, ne peut être qu’une pratique de l’École”.

Desmoulins (1760-1794). De acordo com o jornalista político francês, “quando se deu a queda da Bastilha um dos episódios inaugurais da Revolução Francesa, em 1789, não havia em Paris nem uma dezena de republicanos”, ou seja, falar do republicanismo como algo consolidado naquele momento é uma tarefa complexa.

Segundo Nicolet (1982), além desse aspecto do movimento republicano, como apontados no parágrafo anterior, fazer uso da palavra “república” é utilizar uma “expressão polissêmica” uma “mot voyageur”, que comporta “todas as cores do arco-íris ou quase” (NICOLET, 1982, p. 16, 29.). Para Nicolet (1982), toda prudência é necessária quando pensamos afirmar a existência de um efetivo republicanismo político, contudo, o filósofo de Genebra ainda permanece como o grande representante dos pensadores que compartilhavam dos ideais republicanos naquele período. As possíveis contradições e os limites apontados nas suas formulações teóricas, alguns deles reconhecidos pelo próprio Rousseau, como podemos verificar, principalmente, por meio das suas obras autobiográficas, não impediram que ele fosse tomado como referência entre aqueles republicanos franceses mais fervorosos e os mais moderados.

A polêmica em torno do impacto das teses rousseaunianas sobre o cenário político europeu provocou e ainda provoca pontos de discórdia entre pesquisadores. Além dos textos de Nicolet outros autores, por exemplo, *Roger Barney* (1986)<sup>15</sup> comprovam que as ideias políticas divulgadas por meios dos escritos políticos, filosóficos e romances do pensador genebrino, foram amplamente debatidas no início de 1789. Outros comentadores que se debruçaram sobre esse período, por exemplo, *Daniel Mornet* (2010)<sup>16</sup>, assumem uma posição contrária e não têm em grande conta essa influência teórica de Rousseau naquele período ou sobre os Constituintes de 1791.

Bignotto (2010) apresenta outros elementos para que possamos perceber essa forte influência republicana sobre o período iluminista. Além de servirem de combustível para os debates mais densos em torno de questões mais densas, segundo ele, ela contribuiu para a elaboração de um *léxico* republicano. Esse é o objetivo principal de sua obra *As aventuras da virtude*, ou seja, ratificar que no século XVIII, num momento anterior às ameaças efetivas ao *Ancien Régime*, já existia uma linguagem republicana em uso. Nesse percurso o autor analisou

---

<sup>15</sup> Ver *Rousseau dans la Révolution: le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire* (1787-1791)

<sup>16</sup> Ver *Les origines intellectuelles de la Révolution Française 1715-1787*.

as teses de alguns autores, entre eles Montesquieu, Voltaire e o próprio Rousseau, demonstrando que o republicanismo<sup>17</sup> francês foi fortemente influenciado pela tradição clássica e se conseguiu ir além de um "estado ideal retórico".

Segundo ele, essa evolução é o resultado da existência de uma linguagem republicana anterior aos embates entre os defensores da revolução e os da monarquia. Sobre esse período de efervescência o político e escritor Saint-Just (1767-94), afirma que entre 1792 e 1795, houve a oportunidade de se fundar "algo novo" na França, a República, cujo marco seria a execução do rei Luís XVI, para quem "não se pode reinar inocentemente"<sup>18</sup>. Desde ao menos os escritos de Montesquieu, de acordo com Bignotto (2010), havia um "*léxico* republicano" no país e essa linguagem teve um "significado pleno", que "só ficou claro no curso dos acontecimentos revolucionários que apontaram para a 'implementação' de um regime republicano". Nesse quadro, um elemento essencial é o papel da virtude, que se expressa por meio do "valor atribuído 'numa república' à igualdade, à liberdade e ao direito de participar da vida pública" (BIGNOTTO, 2010, p. 177).

Desse modo, esse *léxico* pode ser caracterizado como um "universo da linguagem política" apto à contínua expansão e também de adaptações. Essa suscetibilidade é o mecanismo que garante aos seus usuários/participantes a possibilidade de mantê-lo plenamente ajustado às contínuas mudanças oriundas da dinâmica das sociedades humanas, permitindo-lhes até mesmo nomeá-las. No entanto, a distinção entre o *léxico* e a gramática republicana torna-se necessária. Assim, a gramática é um elemento que também compõe esse universo da "linguagem republicana", como denominou Bignotto (2010), e também é passível de transformações. Contudo, tais mudanças não se caracterizam propriamente por uma expansão indefinida em relação aos seus princípios e convenções. Podemos dizer que ela é um universo em contínuo processo de transformação, embora não experimente uma expansão como aquela identificada no caso do *léxico*.

---

<sup>17</sup> John Pocock (1980) menciona que esse republicanismo clássico visualizado nos discursos de Rousseau não é "nada mais do que uma reformulação da ciência política exposta por Aristóteles em sua política e sua ciência, que provou ser muito flexível e adequado para dar conta dos fenômenos sociais dos séculos XVII e XVIII" (POCOCK, 1980, p. 559). De acordo com Pocock (1980), o republicanismo não pode ser definido como uma estratégia utilizada pelo movimento revolucionário para empreender um ataque à monarquia. O autor sustenta esse argumento ressaltando que aquela França continuou sendo um Estado monárquico mesmo após o início da Revolução ocorrida em 1789. Desse modo, a fase republicana só teve seu início por volta do ano 1792.

<sup>18</sup> SAINT-JUST, Louis Antoine de (1767-1794). In: Discurso respeitante ao julgamento de Luís XVI.

Assim, da noção de um novo *léxico* nasce, portanto, a necessidade de uma nova disposição e um novo modo de enunciação e de linguagem, como por exemplo: a expressão “participação política” se contrapõe a noção de “súdito”. Essa última expressão está em consonância com aquela atmosfera presente no regime monárquico. Contudo, aquela primeira nos remete a ideia de um modelo político onde os indivíduos gozam de liberdade e a prerrogativa de engajamento, ou seja, a república, exigindo, por concordância semântica uma atribuição conceitual. Bignotto demonstra como os termos utilizados para definir o que é a “república” e quem é o “cidadão”, mesmo na vigência de um regime monárquico, estavam inspirados no vocabulário pertencente a um ideário político clássico revisitado, e como isso foi uma característica cada vez incorporada aos discursos daqueles pensadores e suas diversas formas de linguagem.

A linguagem republicana, segundo esse autor, encontrou nos anos decisivos da Revolução Francesa um ambiente propício para o seu fortalecimento, contando com uma grande contribuição dos pensadores iluministas. Para ele, esses personagens ajudaram a construir espaços para a proliferação das ideias transformadoras naquele período. Como consequência dessa ação, também foi possível o retorno ao pensamento dos autores da tradição política clássica. Embora Rousseau estivesse convivendo com as ideias e concepções de um mundo em franco processo de transformação, mas, ainda distante daquele modelo republicano clássico, ele conseguiu oferecer aos seus leitores elementos significativos para os debates acerca da concepção de república e da liberdade, como podemos caracterizá-las e qual o seu campo de atuação.

Ele conferiu à referida linguagem uma gramática que se firmou como rigorosa e extremamente inovadora, respectivamente. Nesse vocabulário rousseauiano o conceito de virtude recebe um lugar de destaque, tendo em vista que o homem virtuoso é, segundo o autor, “aquele que sabe dominar suas afeições, pois então segue sua razão, sua consciência, faz seu dever, mantém-se dentro da ordem e nada pode afastá-lo dela” (ROUSSEAU, *EE*, 2007, p. 525)<sup>19</sup>. Transformada em parte pelas ideias iluministas e pelo cuidado republicano de Rousseau, essa linguagem republicana, segundo Bignotto, transformou-se numa espécie de lugar comum, quando do desmantelamento definitivo do *Antigo Regime*, que ajudou a instituir uma espécie de novo código de conduta obrigatório. Embora tal afirmação não seja um

---

<sup>19</sup> “[...] celui le quel il sait dominer leurs affections, donc alors suit sa raison, sa conscience, fait sien devoir, se maintient à l'intérieur de l'ordre et rien il ne peut pas ne pas s'écarter d'elle” (*Émile ou De l'éducation*).

consenso entre os comentadores desse período, por exemplo, os ingleses, Venturi (2003) insiste em afirmar que aquilo que “sobreviveu e voltou a florescer da tradição republicana é muito mais importante e vital, pelo menos do ponto de vista da história do Iluminismo” (VENTURI, 2003, p. 50), do que países como a Inglaterra costumam admitir.

Essa controvérsia, segundo Sartori (1965), deve-se em parte ao sistema de organização dos partidos políticos britânicos, que obedeceu a “um modelo ininterrupto e linear convivendo desde cedo com um governo responsável representado pela monarquia constitucional e com os grupos parlamentares que, aos poucos, constituíram-se enquanto partidos no Parlamento” (SARTORI, 1965, p. 143). Contudo, Venturi afirma que não é prudente ressaltarmos somente a força do pensamento francês e desconsiderarmos que “o Iluminismo europeu é inconcebível sem a mensagem dos republicanos ingleses refugiados” (VENTURI, 2003, p. 51).

De acordo com esse autor, é prudente atentarmos para o fato de que o período que antecede ao *Século das Luzes* já havia marcado a luta contra preconceitos, os entraves para a produção do conhecimento e para o avanço da ciência, e a intolerância religiosa. Isso colaborou para que o regime absolutista fosse fortemente questionado, ao mesmo tempo em que a tradição republicana tornou-se uma referência, por meio da defesa da virtude, do patriotismo, da liberdade e da soberania popular, que ganharam espaço. Com isso a esfera pública amplia-se e o *léxico* republicano aos poucos se transforma em algo mais consistente.

Segundo Venturi (2003), qualquer investigação realizada a partir de livros, jornais, das tradições políticas ou das utopias, acerca da palavra república e o seu significado por volta do ano 1750, por exemplo, pode sustentar a formulação de uma forma caricata de republicanismo, descolada das suas heranças e da emergência do ideário iluminista. Contudo, se as evocações do passado devem ser realizadas com uma dose generosa de cautela, para ele, existia num período anterior a data mencionada uma espécie de moral republicana, muito distinta do moralismo, que conseguiu permanecer viva com esforço e diligência, mesmo em meio às decadentes estruturas estatais daquele sistema social e político estabelecido pela aristocracia francesa:

Sobrevive uma amizade republicana, um sentido republicano do dever, um orgulho republicano mesmo em um mundo agora mudado, até mesmo no próprio coração de um Estado monárquico, na corte, no mais profundo do ânimo de homens que poderiam parecer completamente integrados ao mundo do absolutismo. E é justamente sob o aspecto ético que essa tradição republicana faz apelo aos escritores do Iluminismo, a Voltaire, a Diderot, a d’Alembert e, naturalmente, a Rousseau (VENTURI, 2003, p. 140).

O retorno à tradição republicana reavivou um ideário moral<sup>20</sup>, mas não consolidou um “republicanismo político”, algo que “seria central no pensamento iluminista” (BIGNOTTO, 2010, p.25). A dificuldade para ultrapassar a moralidade e seguir rumo a outras esferas do cotidiano político, evidencia que embora as ideias e o vocabulário da vida pública tenham sido compartilhados como algo benéfico à liberdade, e as questões republicanas estivessem inseridas na ordem do dia, a forma republicana de governo não foi tomada como uma *panacéia*, principalmente, quando consideramos as grandes monarquias daquele período.

### 1.1. As contribuições de Montesquieu

A influência das idéias de Montesquieu para a formação da teoria republicana foi resultado, principalmente, das suas críticas ao regime absolutista e pela idéia central de sua tese acerca da divisão dos poderes, de inegável contribuição para a construção da teoria política moderna, e que revela o desejo desse autor em assegurar que nenhum poder seja ilimitado. Segundo Bignotto, ao analisarmos o papel do *Barão de La Brède* em relação ao ideário republicano, devemos adotar dois momentos distintos para tal análise. O primeiro deles diz respeito ao campo teórico e o segundo ao pessoal, tendo em vista que esse pensador “tinha por preferência a crítica ao absolutismo, e não o desejo de alterar as instituições fundamentais da França” (BIGNOTTO, 2010, p. 28).

Esse cuidado com as considerações acerca de Montesquieu reitera as observações de Salinas Fortes (1999) acerca da busca em compreender a trajetória política do século XVIII. Segundo ele, nesse percurso sinuoso devemos nos preparar para enfrentarmos um cenário onde não há uma doutrina sistemática. Ao contrário dessa ideia, estaremos diante de um cenário onde predomina a “multiplicidade de pontos de vista doutrinários heterogêneos, mas, além disso, [...] uma das características principais do ‘espírito’ do Iluminismo consiste na sua aversão aos grandes sistemas filosóficos acabados” (SALINAS FORTES, 1999, p. 14).

Podemos dizer que em alguns aspectos Montesquieu e Rousseau são pensadores que se aproximam muito. Tomemos como base para tal afirmação o capítulo primeiro do terceiro livro do *Contrato* onde Rousseau menciona que “se o soberano quiser governar, ou se o magistrado quiser legislar, ou se os vassalos recusarem obedecer, a desordem sucederá à

---

<sup>20</sup> Além das controvérsias no âmbito da política, as convicções pessoais de autores como *Alexandre Deleyre* (1726)<sup>20</sup> e *Gabriel Bonnot de Mably* (1785)<sup>20</sup>, contribuíram para a divergência de algumas ideias em torno dessa questão dos direitos políticos, mas, em muitos aspectos os debates se mantiveram na esfera da moral. Para Bignotto (2010), essas posições controversas explicam a dificuldade que encontramos quando nos propomos a acompanhar o percurso sinuoso “do republicanismo no período de glória do Iluminismo” e a sua consolidação como “parte da linguagem e do universo conceitual das Luzes” (BIGNOTTO, 2010, p. 26).

regra, a força e a vontade não mais agirão de acordo, e o Estado, uma vez desunido, tombará no despotismo ou na anarquia” (ROUSSEAU, *CS*, 3, I, 2007, p. 397)<sup>21</sup>. Nesse sentido, o genebrino revela uma intenção semelhante àquela demonstrada por Montesquieu de distinguir as esferas de atuação de cada instituição e qual o limite de atuação de cada uma delas.

Além desse aspecto podemos afirmar que para esses autores a questão da implantação de governos republicanos em Estados de grandes dimensões, tratava-se de uma ação, praticamente, inexecutável. Enquanto o *Barão de La Brède* tinha o modelo político de governo praticado na Inglaterra como algo louvável, para o *Cidadão de Genebra*, havia algo de decadente e comprometedor da liberdade, embora Montesquieu também a tivesse em grande conta dentro de um sistema republicano. Para ele, era preciso preservar a distinção dos poderes, e enxergava o individualismo como algo indissociável do cotidiano das repúblicas. A liberdade, segundo ele, diz respeito à coesão do corpo político, como algo essencial e que também “tem necessidade de limites”, a liberdade política é limitada pela moderação do poder. Segundo Rousseau, a grande questão era a preservação da “liberdade” e da “virtude” como um lugar comum do viver republicano. Assim, ambos concordam que conservar esse binômio (liberdade e virtude) como ponto essencial à vida pública é algo fundamental. Essa atitude se transformou em algo fundamental não apenas para ambos os pensadores, mas, para o pensamento republicano na modernidade.

Para Montesquieu, diz Bignotto (2010: p. 46), se quisermos compreender o que é um “governo republicano é necessário compreender a virtude”, e não tomá-la como uma defesa da liberdade. Para ele, não devemos igualar a virtude ao moralismo ou ao heroísmo, tal atitude, equivaleria a tomarmos o governo republicano como um retorno ao “estado de natureza”. Os escritos de Montesquieu<sup>22</sup> assumem o papel de defensor do virtuosismo que, semelhantemente ao pensamento do *Cidadão de Genebra*, necessita da educação como um instrumento valiosíssimo para superar as dificuldades da vida republicana, assegurando que “é no governo republicano que se precisa de todo o poder da educação” (MONTESQUIEU, 5, IV, 2003, p. 46). Ambos concordam com a ideia de tomar a virtude como uma espécie de *ethos* republicano, ou seja, um “valor de identidade social”. Nesse sentido, Montesquieu reitera as dificuldades para se instaurar uma república, porque “ela só pode ocorrer num

---

<sup>21</sup> “Si le souverain veut gouverner, ou si le magistrat veut donner des lois, ou si les sujets refusent d’obéir, le désordre succède à la règle, la force et la volonté n’agissent plus de concert, et l’État dissous tombe ainsi dans le despotisme ou dans l’anarchie” (*Du contrat social; Du gouvernement en général*).

<sup>22</sup> Ver *Espírito das Leis*, Capítulo IV.



pequeno Estado, onde se pode dar uma educação geral e educar como uma família todo um povo” (MONTESQUIEU, 1958, p. 47).

Se o capítulo VII d’*O Espírito das Leis* está voltado para a o aspecto da exeqüibilidade, o capítulo IV do livro 11, retoma a questão da liberdade política poderia e a necessidade da existência de “governos moderados” para que ela se efetue plenamente. Para ele, nem sempre é possível encontrá-la (a liberdade republicana) nos Estados moderados, pois isso está relacionado diretamente com os abusos cometidos no exercício do poder. Isso é uma das conseqüências da “experiência eterna que todo homem que possui poder é levado à dele abusar, ele vai até onde encontra limites”. Assim, o “poder”, juntamente com a “virtude”, é um elemento que precisa ser controlado por meio de limites bem definidos. Segundo ele, para que “não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder limite o poder. Uma constituição pode ser tal que ninguém seja obrigado a fazer as coisas a que a lei não obriga e a não fazer aquelas que a lei permite” (MONTESQUIEU, 1958, p. 49).

Para Montesquieu, a constituição é um elemento fundamental para elaboração de uma teoria política, isso explica porque a constituição da Inglaterra serviu de inspiração para suas teses acerca da divisão dos poderes (*executivo, legislativo e judiciário*). A existência de uma constituição propícia, de acordo com esse autor, cria um ambiente eficaz para evitarmos que aconteçam os atropelos dos princípios pelo entusiasmo da natureza humana, o que significaria o retorno ao estado de natureza. Desse modo, um Estado “pode mudar de duas maneiras: ou porque a constituição se corrige, ou porque ela se corrompe. Se ele conservou seus princípios e a constituição vem a mudar é que ela se corrompe” (MONTESQUIEU, 1958, p. 414)<sup>23</sup>. Assim, adotemos a forma de governo democrática ou aristocrática, a liberdade existirá, necessariamente, quando nesses sistemas políticos não existir o abuso do poder. Para que a liberdade seja plena é preciso que, pela separação dos elementos, um poder “refreie” o outro e produza um equilíbrio. Esse ato de “refrear” o poder, estabelecendo limites para impedir possíveis abusos, diz respeito a toda ação que não se sobrepõe aos interesses estatais.

O exercício do poder é algo inerente à dinâmica da vida republicana, na qual o cidadão e o indivíduo são elementos que formarão o “corpo político”, com uma relevância maior do que aquela conferida pelos pensadores da tradição clássica (grega<sup>24</sup> ou romana<sup>25</sup>), de acordo

---

<sup>23</sup> Vide *L'Esprit des lois*, 11, XIII.

<sup>24</sup> Sobre essa plenitude da liberdade republicana, para Cardoso (2004), tanto a politeia dos antigos gregos, “quanto o estado rousseauiano reconhecem a extensão máxima à cidadania (todos os homens livres, todos os

com o autor *Do Espírito das Leis*. Então, é preciso definir que a liberdade como o “direito de fazer tudo o que as leis permitem; se um cidadão pudesse fazer tudo o que elas proíbem, não teria mais liberdade, porque os outros também teriam tal poder” (MONTESQUIEU, 1958, p. 214).

Embora existam pontos de aproximação entre as idéias de Rousseau e Montesquieu, a afirmação anterior torna-se algo conflitante entre esses pensadores. Enquanto o primeiro é um pensador que poderíamos identificar como um inimigo declarado do historicismo e amante das formulações ideais<sup>26</sup> no campo da política, concentrando suas forças sobre o direito político, o segundo ocupou-se com o chamado direito positivo e deu ênfase a historicidade para a formulação de suas idéias.

Ambos os pensadores concordam que devemos estabelecer normas constitucionais para organizar a vida pública e, conseqüentemente, que é prudente limitarmos o campo de atuação de cada esfera do poder. Atribuir tamanha relevância a questão da organização da vida política, fato que fica evidente em *L'esprit des lois*, confere às teses de Montesquieu um lugar de destaque no processo de formação do vocabulário republicano. Segundo ele, assim “como os homens renunciaram a sua independência natural para viver sob leis políticas, eles enunciam a comunidade natural dos bens para viver sob leis civis. [...] As primeiras leis lhes proporcionaram a liberdade; as segundas, a propriedade” (MONTESQUIEU, 1958, p. 767)<sup>27</sup>.

## 1.2. Os enciclopedistas e o pensamento republicano

Ao longo do século XVIII a oposição entre república e monarquia dominou os debates políticos, é nesse ambiente que surgiu a *Encyclopédie* (1751)<sup>28</sup>. Ela teve como principais

contratantes) e ainda seu exercício, por definição, ativo, imprimindo traço popular participativo ao regime que denominam republicanismo” (CARDOSO, 2004, p.50). Para o Senhor de *La Brède*, essa ideia de virtude estava intimamente relacionada ao amor a pátria e a igualdade, não constituindo “absolutamente uma virtude moral, nem uma virtude cristã, é a virtude política” (MONTESQUIEU, 1958, p. 227).

<sup>25</sup> No caso dessa cidadania romana, segundo Nicolet (1976), esta pode ser definida “como um ofício ao qual eles se dedicavam em tempo integral”. Dessa maneira, os cidadãos das repúblicas antigas (grega e romana), têm como marca distintiva a existência de uma virtude e liberdade, que atuam conjuntamente a ponto de serem até mesmo confundidas. Certamente, isso cria alternativas para pensarmos o problema da relação entre Estado e sociedade. Assim, a concretização da liberdade política vai expressar o valor da cidadania plena.

<sup>26</sup> Essa preferência de Rousseau pela construção de modelos ideais e sua recusa da ênfase excessiva nesses processos históricos, são características que foram destacadas por Derathé (1999) na obra *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*.

<sup>27</sup> “Comme les hommes ont renoncé à leur indépendance naturelle pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles. (...) Ces premières lois leur acquièrent La liberté; les secondes, la propriété.” (OCM2, *EL*, 26, XV, 1958, p. 767)

<sup>28</sup> *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, mis en ordre par M. Diderot de l'Académie des Sciences et Belles-Lettres de Prusse, et quant à la partie

editores Denis Diderot e Jean Le Rond D'Alembert e contou com um grupo de colaboradores que ultrapassaria o número de 100 intelectuais (*philosophes*). Nela estão contidas algumas das principais contribuições desses representantes da ideologia ilustrada, para a crítica ao absolutismo e ao poder da igreja.

Essa crise entre o pensamento ilustrado e o religioso, chega ao seu apogeu com os eventos revolucionários de 1789, onde a luta pelos direitos civis confrontou-se com os privilégios do clero católico. Na ordem iluminista destaca-se também o combate das inúmeras formas de preconceito e de opressão e o fortalecimento da crença na razão, como o único meio de guiar as ações humanas.

No verbete *démocratie* presente na *Encyclopédia*, transparece a ideia de que, no caso dos regimes democráticos, a participação popular poderia ser mais proveitosa a partir do momento em que um número maior de indivíduos tivesse condições de acessar os mecanismos de decisão. Outro ponto a ser considerado é que os grupos excluídos em outras formas de governo, também pudessem participar da vida pública. O verbete *virtu* ressalta o virtuosismo como um elemento constitutivo da vida política, que deve ser entendido como algo que vai além de um simples impulso do qual o indivíduo não tem controle e que possui um significado prático para o corpo político.

A herança dos enciclopedistas nos ajudou a compreender o alcance dos problemas relacionados à democracia, ou seja, harmonizar assembleias deliberativas, Estado, *vontade geral*, vontades particulares, porém, não conseguem apontar uma fórmula ideal para saná-los. O retorno à tradição republicana clássica, da qual reputamos Rousseau como tributário, é um expediente adotado pelos autores da *Encyclopédia* durante seu esforço para responder algumas questões prenas de entendimento, o que reforça sua importância na ebulição de questões que estarão no cerne do pensamento republicano e que serão a base para a constituição do seu *léxico*.

As críticas dirigidas ao *Ancien Régime* contidas nessa *Encyclopédia* também ofereceram alternativas para a compreensão do processo de formulação do *léxico* republicano. A formulação de verbetes como *república*, *democracia* e *virtude*, que propunham um retorno às antigas tradições políticas, principalmente das experiências protagonizadas pelos gregos e romanos, além de configurarem o desejo por uma nova forma societária ou mesmo o anseio

por novas formas de compreensão daquele mundo, contribuíram sobremaneira para a emergência do republicanismo na França.

O verbete sobre virtude é um bom exemplo da estima especial pela vida republicana. Seus autores mencionam que no momento em que o “bem particular” é considerado em detrimento ao “bem público”, a ideia de nação e de país começa a se esvaziar de conteúdo e perder seu significado. Essa ação terá efeito semelhante em relação ao conceito de “cidadão”. Esvaziando-se esses conceitos o que permanecerá? Segundos esses *philosophes*, apenas um grupo de “homens reunidos que buscam se ferir mutuamente, quando não há mais o amor, a moderação, a temperança, simplicidade, frugalidade, em suma, não existe mais virtude, então as mais sábias leis são impotentes contra a corrupção geral” (DIDEROT; D’ALEMBERT, *Vertu – L’Encyclopédie*, 1989, p. 179).

Outros temas correlatos à vida republicana e a liberdade, como a soberania, ganharam espaço significativa nessa obra, principalmente, por defender a ideia de organização da vida política e dos espaços abertos às discussões. Isso cooperou para o fortalecimento dos debates acerca de outros temas correspondentes como a participação popular e, principalmente, a *vontade geral* que permeou e conferiu destaque ao pensamento rousseauiano.

A *Enciclopédia*, num primeiro momento, se mostrou propícia para a divulgação das ideias de Rousseau. Contudo, com exceção do ensaio sobre a “economia política”, a contribuição desse filósofo para essa volumosa obra não foi tão profícua, sendo direcionada apenas ao verbete sobre a música. Consideradas as suas contribuições e o papel desempenhado pelos seus colaboradores, ela abriu perspectivas para novas formas de se pensar o ideário político. Nesse sentido, ela significou muito mais um projeto crítico iluminista do que um movimento que defendesse quaisquer rupturas mais drásticas.

### **1.3. Voltaire e o pensamento republicano**

Em uma carta endereçada à *Thieriot* (1696-1772), o filósofo Voltaire mencionou que “tudo o que é Rei, ou pertence a um Rei”, apavorava a sua “filosofia republicana” (VOLTAIRE, 1726, p. 205). Tal citação revela toda a força da influência do republicanismo sobre o pensamento político francês e fornece subsídios para compreender como a ideia de liberdade ganhou força e se impôs provocando, de forma paulatina, a derrocada do sistema monárquico.

No entanto, a indagação desse filósofo sobre uma “filosofia republicana” e toda a repercussão de sua obra literária, na fase anterior e posterior à revolução francesa, é insuficiente para afirmarmos que ele esteve engajado diretamente nos embates pela

construção de uma forma republicana de governo. Tampouco podemos afirmar que esse filósofo esteve à frente da luta pela implantação de um regime político fundamentado sobre os valores republicanos, que pudesse superar a monarquia vigente naquele.

O autor do *Dicionário Filosófico* (1764) tinha ciência do processo gradual de destruição dos pilares do absolutismo. Em sua tortuosa trajetória política ele esteve aliado às personagens que possuíam pouca ou nenhuma afinidade com os ideais da liberdade, da igualdade ou mesmo compartilhavam da ideia de cidadãos, entendidos como aqueles sujeitos que participam ativamente dos assuntos públicos. Cabe dizer que, semelhantemente a Montesquieu, esse filósofo também nutriu admiração pelo governo da Inglaterra e sua constituição. Isso inspirou as críticas sobre a política francesa, acerca da vida política francesa e sua corrupção, dos costumes e de questões voltadas à religião.

Em relação à questão religiosa Voltaire se utiliza da figura dos *Quakers*<sup>29</sup> como objeto de estudo, e tem no catolicismo o foco de suas críticas. Essa atitude do filósofo em relação ao poder clerical é comentada por Tocqueville (1967). Segundo ele, Voltaire julgou que “atacar as instituições do Estado, era necessário destruir aquelas da Igreja, que haviam servido de fundamento e modelo” (TOCQUEVILLE, 1967, p. 80). Essa preocupação do filósofo com a estrutura do poder e com os aspectos da vida comum, significou um sensível avanço para o processo de formação do quadro conceitual do republicanismo durante o período iluminista.

Os pensadores desse período expuseram elementos que a muito eram tomados como inquestionáveis pela sociedade francesa. Ele significou uma mudança do conformismo para um estágio de preparação daquilo que podemos chamar de “processo extremo de desenraizamento dos franceses de suas tradições políticas e religiosas só pôde ser conduzida porque na França os intelectuais foram capazes de transmitir suas críticas à religião a todas as camadas da população” (BIGNOTTO, 2010, p. 70).

As *Cartas Filosóficas*, redigidas parcialmente na Inglaterra durante a estada de dois anos de Voltaire naquele país, que originou o subtítulo *Cartas Inglesas*, torna-se um bom exemplo de como foram importantes às contribuições desse pensador para o vocabulário republicano. ele pode ser inserido entre aqueles pensadores polêmicos que ao fazer críticas

---

<sup>29</sup> Os *Quakers* suscitaram o interesse de muitos filósofos do século XVIII, em especial Voltaire, conforme constatamos na *Lettre sur les Anglais*, onde dedica a primeira, segunda, terceira e quarta carta à “Society of Friends”, nome que foi adotado posteriormente. Seu fundador foi o pregador inglês do século XVII, chamado George Fox (FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Vol. IV. Dom Quixote, Lisboa: Dom Quixote, 1978).

acerca das formas de organização da sociedade, dos seus dogmas, mazelas e retrocessos, utilizou como fundamentado as comparações entre a tradição política inglesa e a francesa. As suas considerações sobre tolerância religiosa e a corrupção engendrada na vida política, também ajudaram a construir um espaço fértil para outras indagações que cada vez mais ameaçavam a monarquia francesa.

Apesar disso, esse fato não aproximou Voltaire e Rousseau, ao contrário, o que predominou entre ambos foram as contendas. A publicação do *Contrato Social*, fato que suscitou a reação imediata do autor do *Dicionário Filosófico*, normalmente, manifestadas por meio de textos irônicos com o intuito de macular as ideias defendidas por Rousseau. Em um desses textos, publicado após a leitura do *Contrato*, Voltaire assegurou que “quanto à ‘profecia’ de *Jean-Jacques*, pode ser que sua alma se tenha exaltado a ponto de ler no futuro: ele tem tudo que é preciso para ser profeta; mas quanto ao passado e ao presente é forçoso confessar, que ele não entende nada (VOLTAIRE, 1954, p. 221)<sup>30</sup>.

As questões religiosas mais precisamente acerca do clero católico, receberam destaque na sua obra, prova disso foi sua determinação em apontar a relação perigosa entre as ideias religiosas e a realidade da política. Segundo ele, era evidente o “caráter nefasto que o clero tinha na vida política da nação” (BIGNOTTO, 2010, p. 72). Assim, a igreja assumia um papel contrário à sua verdadeira finalidade e, segundo ele, destinou suas forças para as disputas por bens materiais e o poder. Essa posição do autor em relação à ingerência da igreja junto aos assuntos do cotidiano da política ficou latente nas páginas de *Candide, ou l'Optimisme* (1759), onde o autor, por meio de um conto filosófico marcado pela sátira, questiona a figura dos *Quakers* e disserta acerca da ausência dos sacerdotes:

Meus amigos, nós todos somos sacerdotes; cada manhã, o rei e todos os chefes de família entoam, solenemente, cânticos de ações de graça; e cinco ou seis mil músicos os acompanham. — Como, os senhores não têm padres que ensinam, que disputam, que governam, que cabalam, e que mandam queimar as pessoas que não são da sua opinião? — Só se fôssemos loucos — disse o velho. — Aqui somos todos da mesma opinião, e não entendemos o que quer o senhor dizer com os seus padres (VOLTAIRE, 1992, p. 218).

A interferência da igreja é um tema recorrente nos escritos desse filósofo, que insistia em demonstrar que as carências espirituais do povo eram direcionadas à satisfação de interesses particulares. Esse processo acontecia em detrimento à liberdade de expressão, a

---

<sup>30</sup> “Quant a la prophétie de Jean-Jacques, il se peut qu’il ait exalte son ame jusqu’a lire dans l’avenir: il a tout ce qu’il faut pour etre prophete; mais pour le passe et pour le present, on avouera qu’il n’y entend rien”.

qual o autor considera um valor universal juntamente com a questão da tolerância. Para ele, esses elementos favoreceriam o desenvolvimento das virtudes e, conseqüentemente, a justiça, o que seria crucial para aplacarmos os “males” sociais. Assim, a cura para a falta de coesão social, o desprezo pelo bem público, ou seja, o “resgate” desses valores que são fundamentais para o pensamento republicano, seria possível no momento em que houvesse um rompimento da relação entre igreja (nesse caso a Católica) e seus interesses particulares e o Estado.

Essa aproximação entre as esferas do público e do particular provocam situações onde o conflito de interesses e as contradições, que esse tipo de união provoca, são inevitáveis. Isso é o que compromete os valores da vida em comum e produz os vícios de comportamento difíceis de serem corrigidos. Sua convicção nesse diagnóstico social é tamanha que o autor afirmou que:

Não há ninguém que discorde dessa verdade, seja que medite calmamente em seu recinto particular, seja que examine pacificamente a verdade com seus amigos. Por que, pois, os mesmo homens que admitem em particular a indulgência, a benevolência e a justiça, se levantam em público com tanto furor contra essas virtudes? Por quê? È que seu interesse é seu deus, é porque sacrificam tudo a esse monstro que adoram (VOLTAIRE, 1954, p. 366)<sup>31</sup>.

As considerações de Voltaire tiram o debate do âmbito da discussão teológica para o ambiente de domínio da política, favorecendo os argumentos racionais e fugindo do apelo aos dogmas, visto que estes, por definição, não são passíveis de questionamentos. Essa é a pretensão do seu discurso filosófico, por isso, ele faz referência ao comportamento dos líderes religiosos que, para ele, funciona como um instrumento que impede o surgimento de valores como a virtude.

Nesse *tratado* Voltaire buscou apontar como aquelas questões de ordem religiosa interferiam de forma negativa na sociedade. Para tanto, ele descreveu com detalhes um episódio vivo pelo personagem chamado Jean Calas (1698-1762), um homem que foi condenado injustamente pela morte do seu filho (Marc-Antoine) que pretendia converter-se ao catolicismo.

Segundo ele, esse comerciante nascido em Toulouse tinha como “conduta delituosa apenas” o fato de ser, juntamente com a esposa, adepto do protestantismo. No século de

---

<sup>31</sup> “[...] pourquoi donc les mêmes hommes qui admettent en particulier l’indulgence, la bienfaisance, la justice, s’élèvent-ils en public avec tant de fureur contre ces vertus? Pourquoi? C’est que leur intérêt est leur dieu” (François-Marie Arouet, dit VOLTAIRE, Dict. phil. Propriété).

Rousseau, a França era um onde predominava o catolicismo, que era a religião de Estado em oposição aos protestantes. Na ocasião desses acontecimentos, segundo o autor, afirmou que “várias pessoas, que na França são chamadas de devotas, disseram abertamente que era preferível deixar suplicar um velho calvinista inocente do que expor oito conselheiros do *Languedoc* a admitirem que estivessem enganados” (VOLTAIRE, 2000, p. 13). Ainda que *Calas* tenha sido declarado inocente, fato que aconteceu após a sua atroz execução, a incoerência apontada pelo filósofo é que os católicos fervorosos não admitiram a realização de um julgamento preconceituoso e mantiveram seu veredicto até as últimas conseqüências.

O *Tratado sobre a tolerância* foi inspirado nesse acontecimento, combate com veemência o direito de punir o “diferente” sem qualquer parâmetro racional, ou seja, o direito da intolerância que foi adquirido pela sociedade. Ao denunciar as contradições provenientes dessa união entre igreja e Estado, Voltaire abriu um grande leque de discussões que nos séculos posteriores, foi tomado como um dos pilares do discurso republicano, ou seja, a laicidade do Estado. Conseqüentemente, o judiciário é outra instância do poder que deve ser apartada das convicções de ordem religiosa, e “[...] o abuso da religião mais sagrada produziu um grande crime. É, portanto, do interesse do gênero humano examinar se a religião deve ser caridosa ou bárbara” (VOLTAIRE, 2000, p. 14).

A força do humanismo cívico e da tradição republicana do Renascimento presentes no iluminismo anglo-francês, de acordo com a análise de Pocock (2003), não possui condições de determinar que “todos os *philosophes* fossem republicanos doutrinários: Voltaire continuou a ser, em espírito, um homem do *Grand Siècle* e da *thèse royal*, até o fim de seus dias” (POCOCK, 2003, p. 189-0), mas seria um grande equívoco, segundo ele, imaginar a existência de um republicanismo político em tal nível de adesão. O *Dicionário* desse filósofo tentou analisar duas situações de caráter fundamental para aquela ordem social.

A primeira delas dizia respeito às conseqüências da liberdade de propriedade e a segunda tinha como foco a rivalidade entre os burgueses e os aristocratas. Nessa situação, de modo semelhante a Rousseau, ele se utilizou do modelo político representativo da Inglaterra para suas considerações acerca da participação política. Voltaire utilizou como modelo o exemplo dos ingleses, para dissertar acerca daquilo que ele denominou o “espírito de propriedade”. Nas suas palavras:

[...] esse espírito que pode duplicar a força a força do homem. Tarabalha-se para si e sua família com mais vigor e prazer do que para um senhor [...] a Inglaterra deu um grande exemplo no século XVI quando franqueou as terras da Igreja e dos monges [...] Todos os camponeses não serão ricos, e não é



preciso que sejam. Carecemos de homens que tenham seus braços e boa vontade. Mas, até esses homens, que parecem o rebotalho da sorte, participarão da felicidade dos outros. [...] A liberdade será sua propriedade. A esperança de um justo salário os sustentará. Com alegria educarão sua família em seus ofícios laboriosos e úteis (VOLTAIRE, 1954, p. 1763)<sup>32</sup>.

O discurso de Voltaire, de acordo com Bignotto (2010), atuou como “uma arma de combate contra a monarquia absoluta e o despotismo; uma ferramenta de crítica que permite ao autor atacar frontalmente a sociedade de corte e sua hipocrisia” (BIGNOTTO, 2010, p. 82). A posição assumida pelo filósofo cooperou para a formação de uma cultura republicana peculiar na França. Essa cultura deve ser entendida como algo próprio do descontentamento em relação aos fundamentos da monarquia vigente.

Foi um movimento que estimulou o embate entre razão e autoridade, a “luz” e o “obscurantismo”, ele colocou à frente desse combate uma filosofia ativista, incumbida de criticar a tradição cultural do seu tempo e também suas instituições políticas, que representavam a autoridade e o poder, da monarquia absolutista. Qualquer instituição estatal, considerada a sua constituição, sua organização e sua verdadeira natureza, deveriam ser revistas a partir de uma ótica puramente racional.

O movimento teve instrumentos para a difusão de suas ideias, mas, embora representasse a luta pela superação de um *status quo* que deveria ser superado, ele não atuou de modo homogêneo. Protestar contra a monarquia se transformou numa tarefa que deveria ir além da crítica ao autoritarismo e à tirania, chegando até a essência daquele regime. Isso implicou investigar, principalmente, a natureza jurídica sob a qual repousava o poder de mando do monarca, tendo em vista que a monarquia representava o poder legislativo. Como as leis, que seriam impostas à sociedade, eram elaboradas somente pelo monarca, tornou-se necessário para os iluministas questionar como se legitimava essa autoridade.

Seria necessário questionar a “natureza humana” e a “essência do Estado”, que passou a ser identificado como uma construção voluntária e racional. Sobre esse estado original da existência humana Rousseau se destacou criticando tanto os pensadores simpatizantes do *Ancien Règime* quanto os expoentes do chamado século das luzes. Segundo ele, aqueles *philosophes* não entenderam corretamente qual o significado do “estado natural”. Para Rousseau, eles, “falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho,

---

<sup>32</sup> “L'esprit de propriété double la force de l'homme; on travaille pour soi et pour sa famille avec plus de vigueur et de plaisir que pour un maître” (François-Marie Arouet, dit VOLTAIRE, *Dict. phil. Propriété*).

transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, DD, 2007, p. 132)<sup>33</sup>.

Essa afirmação evidencia que a definição do autor contrapôs o “estado original” ao novo modelo de sociabilidade, ou estado civil. O segundo estado serviu de base para as formulações do autor acerca do primeiro, apontando as variações sofridas, principalmente, acerca da liberdade. Essa contraposição entre civilização e natureza resultou em escritos como o *Emílio*, onde o filósofo idealizou uma personagem francamente contrária aos fundamentos daquela nova ordem social. Esse retorno ao estado de natureza, conferiu ao genebrino algumas críticas severas, entre elas figuram aquelas feitas por Voltaire que de forma irônica se referiu à Rousseau como sendo um “profeta”, além de outros pensadores que o consideravam um saudosista do “bom selvagem”.

Confiais na atual ordem da sociedade sem pensar que essa ordem está sujeita as revoluções inevitáveis e que é impossível prever ou prevenir a que pode caber a vossos filhos. O grande torna-se pequeno, o rico torna-se pobre, o monarca torna-se súdito [...] aproximamo-nos do estado de crise e do século das grandes revoluções. Quem pode dizer o que vos tornareis então? Tudo o que os homens fizeram, os homens podem destruir; os únicos caracteres indelévels, são os que a natureza imprime, e a natureza não faz nem príncipes, nem ricos, nem grandes senhores (ROUSSEAU, EE, p. 514)<sup>34</sup>.

A nova forma societária possuía uma contradição entre “homem natural” e o “homem civil”, a consequência desse atrito foi a construção de uma França “aparente” e outra “real”, ou seja, aquilo que foi construído sob uma perspectiva equivocada, segundo o autor, não poderia ter outro resultado que não o conflito. Na tentativa de resolver tal dilema filosófico e suas implicações que encerrava um problema existencial e sociológico profundo, o filósofo se debruçou sobre o *Emílio ou da Educação*, para demonstrar que esse “homem civil” é aquele dominado pelo “amor-próprio”, que suplantou aquele “amor-de-si”.

A diferença fundamental entre ambos é que no primeiro, o indivíduo tem como foco a sua conservação enquanto que no segundo há uma predisposição à piedade e à virtude. Por

---

<sup>33</sup> “Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d’avidité, d’oppression, de désirs, et d’orgueil, ont transporté à l’état de nature des idées qu’ils avaient prises dans la société. Ils parlaient de l’homme sauvage, et ils peignaient l’homme civil” (*Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*).

<sup>34</sup> “Vous fiez, disoit ce prévoyant et sage instituteur, à l’ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu’il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfants. Le grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet. Les coups du sort sont-ils si ratures que vous puissiez compter d’en être exempts ! *Nous approchons de l’état de crise et du siècle des révolutions*. Tout ce qu’ont fait les hommes, les hommes peuvent le détruire : il n’y a de caractères ineffaçables que ceux qu’imprime la nature; et la nature ne fait ni princes, ni riches, ni grands seigneurs” (*Emile ou De l’éducation*).

meio da educação negativa, ou seja, que renega os costumes e a falsidade produzidos no âmbito de uma sociedade que não conseguiu superar as contradições de sua gênese, conservando o “homem natural”, o homem poderia construir uma ordem social mais fraterna e menos desigual. Esse foi o objetivo do seu *Segundo Discurso*, baseado em “raciocínios hipotéticos e condicionais” que, embora o autor afirme não ser uma obra de ficção, como pretendeu Voltaire, não é um texto que propõe uma descrição fundamentada em fatos históricos.

Tratei de expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, tanto quanto essas coisas se podem deduzir da natureza do homem pelas luzes exclusivas da razão, e independentemente dos dogmas sagrados que dão à autoridade soberana a sanção do direito divino. Resulta do exposto que a desigualdade, sendo quase nula no estado de natureza, tira a sua força e o seu crescimento do desenvolvimento das nossas faculdades e dos progressos do espírito humano, *tornando-se enfim estável e legítima pelo estabelecimento da propriedade e das leis*. Resulta ainda que a *desigualdade moral*, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural todas as vezes que não concorre na mesma proporção com a *desigualdade física*. Essa distinção determina suficientemente o que se deve pensar, nesse sentido, da espécie de desigualdade que reina entre todos os povos policiados, pois é manifestamente contra a lei de natureza, de qualquer maneira que a definamos, que uma criança mande num velho, que um imbecil conduza um homem sábio, ou que um punhado de pessoas nade no supérfluo, enquanto à multidão esfomeada falta o necessário (ROUSSEAU, 1964c, p. 567)<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la nature de l'homme par les seules lumières de la raison, et indépendamment des dogmes sacrés qui donnent à l'autorité souveraine la sanction du droit divin. Il suit de cet exposé que l'inégalité, étant presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois. Il suit encore que l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au droit naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique ; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui règne parmi tous les peuples policés ; puisqu'il est manifestement contre la Loi de Nature, de quelque manière qu'on la définit, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*).

## 2. O REPUBLICANISMO DE ROUSSEAU

Segundo Bignotto (2010), a figura de Rousseau esteve desvinculada por algum tempo de uma conotação política mais consistente. Seus escritos foram caracterizados pelo equilíbrio entre elementos opostos, frutos de alguém que aposta na capacidade de “assentimento” e de solidariedade humana, baseados na defesa da “bondade natural”, pois o homem é bom na medida em que ele busca a autopreservação e a dos seus descendentes. Para Rousseau o homem se degenerou durante um processo histórico, por isso, num segundo momento, essa sociologia política rousseaneana passou a ser compreendida como uma busca pela definição de virtude e dos meios para alcançá-la.

Então, se o *Primeiro Discurso* é a reiteração de que “não foi positiva a influência das ‘Luzes’ ou dos progressos nas artes e nas ciências a partir do Renascimento”, é no *Segundo Discurso* que Rousseau deixa mais explícito seu parecer de que o resultado de “todo o processo civilizatório consiste assim numa cisão entre a região do *ser* e a do *parecer*. Os homens aparentarão, urbana e polidamente, todas as virtudes sociais para melhor perseguir, por debaixo do pano, seus objetivos puramente egoístas” (SALINAS FORTES, 1996, p. 22).

De acordo com Salinas Fortes (1996), o *Segundo Discurso* apresenta as posições rousseaneanas mais contundentes acerca desse conceito de bondade. Com o propósito de demonstrar tal afirmação, o autor falou sinteticamente das características do “homem selvagem” para mostrar que a bondade conferida a ele por Rousseau não tem um conteúdo essencialmente moral. Ela está relacionada a uma existência independente, porém, harmoniosa com a natureza, a qual foi exposta a profundas mudanças. Isso se torna possível quando os indivíduos passam do estado de natureza para o estado social e adquirem após isso, uma série de paixões artificiais e corruptoras nas relações interpessoais.

Tais considerações são importantes para que possamos compreender como a “bondade natural” e “corrupção social”, estão inseridas no pensamento de Rousseau. O *Segundo Discurso*, de acordo com Salinas Fortes (1996), tratou de apontar no processo de transformação da sociedade, o momento em que, “sucendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; porque alguns paradoxos foram criados e de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranqüilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real” (SALINAS FORTES, 1996, p. 37).

Isso pode ser verificado em outros textos como no famoso romance *Júlia ou a nova Heloísa* (1761), caracterizado por conter uma ênfase aos sentimentos e um amor à natureza e no *Emílio ou da Educação* (1762), que para muitos pode ser considerado como um excelente romance filosófico com grandes pretensões pedagógicas. Pretensões que não têm unanimidade entre os comentadores da obra rousseauiana, para exemplificar, destacaremos as considerações de Starobinski (1991). Segundo ele, o esforço empreendido por Rousseau para a publicação do *Emílio* é muito mais um recurso para criticar o cenário cultural do seu tempo e a sua influência nociva sobre a formação dos indivíduos, do que um projeto pedagógico exequível. Para Starobinski (1991) cometemos um equívoco ao interpretar o *Emílio ou da Educação*, como um convite à imitação da espontaneidade sensitiva da criança. De acordo com o seu pensamento, a obra não trata de uma “reflexão racional do preceptor que dirige a espontaneidade de seu aluno. Viu-se aí não a exposição de uma ciência pedagógica e de uma técnica refletida, mas um canto em louvor do sentimento irrefletido” (STAROBINSKI, 1991, p. 223).

O *Emílio* procura reiterar o princípio de que “o homem é naturalmente bom”, e por isso precisa se resguardar dos costumes perniciosos de uma sociedade em processo de degeneração. Segundo Chauí (1987), o êxito das proposições contidas no *Émile ou de l'éducation*<sup>36</sup> estaria condicionado ao sucesso de uma “educação negativa”, por isso o autor se mostrou diligente em relação ao processo educativo. Os dois primeiros livros dessa obra dissertaram sobre o período que vai do nascimento da criança até os 12 anos de idade. No terceiro livro faz apontamentos sobre o período que vai dos 12 aos 15 anos. O quarto livro abrange o período dos 15 aos 20 anos e o quinto foi utilizado para abordar a fase que vai dos 20 aos 25 anos. Um ponto fundamental para a proposta educacional de Rousseau é o “bem estar” da criança e não os “interesses dos outros”.

Ele deveria ser desenvolvido em direção a humanidade, mas a humanidade ‘natural’, e não a ‘artificial’, para ser um homem natural, não um homem artificial. E por essa razão não devemos abordá-lo, em uma idade prematura, com demandas que tem sua fonte apenas na estrutura completamente

---

<sup>36</sup> Segundo o pesquisador Moscateli, o próprio Rousseau defende a existência de uma ligação, que é necessária, entre a educação e a política. Assim, a educação cívica é fundamental para se entender o republicanismo presente nas ideias políticas desse autor, que tem na formação do sujeito político a base para o sucesso da comunidade política. Contudo, o marcenerio *Emílio*, protagonista dessa obra, não é a fonte primordial para a consecução dessa formação cidadã (MOSCATELI, Renato. *Argumentos* - Revista de Filosofia – 2012. Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-graduação em Filosofia, ano 4, n. 8, semestral, jul./dez. 2012, p. 135-149).

artificial e convencional da sociedade contemporânea. Em vez de prendê-lo na camisa de força dessas convenções, devemos despertar nele um senso de independência; em vez de fazê-lo servir aos propósitos de outrem, deveríamos ensiná-lo a pensar em si mesmo como um fim e a agir de acordo com essa ideia. Somente quando tiver se tornado, nesse sentido, interiormente livre, ele devera entrar na sociedade, e só então será capaz de contribuir para ela do modo correto, pois apenas o homem livre e o verdadeiro cidadão. Esse é o tema básico do *Émile* (CASSIRER, 1970, p. 32).

Assim, o processo pedagógico (negativo) estaria circunscrito àquilo que não deve ser imposto à criança, ao contrário da “educação positiva” que tem início no momento em que ela adquire consciência de suas relações com os semelhantes e se baseia na imposição de regras. Para Rousseau, somente após essa plena “conscience” a criança deveria ser apresentada à Pedagogia, propriamente dita. O método de Rousseau pressupõe garantir que a natureza seja a primeira mestra e que essa “educação natural” possa tornar as “enfants” uma espécie de “senhoras de si mesma”.

Consciência, consciência! Instinto divino, voz moral e celestial, guia seguro do ser que é ignorante e limitado mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal que torna o homem semelhante a Deus; és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações. Sem ti, nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, além do triste privilégio de me conduzir de erro em erro, com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio! (ROUSSEAU, EE, p. 290)<sup>37</sup>.

Apesar da aposta no êxito da educação negativa, a intenção do autor não é estabelecer uma forma de liberdade desregrada. De acordo com seus escritos existem regras que precisam ser estabelecidas e consistem em “conceder às crianças mais liberdade verdadeira e menos voluntariedade, em deixar com que façam mais por si mesmas e exijam menos dos outros. Assim, acostumando-se, desde cedo, a subordinar seus desejos a suas forças, elas sentirão pouca privação do que não estiver em seu poder” (ROUSSEAU, EE, 2007, p. 50)<sup>38</sup>. Esse discurso representou uma forte contraposição ao pensamento predominante na época de Rousseau.

---

<sup>37</sup> “Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d’un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l’homme semblable à Dieu, c’est toi qui fais l’excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m’élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m’égayer d’erreurs en erreurs à l’aide d’un entendement sans règle et d’une raison sans principe” (*Émile, ou De l’éducation; Livre quatrième*).

<sup>38</sup> “[...] L’esprit de ces règles est d’accorder aux enfants plus de liberté véritable et moins d’empire, de leur laisser plus faire par eux-mêmes et moins exiger d’autrui. Ainsi, s’accoutumant de bonne heure à borner leurs désirs à leur forces, ils sentiront peu la privation de ce qui ne sera pas en leur pouvoir” (*Émile ou de l’Education*).

Tratou-se de um embate entre a proposta de formação do homem solidário, em contraste com o individualismo do homem egoísta. Enquanto o inglês John Locke (1632-1704) advogavam a razão e o individualismo como características inerentes à natureza humana, Rousseau defende a “desnaturalização” do homem. Para o genebrino era preciso conferir a esse homem uma moral que o levasse a desejar o almejado “bem comum”. Essa característica contribuiu para que os escritos publicados a partir dessas idéias pedagógicas de Rousseau fossem identificados como algo precursor e inspirador do movimento romântico que aos poucos ganhava força naquele século.

Com a Revolução Francesa o *Contrato Social*, um texto que antes desse evento revolucionário parecia não possuir grande repercussão se comparados aos seus romances e textos autobiográficos, ganhou espaço nos debates políticos. Esse é um fato apontado também por Bignotto (2010), ao afirmar que o episódio da revolução “tomou muitos espíritos de surpresa e descobriu o grande desespero da sociedade – a qual levava à queda o antigo regime – para pensar sua nova situação” (BIGNOTTO, 2010, p. 138). Nesse sentido surgiu um espaço destinado às discussões acerca dos rumos que a sociedade poderia tomar para se organizar, ou seja, o *Círculo Social*. Nesse ambiente as mentes inquietas dos atores políticos buscaram em Rousseau o arcabouço teórico suficiente para realizar a tarefa de reestruturar as relações sociais e políticas, tendo em vista que utilizar as “ferramentas conceituais mais imediatas, que haviam servido para fazer a crítica do despotismo” (BIGNOTTO, 2010, p. 139)<sup>39</sup>, tornaram-se insuficientes para realizar tal tarefa.

Além das considerações de Bignotto (2010) sobre esse tema do *Círculo Social*, destacam-se também as reflexões de Nascimento (1989) que analisou temas como a verdade e a política, a partir da trajetória de um grupo de intelectuais que em 1790, liderado por *Nicolas de Bonneville* e *Claude Fauchet*, fundaram o referido *Círculo*. Segundo Nascimento (1989), esse grupo se destacou em relação aos demais por teorizar metodicamente sobre o papel dos intelectuais e da opinião pública nessa busca pela “verdade”, tomando como fundamento para suas discussões o ideário político de Rousseau. No prefácio à edição da obra de Nascimento (1989), Marilena Chauí comenta sobre o vínculo das teorias do grupo com a filosofia política

---

<sup>39</sup> O Despotismo é o nome conferido aos governos de alguns países que, em momentos específicos, procuraram implantar medidas baseadas nas ideias iluministas. As administrações de Frederico II (Rei da Prússia de 1740 a 1786), de Catarina II (Imperatriz da Rússia de 1762 a 1796) e de Sebastião José Carvalho e Melo (Marquês de Pombal), podem ser citadas como exemplo disso. Já o absolutismo é um fenômeno histórico bem mais amplo e antigo do que o despotismo esclarecido e que ainda existia na França do tempo de Rousseau.

rousseauneana. Ela afirma que além “da análise das transformações sofridas pelos conceitos de Rousseau sob a interpretação místico-teológica do *Círculo Social*”, outro ponto relevante na atuação desse grupo foi que “cada vez mais a opinião ruma da qualidade de pública para a de oficial” (NASCIMENTO, 1989, p. 17). Esse *Círculo* compartilhava da ideia de que seria possível regenerar a condição humana por meio da “verdade” e de um “contrato social”. Esse “contrato” ou “pacto” levaria o homem à valorização da opinião pública e da liberdade como garantia da soberania popular pretendida pelo pensador genebrino.

### 2.1. O Estado de natureza no *Contrato Social*

A necessidade de construir uma estrutura social baseada em valores como a liberdade e a igualdade, encontrou nesse *pacto* rousseauneano o guia conceitual a altura desse desafio tão intrincado. Essa complexidade torna-se cada vez mais evidente na medida em que nos afastamos de “tudo aquilo que não é da essência do *Contrato*” (ROUSSEAU, 1915, p. 25)<sup>40</sup>. Por meio dele percebemos que o ideal rousseauneano de instituir e consolidar uma sociedade onde as relações sociais sejam validadas pela liberdade de seus membros, da igualdade e da força da vontade geral deve ser acompanhado e vigiado pela figura do legislador. Ele deve ser dotado, essencialmente, de uma moral racionalizada.

A existência dessa figura (*du législateur*) além de conferir mais complexidade à obra de Rousseau, também abriu caminho para críticas mais contundentes no sentido de evidenciar a exequibilidade das propostas rousseauneanas. Entendemos que Rousseau evidenciou em seus escritos, como destacou oportunamente Bignotto (2010), que “uma filosofia política tem por objeto a busca do que torna legítima uma associação humana, e não o que a torna perfeita” (BIGNOTTO, 2010, p. 143).

Essa característica da obra rousseauneana não só consolidou o seu lugar entre os principais nomes da filosofia política, como garantiu sua condição como autêntico representante do republicanismo, particularmente, daquele que surgiria após a queda do regime monárquico. Segundo Starobinski (1991), naquele momento da vida política da Europa a única liberdade possível de ser experimentada era a igualdade na servidão. Por isso, a defesa da igualdade e da liberdade, elementos que serviram de combustível para os eventos

---

<sup>40</sup> “If then we put aside all that is not of the essence of the *Contract*, we shall find that it reduces itself to the following terms: Each of us throws himself and all his powers into the common stock, under the supreme control of the general will; and, as a body, we receive each individual member as an inseparable part of the whole” (*Introduction*).



revolucionários na França e na Europa, conferiu notoriedade ao *Contrato*, embora fosse uma obra já conhecida, mas de pouco penetração nos círculos de discussão.

O desejo superar aquela condição servil conferiu ainda mais força às ideias de Rousseau, tendo em vista que a ideia do cidadão livre invocada nos discursos do genebrino tornou-se algo inovador. Porém, Starobinski (1991) adverte os leitores da obra rousseaneana de que, apesar de não se tratar de um apelo à esperança, o autor também não “nos diz como os homens poderiam superar seu destino e conquistar a igualdade na liberdade civil”, tema que será a base para a formulação do *pacto social*. Segundo Starobinski (1991), a proposta rousseaneana contou apenas com as “curtas e frequentes revoluções”, isto é, com um estado de anarquia permanente. A humanidade, no último grau de decadência moral, é incapaz de escapar à desordem da violência. Assiste-se a um fim da história, mas a um fim caótico: a partir de então, o mal é irremediável” (STAROBINSKI, 1991, p. 41). Indubitavelmente, a questão suscitada pelo autor da [...] *la transparence et l'obstacle* compôs o cenário político vivenciado por Rousseau e também encontra eco nos debates contemporâneos. A dificuldade para sua resolução, obrigou Rousseau a recorrer ao conceito do “estado de natureza” para formular uma resposta. Esse expediente não foi unanimidade entre os *philosophes*, embora esse conceito de estado natural tenha fundamentado as ideias de muitos pensadores daquele período.

Partindo das considerações acerca desse estado hipotético, que teve seu limite estabelecido até o processo de transformação sofrido pela sociedade, ou seja, a passagem da “natureza” à sociedade civil. O autor inicia uma jornada passando pela análise das demais formas de governo (ou administração pública) e, finalmente, retorna à ideia de uma sociedade republicana, que, segundo o *Cidadão de Genebra*, era o único modo de assegurarmos a boa ordem pública. Um bom exemplo da empatia de Rousseau em relação à Genebra é a sua *Dedicatória* encontrada no seu *Segundo Discurso*, redigido com o intuito de responder a mais uma questão proposta pela *Academia de Dijon*: “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?”<sup>41</sup>.

[...] É possível que somente à cidade de Genebra seja dado patentear o exemplo edificante de tão perfeita união entre uma sociedade de teólogos e de homens de letras; é em grande, parte sobre a sua sabedoria e a sua moderação reconhecidas, sobre o seu zelo pela prosperidade do Estado, que

---

<sup>41</sup> “Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?” (1753).

eu fundo a esperança da sua eterna tranquilidade (*Vosso humilíssimo e obedientíssimo servidor e concidadão, J.-J. Rousseau*)<sup>42</sup>.

Por afirmar que o seu verdadeiro “estudo é o da condição humana. [...]”, uma vez que, “viver não é respirar, mas agir, é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as nossas partes que nos propiciam o sentimento de existência” (ROUSSEAU, EE, 2007, p. 252)<sup>43</sup>, Rousseau, ressalta no homem a capacidade de se aperfeiçoar e de retroceder, ambas aliadas às suas paixões. Estes são os elementos constitutivos da disposição singular que possuímos de determinar os rumos das relações sociais. Para ele, essa singularidade é que permite ao homem colocar a razão acima da sua força instintiva. Assim, ela é posta em ação por meio dessas paixões, que na sua forma elementar são caracterizadas pelo desejo de nutrição, de produção, de repouso e também pelo receio do sofrimento.

Isso explica o cuidado do autor com a questão da educação na infância, ou seja, torna-se necessário, desde cedo, orientar o rumo das paixões latentes, e dos impulsos mais primitivos. No entanto, isso não implica na alienação da sua liberdade, porque “o homem civil nasce, vive e morre na escravidão” (ROUSSEAU, EE, 2007, p. 253)<sup>44</sup>. Essas proposições encontradas no *Emílio* estão afinadas com outras encontradas no primeiro do *Contrato*, que afirma: “o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, CS, 1, I, 2007, p. 353)<sup>45</sup>.

No caso do *Emílio*, o autor tem como foco a boa educação, afirmando que o uso “desnaturado” (*dénaturé*) da liberdade implica a construção de um ambiente pouco propício para o desenvolvimento da criança que deveria ter na natureza seu primeiro mestre. A liberdade, nesse momento, está ligada diretamente ao uso dos sentidos e à condição física. Esse é o projeto de educação negativa idealizada pelo autor e que tem como objetivo proteger na criança a criatividade, a espontaneidade e a sinceridade. A liberdade aqui pretendida é aquela que não se caracteriza pela independência e, especificamente, a criança terá sua liberdade no momento em que puder utilizar todos os seus sentidos e fazer valer sua vontade.

---

<sup>42</sup> “[...] Peut-être appartient-il à la seule ville de Genève de montrer l'exemple édifiant d'une aussi parfaite union entre une société de théologiens et de gens de lettres. C'est en grande partie sur leur sagesse et leur modération reconnues, c'est sur leur zèle pour la prospérité de l'Etat que je fonde l'espoir de son éternelle tranquillité [...]”. *Votre très humble et très obéissant serviteur et concitoyen* (J.-J. Rousseau. *A Chambéry, le 12 juin 1754*).

<sup>43</sup> “Vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir; c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes, qui nous donnent le sentiment de notre existence” (*Emile ou de l'éducation*).

<sup>44</sup> “L'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage” (*Emile ou de l'éducation*).

<sup>45</sup> “L'homme est né libre, et partout il est dans les fers [...]”. (*Du contrat social, Sujet de ce premier livre*).

Na nova “ordem social”<sup>46</sup> as convenções não serão mais um reflexo da vida do homem no estado de natureza, como o autor demonstra no primeiro livro do *Contrato*. Para Cassirer (1999), os referidos textos têm a intenção de “quebrar esse encanto”, assim, “o mero Estado imposto pela necessidade, deve se tornar o Estado da razão” (CASSIRER, 1999, p. 63), os impulsos naturais darão espaço à razão da civilidade. De acordo com Rousseau, “a ordem social é um direito sagrado, que serve de alicerce a todos os outros. Esse direito, todavia, não vem da Natureza; está, pois, fundamentado sobre convenções” (ROUSSEAU, CS, 1, I, p. 262)<sup>47</sup>. Não se trata apenas de uma distinção entre pretensa ingenuidade e o egoísmo, mas, além disso, cabe discutir os fundamentos de um sistema político, seus os princípios e o seu direito.

Essa discussão acerca dos direitos está voltada, principalmente, sobre a questão da escravidão que, segundo o autor é algo incompatível com a condição humana. Para ele, no contexto da política a questão da escravidão está justamente na ideia de se submeter a qualquer lei sem que isso implique a expressa manifestação de uma vontade maior (geral). A submissão à “lei do mais forte” como algo natural é uma manifestação desse estado de escravidão. Sobre essa “lei” o autor afirmou que, “homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e [...] a força não produz qualquer direito, [...] restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens” (ROUSSEAU, CS, 2007, 355)<sup>48</sup>.

A desnaturação, ou seja, a restrição daquela liberdade herdada da natureza constitui-se um ato de extrema necessidade para que possamos alcançar as ambições do *Contrato*. A liberdade verificada no primeiro estágio do desenvolvimento humano torna o homem feliz para si mesmo, porque ele pode realizar aquilo que lhe aprouver. O *Emílio*, aquele personagem idealizado por Rousseau, que ingressará no estágio posterior da existência humana onde “tudo é bem ao sair das mãos do ‘Autor das coisas’, tudo degenera ao cair nas mãos do homem” (ROUSSEAU, EE, I, 2007, p. 245)<sup>49</sup>. Essa afirmação evidencia a posição

---

<sup>46</sup> “Mais l’ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres” (ROUSSEAU, CS, 1, I, 2007, p. 353).

<sup>47</sup> “Mais l’ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant, ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions” (*Du contrat social, Sujet de ce premier livre*).

<sup>48</sup> “Puisque aucun homme n’a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes” (*Du contrat social, De l’esclavage*).

<sup>49</sup> “Tout est bien sortant des mains de l’Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l’homme” (*Emile ou de l’éducation*).

do autor em relação às dificuldades para se formular um modelo de educação diferente daquele que estava vigente e que impossibilitava a formação do indivíduo solidário, porque “o homem é um ser naturalmente bom, amando a justiça e a ordem; não há perversidade original no coração humano e os primeiros movimentos da natureza são sempre retos”<sup>50</sup> (*Carta à Beaumont*). A dificuldade para a formação humana não era fruto exclusivamente da instituição da propriedade privada. Elas são intrínsecas ao processo de formação social que culminou com o egoísmo e com a degenerescência das relações sociais. Nesse sentido é que Rousseau propõe um processo educacional onde as crianças deveriam ser afastadas das mazelas dessa sociedade que tornou uma “porta aberta para os vícios” (ROUSSEAU, *EE*, II, 2007, p. 123)<sup>51</sup>.

Para Rousseau (2007), mesmo diante da necessidade desse distanciamento, o *Emílio* “não é um selvagem relegado ao deserto. Ele é um “selvagem” feito para habitar cidades e, para tanto, ele tem que saber como encontrar nelas tudo o que lhe é necessário” (ROUSSEAU, *EE*, III, 2007, p. 481)<sup>52</sup>, por isso, é um marceneiro que possui apenas sua força de trabalho. O autor procura demonstrar que a liberdade tão almejada, principalmente, quando ele pensa a liberdade do cidadão republicano. Ela não pode ser um sinônimo de isolamento, porque a vida isolada tem relação direta com a independência e esta não é inerente ao modo de vida republicano. De acordo com Rousseau, a liberdade republicana é aquela que busca trazer do isolamento todos os indivíduos integrando-os ao “corpo político”. Por isso, a espontaneidade, a sinceridade e a criatividade são elementos importantes para a criança que, ao se tornar adulta, terá maior inclinação para a participação nos processos decisórios acerca dos assuntos públicos, promovendo a “virtude cívica”, uma vez que, na relação entre educação e liberdade na fase de sua formação primeira, os indivíduos sofreriam um processo de assoreamento dessas habilidades.

Conforme o pensamento de Rousseau as crianças que não fossem incentivadas a exercitarem os três elementos citados no parágrafo anterior, sofreriam o efeito disso na vida adulta. Isso poderia ser verificado por meio da apatia dos homens em relação à vida pública. Essa aversão, ou desinteresse pelos assuntos públicos, a falta de engajamento é um fator, que

---

<sup>50</sup> Ver FORTES, 1989, p. 12

<sup>51</sup> “Nous voilà dans le monde moral, voilà la porte ouverte au vice” (*Émile ou de l'éducation*).

<sup>52</sup> “Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts, c'est un sauvage fait pour habiter les villes. Il faut qu'il sache y trouver son nécessaire, tirer parti de leurs habitants, et vivre, sinon comme eux, du moins avec eux” (*Émile ou de l'éducation*).

segundo o autor, comprometeria a própria liberdade dos indivíduos, transformando-os em súditos, e vetando a possibilidade da criação de cidadãos que usufruam inteiramente da plena liberdade, e, de acordo com Rousseau, desistir dela equivaleria a abdicar da condição humana.

Mas, como falar da liberdade condicionada pelo *pacto social*? Devemos observar que é por meio dessa liberdade civil, e não da “liberdade natural”, que os homens adquirirão as condições necessárias para proteger seus bens, viver em harmonia e em igualdade longe de um “estado de guerra”. No *Contrato*, Rousseau demonstrou a dificuldade do desafio de conciliar a liberdade e as convenções, uma vez que, isso seria necessário para encontrar uma forma de sociabilidade que pudesse defender “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 assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, CS, 1, VI, 2007, p. 41) <sup>53</sup>.

Com a ênfase nas relações sociais, ganham força expressões como “bem comum” e “coisa pública”, ambas servindo como princípios para as ações dos indivíduos que poderiam usufruir da liberdade civil, que é uma prerrogativa para todos os membros que participam efetivamente da soberania e, conseqüentemente, do *pacto social*. Para Rousseau (2007), todo o processo está diretamente ligado à ideia de um ordenamento jurídico que estabeleça regras às ações entre os membros (povo) dessa associação política (Estado). Portanto, a república pode ser definida como todo “Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa ser, pois somente o interesse público governa e a coisa pública é importante. Todo governo legítimo é republicano” (ROUSSEAU, CS, 2, VI, 2007, p. 379) <sup>54</sup>, assim poderíamos questionar as formas de governo que não advém dessa idéia.

Nesse sentido o autor afirma que é no estado natural, primitivo e pré-reflexivo, que o direito natural é fundado. Nele o homem é movido pelo instinto, preocupa-se apenas com a conservação da sua existência, é piedoso e, no entanto, não é um ser social por natureza. Ele obedece somente às normas de “direito natural”, ou seja, de não fazer o mal a *outrem*, exceto nos casos em que sua própria conservação está ameaçada. Dessa autoconservação, ou do bem estar biológico, surgiu a necessidade do *contrato social*, que figurará como fundamento para

---

<sup>53</sup> “Trouver une forme d’association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant qu’à lui-même et reste aussi libre qu’auparavant” (*Du contrat social, Du pacte social*).

<sup>54</sup> “J’appelle donc République tout Etat régi par des lois, sous quelque forme d’administration que ce puisse être : car alors seulement l’intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain” (*Du contrat social, De la loi*).

uma livre associação, que busca assegurar a igualdade entre os membros e a obediência mútua das leis.

[...] suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria (ROUSSEAU, CS, 2007, p. 360)<sup>55</sup>.

O *Contrato Social* não pode ser compreendido como um simples manual do “dever ser”, restringindo-se ao exercício de apreender os elementos que constituíam uma determinada sociedade. Segundo Rousseau (2007), para a elaboração de um *pacto social* torna-se necessário, primeiramente, investigar “se pode haver, na ordem civil, alguma regra de administração, legítima e segura, que tome os homens tais como são e as leis tais como podem ser” (ROUSSEAU, CS, 1, 2007, p. 351)<sup>56</sup>. Para tanto, o filósofo genebrino se debruçou sobre o debate acerca dos “direitos naturais” e da liberdade natural. Esta última é guiada pelas leis da natureza, dessa forma, estabelecer os limites que ela poderia ter em uma sociedade dependerá do seu maior ou menor grau de complexidade. Destarte, torna-se necessário “ligar sempre, nesta pesquisa, o que o direito permite com o que o direito prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade de modo algum se encontrem divididas” (ROUSSEAU, CS, 1, 2007, p. 352)<sup>57</sup>. A justiça está ligada ao respeito das individualidades, mesmo se tratando de uma sociedade onde todos estarão comprometidos a seguir as leis, indistintamente. Em seus *Princípios do direito político*, Rousseau buscou levar o homem à introspecção e a reflexão acerca dos “males” oriundos do processo de civilização, propondo uma solução para eles. Ele reconheceu que o uso indevido da razão conduziu a sociedade à ruína, e é nesse momento de negação dos efeitos positivos desse crescimento do campo das ciências, das artes, ou seja, do arcabouço cultural, que Rousseau se diferencia da imagem tradicional dos pensadores iluministas. Semelhantemente, a relação entre o Iluminismo e o movimento revolucionário francês em 1789, suscita questões complexas. Pesquisadores como *William, Doyle, James Schmidt, Roger Chartier e Dorinda Outram* entre outros, já apontavam

---

<sup>55</sup> “Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être” (*Du contrat social, Du pacte social*).

<sup>56</sup> “Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont [...]” (*Du contrat social, Livre I*).

<sup>57</sup> “Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées” (*Du contrat social*).

a dificuldade de sustentarmos uma relação causal entre o Iluminismo e a Revolução. Embora não tenhamos elementos para estabelecer uma relação de causa e efeito, entendemos que esse Movimento Iluminista além de abrir portas para novas ideias acerca da economia e do governo, também evidenciou outras ideias e questionamentos de caráter revolucionário, que ajudaram a reformular o cenário político, social e intelectual na Europa.

Embora reconheçamos Rousseau como um iluminista, seu *Primeiro Discurso* revela aos leitores a vontade do autor em denunciar a ação negativa e os prejuízos morais trazidos pelo desenvolvimento das ciências e das artes, elementos tão valiosos para os enciclopedistas *Diderot e Voltaire*. Esse último, ao ler o *Segundo Discurso* rousseauiano, texto que recebeu diretamente das mãos do próprio autor, Voltaire demonstrou toda sua ironia em relação à Rousseau afirmando que “nunca se empregou tanto espírito em querer nos tornar bichos. Ficamos com vontade de andar sobre quatro patas ao ler vosso livro” (SALINAS FORTES, 1996, p. 06). Em uma correspondência escrita após o seu rompimento com o autor do Discurso sobre a desigualdade, *Diderot* foi tão contundente quanto *Voltaire*, e deixava claro seu descontentamento com as ideias do genebrino, ao dizer que Rousseau o deixava “[...] intranquilo; em sua presença sinto-me como se uma alma amaldiçoada estivesse do meu lado (...). Não quero voltar a vê-lo nunca mais; ele seria capaz de me fazer acreditar no inferno e no diabo” (DIDEROT, *apud* CASSIRER, 1999, p. 20).

Além de criticar o racionalismo iluminista Rousseau apostava no uso do sentimento e da consciência como base para a moralidade e fim do moralismo. Este último contribuiria apenas à exacerbação do egoísmo e do desejo de conquista, que formam a base da sociedade civil. Para Rousseau (2007), a racionalidade defendida pelo *philosophes* não combatia esse retorno ao estado de escravidão, que transformara as desigualdades físicas (do estado de natureza) em desigualdades sociais e morais no âmbito da sociedade política.

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: "Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes de que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!" (ROUSSEAU, *DD*, 2, 2007, p. 164)<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> “Le premier qui ayant enclos un terrain, s’avisa de dire, ceci est à moi, & trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de miseres &

Segundo Goldschmidt (1983), o *Discours sur les Sciences et les Arts* e o *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, afirma que a fundação da sociedade política, não “é nem factícia nem artificiosa: é um fato historicamente necessário e juridicamente válido. Se é da conclusão do pacto que se quer fazer datar a história, pode-se certamente apoiar que a história começa mal”. Contudo, afirma ele, seria impossível prever se todo esse processo poderia “começar diferentemente” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 580). Portanto, a base do pensamento político de Rousseau estaria centrada na questão do direito natural (*jusnaturalismo*), delegado pela lei da natureza e intrínsecos ao homem, o que poderia identificá-lo como tributário do pensamento hobbesiano e lockeano. No entanto, uma análise mais detida revela que o genebrino constrói uma perspectiva diferente daquelas preconizadas pelos liberais ingleses. Segundo Starobinski (1991), o que podemos encontrar nos escritos de Rousseau é uma dissociação daquela noção clássica de direito natural. A lei natural perde o *status* de direito, para ser algo observado de forma espontânea pelo homem natural (que deixou de existir). Para o autor, “longe de ser contrário à lei natural, o direito civil ideal a restabelece sobre outras bases. Apenas, são precisamente outras bases: razão, reflexão, vontade esclarecida. Porque o homem é naturalmente bom, todo o edifício do direito pode ser construído tão somente sobre a vontade humana” (STAROBINSKI, 1991, p. 404).

Assim, a crítica rousseuaneana baseava-se na ideia de que seus antecessores (*jusnaturalistas*) não conseguiram conceituar perfeitamente esse “estado de natureza”, que deixa de existir quando a sociedade civil é instituída e que, por isso, haviam retirado dele consequências inaceitáveis. Esse estado é concebido pelo autor a partir da ideia de igualdade, o que não descarta a presença das desigualdades de ordem natural, por exemplo, a lei do mais forte, porque os homens em tal estado não eram subordinados uns aos outros. No estado natural os homens cultuavam a simplicidade, o pleno gozo de seus direitos naturais inalienáveis, a liberdade e a igualdade. Quando nos referimos a essa liberdade em Rousseau, é preciso salientar que ela deve ser entendida de duas formas distintas: a liberdade natural que diz respeito ao livre curso dos instintos e a liberdade civil, ou seja, ao respeito às leis, visando o bem comum. Nesse estado a razão estava limitada à orientação das relações primitivas entre

---

d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, & que la terre n'est à personne!” (*Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*).



os indivíduos e o ambiente. Juntamente com a liberdade ela constrói a aliança necessária para o equilíbrio da relação entre a liberdade e a obediência às convenções.

No parágrafo anterior comentamos sobre a semelhança entre Rousseau e os liberais ingleses, contudo, existe entre Locke e Rousseau um ponto de divergência significativo. Ele está fundamentado sobre a questão do surgimento da propriedade privada e seu papel transformador. Para Locke (1994), a propriedade teve sua origem no estado de natureza e é um dos direitos inalienáveis dos homens. Segundo ele, esse estado tem sua lei, a 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” (LOCKE, 1994, p. 84). Segundo Rousseau, a propriedade privada, além de instituir a sociedade civil, torna-se a origem de toda a desigualdade social e moral entre os homens. Para ele, nesse estado hipotético, que ganhou ênfase nos escritos de *Robert Derathé*, *Luis Roberto Salinas Fortes* e *Victor Goldschmidt*, os homens não eram naturalmente inimigos, nem estavam em constante estado de guerra, como afirmou *Thomas Hobbes* (1651)<sup>59</sup>, para quem a análise da condição humana nesse estado natural, passa pelo entendimento do instinto de autopreservação. Esse filósofo inglês discordava dessa visão de Rousseau em relação a essa característica da natureza humana e em relação à liberdade. Mas, para Salinas Fortes (1976), resumidamente, a discordância entre os dois está baseada na questão da maldade ser intrínseca ou não a natureza do homem.

Segundo Skinner (2010)<sup>60</sup>, a concepção hobbesiana de liberdade, encontrada, primeiramente, no *Leviatã* (1651) e, posteriormente, repetida na versão latina de 1668, é tão rigorosa quanto ingênua. Ser livre é “simplesmente estar desimpedido para mover-se de acordo com os próprios poderes naturais, de tal sorte que agentes humanos carecem de liberdade de ação se, e somente, se algum impedimento externo tornar impossível a eles executar uma ação que, não fosse isso, estaria em seus poderes” (SKINNER, 2010, p. 193).

---

<sup>59</sup> O *Leviatã* ou *Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (1651) mantém, essencialmente, as ideias contidas nas obras *Os elementos da lei* e *Do cidadão*, ambas publicadas anteriormente e que tratam da relação entre a Igreja e Estado.

<sup>60</sup> Segundo Luca Alici, existe uma forte identidade entre as ideias de Rousseau e aquelas expressas por Skinner em *A liberdade antes do liberalismo*: “Como podem os cidadãos naturalmente interessados serem persuadidos a agir virtuosamente, de modo tal que possam esperar maximizar uma liberdade que, se deixados a si próprios, desprezariam sem demora? A resposta, à primeira vista, soa familiar: os escritos republicanos depositam toda sua confiança no poder coercitivo da lei (...). A principal justificativa da lei é que, obrigando as pessoas a agir de modo a preservar as instituições de um Estado livre, ela cria e preserva um grau de liberdade individual que, na sua ausência, torna-se rapidamente menor, abrindo as portas a uma condição de absoluta servidão” (SKINNER, citado por ALICI, 2003).

Desse modo, a razão perderia espaço para a força dos instintos naturais ligados à luta pela sobrevivência. Esse é o processo pelo qual se instaura a “guerra de todos contra todos”, que é a mais pura expressão do estado de natureza, segundo Hobbes.

Mas, mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espíões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados (HOBBS, 2003, p. 47).

De acordo com Rousseau (2007), o homem natural não declara guerra contra seu semelhante, porque não há “propriedade constante”, ou seja, “os homens, vivendo em sua primitiva independência, não têm entre si uma relação assaz constante para constituir nem o estado de paz nem o estado de guerra, não são naturalmente inimigos” (ROUSSEAU, CS, 1, IV, 2007, p. 360)<sup>61</sup>. Segundo o autor, não podemos validar a ideia de que na natureza (estado pré-social) predomine o chamado “estado de guerra”. O estado natural é uma consequência das relações pessoais e não da “relação das coisas”, ou seja, das relações materiais e de forma alguma “pode nascer das simples relações pessoais”. Logo, a *propriété constante* não existe no estado de natureza, onde o homem goza de sua *primitive indépendance*.

É a relação das coisas, e não dos homens, que produz a guerra, e, como o estado de guerra não pode nascer das simples relações pessoais, mas somente das relações reais, a guerra particular, ou de homem para homem, não pode existir nem no estado natural, em que não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se acha sob a autoridade das leis (ROUSSEAU, CS, 1, IV, 2007, p. 360)<sup>62</sup>.

A citação de Rousseau confere a propriedade constante (privada) o *status* de elemento propulsor do estado de guerra, porque após sua instituição esse estado natural será, definitivamente, destruído. A maturidade da nova ordem societária virá como o acirramento

---

<sup>61</sup> “Par cela seul que les hommes vivant dans leur primitive indépendance n’ont point entre eux de rapport assez constant pour constituer ni l’état de paix ni l’état de guerre, ils ne sont point naturellement ennemis” (*Du contrat social, De l’esclavage*).

<sup>62</sup> “C’est le rapport des choses & non des hommes qui constitue la guerre, & l’état de guerre ne pouvant naitre des simples rélations personnelles, mais seulement des relations réelles, la guerre privée ou d’homme à homme ne peut exister, ni dans l’état de nature où il n’y a point de propriété constante, ni dans l’état social où tout est sous l’autorité des loix” (*Du contrat social, De l’esclavage*).

da individualidade e da competição, que em certos aspectos é semelhante ao estado de “guerra de todos contra todos”, como afirmou Hobbes (2003).

[...] começa a ser elaborada a ideia de propriedade, de que algo me pertence com exclusividade, de que posso dispor de algo em condições absolutas, com exclusão de todos os demais. Estas também me excluem da posse e do uso dos bens de que se imaginam proprietários. A noção de propriedade não é uma ideia inata que acompanha o homem desde os tempos primitivos, mas é uma ideia adquirida, resultante de um aperfeiçoamento das "luzes". A partir de determinado momento, os homens que nada possuíam de seu e tudo partilhavam no seio da tribo, passaram a manter sob seu domínio exclusivo os frutos de seu trabalho ou a terra que trabalham (SALINAS FORTES, 1976, p. 34).

Para SALINAS FORTES (1976), Rousseau evidenciou a complexidade da relação entre pessoas e coisas sobre as quais incide a disputa apontada pelos liberais ingleses. Para ele, proteger a propriedade torna necessário a instituição, além das convenções, de uma forma de associação onde homens livres possam constituir, por decisão mútua, um corpo soberano. Desse modo, Rousseau não desconsidera a existência dos conflitos e faz uma ressalva ao argumento hobbesiano, não o refutando totalmente, porque reconhecia que o homem natural, nada tinha de ingênuo, ao contrário, ele conhecia a maldade. Segundo ele, esses homens são maus, mas, essa maldade não existe de forma intrínseca, ou seja, “não enquanto portadores dos atributos da espécie homem. A essência, a natureza do homem é essencialmente boa; o que vemos diante de nós é uma degradação, uma degenerescência dessa natureza originária, em si mesma límpida e rica em potencialidades” (SALINAS FORTES, 1996, p. 37).

Ao afirmar que a natureza do homem é boa, o idealizador do *Emilio ou da Educação*, pretende evidenciar que o natural diz respeito às paixões e aos instintos, enquanto essa ideia de bondade (ser bom) refere-se à ideia da autopreservação e a vida fecunda do homem. Para Starobinski (1991), o homem natural é um “ser, puramente, sensitivo, que se distingue do autônomo e do animal por suas faculdades virtuais e por uma liberdade ainda sem uso” (STAROBINSKI, 1991, p. 297) e, segundo o autor, a utilização dessa liberdade, num momento posterior, tornar-se-á a marca distintiva do homem. Podemos dizer que essa bondade “originária” consiste na ausência de maldade e não no sentimento positivo de amor recíproco, ou seja, a bondade originária é amoral, isto implica a ideia de que antes indiferença do que cooperação.

O processo de desfiguração dos indivíduos é evidenciado também no romance *Julie, ou La nouvelle Héloïse*, onde o autor volta a elogiar a vida simples e transparente, condição ideal para manter o indivíduo afastado da vida artificial, e da distinção que é próprio do

homem cidadão. Nessa condição os indivíduos são “entregues à inclinação de seu coração, sem que nada a mascare nem a altere, nossos filhos não recebem uma forma exterior e artificial, mas conservam exatamente a de seu caráter original” (Rousseau, JNH, 1994, p. 504). Se o *Contrato* vislumbra a possibilidade de recuperarmos aquela inocência do estado de natureza, mesmo após o advento da sociedade civil, nesse romance Rousseau procura percorrer o mesmo caminho em busca da real felicidade. Além de demonstrar a sensibilidade do autor, a força dos sentimentos (no caso o amor), o texto de *Julie* procura reiterar a ideia da virtude e de como ela e o dever, aos poucos deve tornar-se mais forte do que as paixões.

O autor busca evidenciar que o amor tomado de forma isolada é impulsivo, descontrolado e impotente. Para Rousseau, esse amor é o fator motivador dos desmandos e infortúnios, para os quais o melhor remédio é incentivar à virtude, para que o indivíduo possa se aprimorar e alcançar a felicidade real e não aparente, de maneira satisfatória. Essa virtude defendida no romance rousseauneano pode ser caracterizada como uma busca por “bastar-se a si mesmo”, e assim, tornar-se o que deve ser. E esse dever desenha-se de forma a levar o sujeito à prática do amor pelo próximo e da prudência.

Ao tratar das questões referentes ao estado de guerra e a escravidão, Rousseau retorna a hipótese do estado de natureza, mostrando que a paz ou a guerra, não são situações ligadas diretamente ao modo de viver independente do homem, característica primeira do estado natural. Segundo ele, esse estado de guerra generalizado não existiria “nem no estado de natureza”, e sua ênfase na autoconservação do indivíduo que vive de maneira solitária, “nem no estado social”, onde o equilíbrio é dado a partir das convenções propostas. Nesse sentido, a sua abordagem torna a conflitar-se com aquilo que é preceituado por Hobbes que afirmava a “guerra de todos contra todos”, onde o conflito, presente de uma maneira geral, era um corolário desse estado natural.

Embora percebamos no discurso rousseauneano um cuidado especial com a formação humana e, conseqüentemente, com a corrupção da sua natureza, suas idéias são consideradas muito mais uma apologia ingênua do primitivismo do que uma tentativa de resgate da verdadeira natureza humana. Autores como o próprio Voltaire insistem nessa caracterização pejorativa do pensamento de Rousseau de forma bem contundente.

Recebi, Monsieur, vosso novo livro contra o gênero humano. E eu agradeço. Agradará aos homens, a quem vós dirigis vossas verdades, e vós não os ‘corrigireis’. Não poderíamos pintar com cores tão fortes os horrores da sociedade humana, cuja nossa ignorância e nossa fraqueza prometem-nos tanta consolação. Jamais se empregou tanta vontade em querer nos tornar

animais. Sente-se ganas de andar com quatro patas quando se lê vossa obra. No entanto, como perdi esse hábito há mais de sessenta anos, sinto que infelizmente não tenho como retomá-lo, e deixo este comportamento natural aos que são mais dignos do que o senhor e eu. (...) M. Chappuis informou-me que vossa saúde anda muito mal; seria necessário vir restabelecê-la respirando o ar da terra natal, gozar a liberdade, beber comigo o leite de nossas vacas e pastar o nosso capim. Muito filosoficamente e com a mais alta estima, etc. (Carta de Voltaire à Rousseau, em 30 de agosto de 1755)<sup>63</sup>.

Mesmo cercado de críticas acerca de sua posição em relação à natureza humana, a preocupação de Rousseau está em tornar evidente a fragilidade da forma de vida isolada. Para tanto, ele retoma a ideia de que a liberdade “forjada por meio da associação” é o mecanismo mais eficaz para defender e proteger “[...] 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 assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, CS, 1, VI, 2007, p. 362)<sup>64</sup>.

O estado civil se constitui no momento em que os homens, mesmo em meio à perda das vantagens que fruem da natureza, se organizam por meio do exercício do poder que resulta da associação. Se no estado de natureza “tudo é comum, nada devo àquele 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 fixados pela lei” (ROUSSEAU, CS, 2, VI, 2007, p. 378)<sup>65</sup>. A liberdade tão cara ao pensamento político de Rousseau não pode ser confundida com a independência. Ele procura distinguir dois elementos que parece confundir-se, mas que encerram diferenças fundamentais: a independência e a liberdade. Quanto à liberdade o autor retorna ao momento em que o homem pode, utilizando sua independência primitiva, realizar quaisquer ações, sem que estas passem pelo crivo de convenções.

É inútil confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que elas próprias se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrada aos outros; e isto não se chama um Estado livre. [...] Assim, a liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: no próprio estado de natureza, o homem só é

---

<sup>63</sup> VOLTAIRE. *Carta de Voltaire a Rousseau*. Trad. Ayalla K. Aguiar, Carmen M. Serralta e Rosa Maria M. Freitas. Arca: Revista Literária Anual: Florianópolis, 1995.

<sup>64</sup> “Trouver une forme d’association qui défende & protege de toute la force commune la personne & les biens de chaque associé, & par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant qu’à lui-même & reste aussi libre qu’auparavant ?” Tel est le problème fondamental dont le contract social donne la solution” (*Du Contrat Social, Du pacte social*).

<sup>65</sup> “Dans l’état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n’ai rien promis, je ne reconnois pour être à autrui que ce qui m’est inutile. Il n’en est pas ainsi dans l’état civil où tous les droits sont fixés par la loi” (*Du Contrat Social, De la loi*).

livre de acordo com a lei natural que comanda a todos (ROUSSEAU, CEM, 2007, p. 841)<sup>66</sup>.

Não existindo qualquer forma de restrição, no estado natural o indivíduo pode fazer aquilo que desejar, sem a preocupação em harmonizar suas diferenças, ou mesmo verificar se o que está feito ou se pretende fazer é justo ou proveitoso para seu semelhante. Quanto à liberdade no estado de natureza, o autor a define enquanto uma liberdade instintiva ou independência. Nesse caso essa liberdade natural diz respeito à falta de restrições das ações. Entretanto, Rousseau afirma que essa forma de independência, no sentido de arbítrio, pode levar o homem ao desejo de estar acima de quaisquer leis (nesse caso as leis civis).

Mas, sendo um elemento distintivo, a liberdade não pode prescindir das leis, caso tal situação aconteça, segundo ele, estará configurada uma terrível contradição e os homens retornariam ao estado de escravidão, onde cada um é juiz de si mesmo. Sobre esse aspecto da força o autor afirma que “se há, pois, escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou” (ROUSSEAU, CS, 2007, p. 353)<sup>67</sup>. Cada indivíduo é livre desde que ele não haja de modo independente das convenções que regem a sociedade. Em certa ocasião Rousseau menciona que até mesmo no estado de natureza o homem é livre de acordo com a lei que comanda todos os indivíduos (ROUSSEAU, CEM, p. 842)<sup>68</sup>. Consequentemente, sua “sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que devem a si mesmo” (ROUSSEAU, CS, 1, II, 2007, p. 355)<sup>69</sup>.

No entanto, essa lei não é suficiente, de acordo com o *Contrato Social*, que expõe a fragilidade das relações no estado de natureza, demonstrando que estas não podem garantir o direito (posse, propriedade, etc.) daqueles indivíduos que dele participam. Isso, segundo o autor, não é possível, pois é neste estágio menos avançado da condição humana que o

<sup>66</sup> “On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un État libre [...]” (*Lettres écrites de la Montagne*).

<sup>67</sup> “S'il y a donc, des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpetués” (*Du contrat social, Des premières sociétés*).

<sup>68</sup> “Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction; car comme qu'on s'y prenne tout gene dans l'exécution d'une volonté désordonnée. Il n'y a donc point de liberté sans Loix, ni où quelqu'un est au dessus des Loix : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la Loi naturelle qui commande à tous” (*Lettres écrites de la montagne*).

<sup>69</sup> “Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, &, sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à le conserver devient par-là son propre maître” (*Du Contrat Social, Des premières sociétés*).

sentimento precede a razão, assim como o homem precede a sociedade. Torna-se fundamental constituir um ordenamento jurídico (sistema de leis) que possam resguardar tal direito e que sejam as regras balizadoras.

Isso implica a instituição da sociedade civil, esta é necessária para que possamos converter a “posse, que não é nada mais que o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante”, lei do mais forte em “propriedade, que só poderá fundar-se num título positivo” (ROUSSEAU, CS, 1, VIII, 2007, p. 364)<sup>70</sup>. De uma forma indireta, verifica-se como ele retira da propriedade privada o caráter negativo, embora sua instituição seja apontada como a matriz de outras formas de degenerescência e raiz das diversas formas de desigualdade, conforme verificamos no Segundo Discurso. A realidade social proposta no Contrato Social não é a utopia de um mundo perfeito, ao contrário, é a construção de uma forma societária que é viável se precedida de juridicidade, como afirmou Salinas Fortes:

Considerando mais de perto a realidade social, verificamos que sua forma aparente é, precisamente, a da juridicidade. Ou seja, o corpo político é um ser moral. A passagem do estado de natureza para o estado civil é, como mostra o segundo Discurso, a passagem do fato ou da força para a lei. Por outras palavras, a pretensão necessária presente em toda ordem política é a da juridicidade. A ordem política é a ordem que se pretende fundada sobre o direito e não sobre a força (SALINAS FORTES, 1976, p. 79).

Ao apostar nessas convenções Rousseau abre espaço para outro elemento que se destaca quanto a crítica ao estado de natureza: a racionalidade. Segundo Cassirer (1999), Rousseau “jamais acreditou que alguém não pudesse fazer uso de sua própria razão [...] Muito ao contrário, ele queria nos ensinar a usá-la bem [...] Rousseau é um racionalista consciente dos limites da razão” (Cassirer *apud* Derathé, 1999, p.30). A razão passa a ser o elemento que confere sentido e direção para as convenções e assim cria a legitimidade do direito. Rousseau insinuou que o objetivo do primeiro livro do Contrato era afirmar que “o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles” (ROUSSEAU, CS, 1, I, 2007, p. 353)<sup>71</sup>.

Poderíamos pensar que ele faz uma defesa contraditória do individualismo, haja vista sua proposta de associação. Contudo, o pensamento de Rousseau, ao relacionar a liberdade à obediência às leis e a promoção da justiça, acaba por advogar a organização social. A

---

<sup>70</sup> “[...] et la possession qui n’est que l’effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif” (*Du contrat social, De l’état civil*).

<sup>71</sup> “L’homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux” (*Du contrat social, Sujet de ce premier livre*).

passagem do estado de natureza para a sociedade civil é o momento no qual o homem atingiria sua plena liberdade, elemento que, segundo Rousseau, o define como homem.

Renunciar à própria liberdade é o mesmo que renunciar à qualidade de homem, aos direitos da Humanidade, inclusive aos seus deveres. Não há nenhuma compensação possível para quem quer que renuncie a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza humana, e é arrebatador toda moralidade a suas ações, bem como subtrair toda liberdade à sua vontade. Enfim, não passa de vã e contraditória convenção estipular, de um lado, uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites (ROUSSEAU, CS, 1, IV, 2007, p. 360)<sup>72</sup>.

Ao falar sobre o estado de natureza, pretendendo imaginar como seria o homem antes da passagem para o estado social, o autor tentou identificar aquilo que é intrínseco à condição primitiva e aquilo que foi incorporado de forma artificial, supondo que o uso inadequado de suas faculdades proporcionaram essa artificialidade. Nesse percurso ele depara-se com um elemento essencial do estado em sociedade, a propriedade, “verdadeiro fundador da sociedade civil” (ROUSSEAU, DD, 2007, p. 164)<sup>73</sup>.

Por meio da introdução da propriedade privada o estado natural foi definitivamente superado, isso justamente no momento de maior intensidade das idéias do chamado “século das luzes”, indubitavelmente um notável movimento de produção de novas idéias, da ilustração e da sua entusiasmada “valorização dos poderes da razão humana” (SALINAS FORTES, 1996, p. 5). É nesse ambiente que Rousseau teoriza sobre o “estado de natureza”, uma condição hipotética da existência humana. A construção dessa hipótese, além de destacar o surgimento da sociedade civil, que tem uma relação direta com o surgimento da propriedade privada, fato que é o ponto central do *Discours sur l'origine de l'inégalité*, também evidencia os limites que serão dados pela nova forma societária - o estado social é fundamentado sobre a desigualdade:

Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, [ ... ] Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade [ ... ] Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas

---

<sup>72</sup> “Renoncer à sa liberté, c’est renoncer à sa qualité d’homme, aux droits de l’humanité, même à ses devoirs. Il n’y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l’homme; et c’est ôter toute moralité à ses actions que d’ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c’est une convention vaine et contradictoire de stipuler d’une part une autorité absolue, et de l’autre une obéissance sans bornes” (*Du contrat social, De l’esclavage*).

<sup>73</sup> “Le premier qui ayant enclos un terrain, s’avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile” – seconde partie (*Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*).



forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram doravante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e a miséria (ROUSSEAU, *DD*, 2007, p. 178)<sup>74</sup>.

No entanto, o fato do primeiro homem ter reivindicado uma faixa de terra como sua e tê-la cercado, como descreveu Rousseau, não indica que apenas esse fato foi o instituidor da sociedade civil. Na verdade o aparecimento da propriedade privada proporcionou o surgimento das condições propícias para a instituição da desigualdade econômica que, com o passar do tempo, foi se desdobrando, e implicou na necessidade da realização do pacto social. Cabe expor a situação paradoxal experimentada por Rousseau que, por um lado, o autor considera a propriedade como “o mais sagrado de todos os direitos” e, por outro lado, ela é o elemento propulsor das desigualdades entre os homens. Nesse momento, o autor enfrenta um dilema que tem origem na oposição entre dois desejos distintos. O primeiro deles sua gênese na proposta de um contrato social que seja justo e que ao mesmo tempo está fundamental sobre o direito de propriedade, cujas garantias devem ser fornecidas pelo Estado. Concomitantemente, existe o desejo de corrigir as conseqüências negativas dessa desigualdade econômica que resulta diretamente dessa propriedade privada. Dessa maneira podemos dizer que, nesse dilema, o Estado deveria assumir, de maneira simultânea, uma postura conservadora e corretiva.

O estado de natureza, estágio primitivo da humanidade, é entendido no sentido espiritual, como espontaneidade e liberdade. Dessa forma, se a civilização e a sociedade corromperam os homens, torna-se necessário recorrer ao sentimento, retornar à natureza que é boa e combater toda forma de artificialidade nas relações entre os homens, que antes eram autossuficientes, vivendo de acordo com suas necessidades mais legítimas. Nesse estado a racionalidade é instintiva.

---

<sup>74</sup> “Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux avec des épines ou des arêtes, à se parer de plumes et de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou embellir leurs arcs et leurs flèches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de musique, en un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons” (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Deuxième partie).

Ela não é formada após a passagem para o estado social. Portanto, as ações dos indivíduos no estado natural são regradas por uma racionalidade que os leva a autopreservação, obediência das leis da natureza (por exemplo: a submissão à lei do mais forte). Vivendo em sua “primitiva independência”, o homem recorre às suas próprias forças. No entanto, na vida em sociedade ele recorre às leis para manutenção de sua liberdade.

Substituindo as ações instintivas pela noção de justiça, respeitando as individualidades sem detrimento ao corpo político (da associação), segundo Rousseau, as formas de escravidão não encontrariam terreno fértil. Fora dele, o que teremos é a apenas manutenção do estágio pré-social, onde temos o homem em sua essência mental e biológica de simples indivíduo e “cada um é ‘seu próprio juiz’”, o que o autor vê com temor, haja vista que, nessas condições qualquer forma de associação “tenderia à tirania” (ROUSSEAU, CS, 1, VI, 2007, p. 361)<sup>75</sup>.

Desse modo podemos dizer que a moral idealizada por Rousseau é um “instrumento regulador”, que não está subordinada às paixões. Ela faria o papel mediador entre os conflitos oriundos dos dois estágios da existência humana destacadas no Contrato. Sendo opostas entre si, a primeira é da natureza, na qual a liberdade é absoluta em razão do isolamento dos indivíduos, e a segunda é a da sociedade civil, sendo necessárias as convenções e as leis para que seja possível ordenar a convivência. A organização coletiva dotada de moralidade seria uma alternativa muito mais vantajosa, tendo e vista que a obediência às convenções não se daria apenas por uma necessidade. Os indivíduos não seriam obrigados a abrir mãos de suas vontades particulares, embora essa não tivesse a primazia.

Para superar essa contradição, da existência do particular dentro do corpo coletivo, Rousseau ressalta a importância da devida distinção entre “os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano” (ROUSSEAU, CS, 2, IV, 2007, p. 395)<sup>76</sup>. Na qualidade de homens livres, os indivíduos não abririam mão de todos os seus “direitos naturais”, mesmo atuando como súditos perante o soberano, assim, a pessoa particular não desaparece por completo diante da pessoa pública. Isso fica ainda mais evidente no Emílio quando o autor menciona

---

<sup>75</sup> “De plus, l’aliénation se faisant sans réserve, l’union est aussi parfaite qu’elle peut l’être, et nul associé n’a plus rien à réclamer: car, s’il restait quelques droits aux particuliers, comme il n’y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l’être en tous; l’état de nature subsisterait, et l’association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine” (*Du contrat social, Du pacte social*).

<sup>76</sup> “[...] ‘la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d’elle. Il s’agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain (b), et les devoirs qu’ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d’hommes’” (*Du contrat social, Des bornes du pouvoir souverain*).

que “um homem e um cidadão, quem quer que seja, não tem outra propriedade a pôr na sociedade a não ser ele próprio” (ROUSSEAU, EE, 2007, 3, p. 469)<sup>77</sup>.

Tal citação do autor reitera aquela dificuldade primeira do Contrato, ou seja, encontrar uma regra de administração que seja legítima perante os indivíduos e que possa assegurar-lhes segurança. Neste sentido, seria necessário celebrar um “pacto social”, um regime civil, que esteja entrosado com a nova estrutura social. Desse modo, a referência para o pacto é a nova forma societária, instituída, essencialmente, por meio da propriedade privada – sociedade civil. Ele (pacto) deve dar conta de salvaguardar a pessoa humana individual, sua liberdade, seus bens (propriedade constante) e também o poder da soberania popular (figura do soberano). Esse “ato de associação”, como diria Rousseau, consiste em que “cada um de nós coloca em comum a sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, CS, 1, VI, 2007, p. 361)<sup>78</sup>.

Nesse sentido, Nicolet (1982), afirma que a “renúncia aparente a liberdade individual, no contrato, não é sobre liberdade política do governo, mas a liberdade nas suas relações com a sociabilidade no seu sentido mais lato”<sup>79</sup>. O autor deposita na participação dos cidadãos o grande trunfo para não permitir o esvaziamento da esfera pública, da soberania e, por conseguinte, da vontade geral, entendendo que as leis tornam-se, segundo o autor, expressão dessa vontade. A ratificação dessas leis, que implica a participação do povo, caracterizou a liberdade defendida pelo genebrino – a liberdade republicana. Sobre essa questão das leis e do pacto social, Thomas Hobbes (*Do Cidadão*, 1, I), tinha uma posição contraditória em relação àquela assumida por Rousseau:

[...] a maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no *zoon politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para se preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas

<sup>77</sup> “L’homme et le citoyen, quel qu’il soit, n’a d’autre bien à mettre dans la société que lui-même ; tous ses autres biens y sont malgré lui ; et quand un homme est riche, ou il ne jouit pas de sa richesse, ou le public en jouit aussi” (*Émil ou De l’éducation e, Livre troisième*).

<sup>78</sup> “Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout” (*Du contrat social, Du pacte social*).

<sup>79</sup> “Le renoncement apparent à la liberté individuelle, dans le Contrat, ne concerne pas la liberté politique du gouvernement, mais la liberté des ses rapports avec la sociabilité au sens le plus large. Il s’agit de la définition de l’homme, non encore du citoyen : et ce qu’il faut, c’est réconcilier l’un et l’autre” (NICOLET, 1982, p. 70).

convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, de leis. Axioma este que, embora acolhido pela maior parte, é, contudo, sem dúvida falso — um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente (HOBBS, 1998, p. 2).

O desafio é aproximar duas esferas potencialmente divergentes das sociedades: a obediência e a liberdade, pois a “passagem do estado natural ao estado civil produziu no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta a justiça, ao instinto, e imprimindo às suas ações a moralidade que anteriormente lhes faltava” (ROUSSEAU, CS, 1, VIII, 2007, p. 363)<sup>80</sup>. O conflito entre essas duas esferas comprometeria a legitimidade das leis e sua eficácia, e nessa situação que a moralidade vinculada ao contrato pode ser o elemento aglutinador dessas diferenças que ganham materialidade por meio de sentimentos de “amor-próprio”. Desse modo, é por meio do aprimoramento da razão (racionalidade) e do surgimento da consciência (uma espécie de moral racional), que torna possível a vida em sociedade. Ao mesmo tempo, a ligação entre esses dois elementos (moralidade e racionalidade) é possível graças à vida em sociedade, onde o homem pode desenvolver as virtudes que o diferenciam daquele que pretende agir instintivamente no estado natural.

Sobre a precariedade do modo de vida solitário dos indivíduos, Rousseau afirmou que os homens teriam que adotar mecanismos que lhe servissem como opção diante da impossibilidade de recorrerem somente às forças de cada um. Assim, a humanidade “chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepõem, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado” (ROUSSEAU, CS, 1, VI, 2007, p. 361)<sup>81</sup>.

O autor se debruça sobre a questão do pacto, como uma alternativa viável. Por meio dele todos os cidadãos assumem a posição de agir, orientados pela vontade geral e tarefa de educar seus cidadãos fica a cargo do Estado. Nesse caso sem a dissolução deste, pois agindo de acordo com sua virtude os indivíduos seriam levados a preservar as instituições assim como a esfera pública, a manutenção do corpo político (eu comum), a preservação da

---

<sup>80</sup> “Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant” (*Du contrat social, De l'Etat civil*).

<sup>81</sup> “Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état” (*Du contrat social, Du pacte social*).

soberania<sup>82</sup> (esfera pública) e o respeito às leis, que são as condições fundamentais para a manutenção do pacto social. Segundo Nascimento (1991)<sup>83</sup>, uma análise detida do Segundo Discurso e do Contrato Social possibilitam a existência de dois pactos, oriundos de momentos diferentes da existência humana, ou seja, o primeiro da perda da inocência e da liberdade natural, com a conseqüente legitimação da desigualdade e da servidão, e de outro, superior que está fundamentado na liberdade civil e na busca pela igualdade. Assim, seriam um pacto injusto e o justo.

No *Èmile ou de l'éducation* o autor identifica aquele que seria um grande adversário teórico nas discussões acerca do direito político e dos jusnaturalismo, falamos do Hugo Grotius (1625). Ao lado dele figura outro importante pensador: Hobbes (ROUSSEAU, *EE*, 2007, p. 836)<sup>84</sup>. Ao comentar sobre o direito político, o genebrino afirma que “este ainda está por nascer” e que “Grotius, o mestre de todos os nossos doutos nessa matéria, não passa de uma criança, e o que é pior, uma criança de má-fé” (ROUSSEAU, *EE*, 2007, p. 836). Mais adiante o autor Holandês é novamente mencionado quando Rousseau trata da questão do direito de guerra: “Enfim, colocaremos os verdadeiros princípios do direito de guerra e examinaremos porque Grotius e os demais não nos deram senão falsos” (ROUSSEAU, *EE*, 2007, p. 849)<sup>85</sup>. Grotius e Hobbes serão atacados novamente e de maneira não menos dura no contrato onde menciona que “o estado de guerra nasce do estado social” (ROUSSEAU, *CS*, 2007, p. 601-612.).

É preciso refutar primeiramente a opinião daqueles que querem que a soberania resida em toda parte e sem exceção, no povo, de modo que seja permitido a esse último reprimir e punir os reis todas as vezes que fizerem

---

<sup>82</sup> Segundo Goldschmidt, no momento em que o soberano passa a ser formado apenas pela maioria, no sentido de que é o interesse de um grande grupo que tomou o lugar do interesse comum, essa maioria não seria o soberano de modo algum, mas somente uma associação parcial que impõe sua opinião particular como se ela fosse a vontade geral. “Em contrapartida, a minoria oprimida é, por sua vez, uma associação parcial; as duas ficariam assim, uma em relação à outra, no estado de natureza, cada uma sendo juiz em causa própria, e não haveria aí nem soberano, nem governo” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 687).

<sup>83</sup> NASCIMENTO, Milton Meira do. *Rousseau: da servidão à liberdade*. In: WEFFORT, Francisco C. (org.) *Os Clássicos da Política*. São Paulo: Ática, 2004, vol. 1, (p. 194 –196).

<sup>84</sup> “Quand j’entends élever Grotius jusqu’aux nues et couvrir Hobbes d’exécration, je vois combien d’hommes sensés lisent ou comprennent ces deux auteurs. La vérité est que leurs principes sont exactement semblables, ils ne difèrent que par les expressions. Ils difèrent aussi par la méthode. Hobbes s’appuye sur des sophismes, et Grotius sur des Pöetes : tout le reste leur est común” (*Èmile ou de l'éducation*).

<sup>85</sup> Segundo comenta Derathé (1999: p. 54): “En voulant se consacrer à l’étude du droit politique, Rousseau aborde en réalité des questions traitées par les juriconsultes de l’école du droit naturel, et se place sur le terrain qui fut le leur, puisqu’il s’agit d’établir les principes sans se préocuper des institutions positives. Nous ne savons pas à quelle date Rousseau se mit à lire Grotius et Pufendorf, mais nous verrons (...) qu’il n’est pas impossible qu’il les ait lus, au moins sommairement, avant même d’avoir conçu le projet de ses Institutions Politiques”.

mau uso do poder. Não há sequer uma só pessoa sabia que não veja quanto esta opinião causa males e quantos poderia causar ainda, se penetrasse profundamente nas mentes (GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Vol. I, L. I, Cap. VIII. 2004, p.177).

## 2.2. O Pacto social no Contrato

As contradições intrínsecas ao estado de natureza e os limites que estas terão num estágio posterior da condição humana, é o ponto fundamental do *Contrato*. Ele evidencia o desafio de encontrar uma “forma de associação que defenda e proteja de toda força comum à pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça, portanto, senão a si mesmo” (CS, 1, VI). Nas palavras do autor, tal associação não deveria acontecer, em detrimento à liberdade dos seus membros que deveriam permanecer “tão livre quanto no estado anterior” (*Idem*).

A comunidade de homens livres deve ser organizada com base em deveres e deveres, onde a vontade geral é privilegiada. Quanto aos deveres, estes estarão relacionados a “todos os serviços que possa um cidadão prestar ao Estado, tão logo, o soberano os solicite” (CS, 2, IV)<sup>86</sup>. O fundamento dessa associação (ou do *Contrato*) é o pacto convencional, onde todos os membros participantes atuam de forma mútua e justa, pois a desigualdade era um dos principais fatores negativos em uma sociedade.

A dificuldade desse projeto está na concorrência das vontades individuais (particulares) que, embora não possam ser descartadas pelos indivíduos, deverá sucumbir diante da vontade daqueles que participam do pacto ou associação. Essa forma societária ganha sua legitimidade com a livre associação dos seus integrantes. Nesse sentido, o autor retoma a questão da espontaneidade, um dos elementos que poderiam ser identificados no estado de natureza. A questão que se levanta é que, se de um lado a natureza concentra elementos que fazem do homem um ser espontâneo, criativo e sincero, por outro lado, esse estado de natureza, que cada vez é mais hipotético. Isso é devido às mudanças engendradas na sociedade que passou a possuir as “propriedades constantes”. Contudo, a preocupação de Rousseau é que desse estado de natureza sobraram fragmentos, mas, o que resta ainda é suficiente para dissolver as relações que deverão ser estabelecidas na sociedade civil.

Se o primeiro passo foi dado via a instituição da propriedade privada, como denuncia o *Segundo Discurso* que o “primeiro que, tendo cercado um terreno, se lembrou de dizer: Isto

---

<sup>86</sup> “Tous les services qu’un Citoyen peut rendre à l’Etat, il les lui doit sitôt que le Souverain les demande [...]” (*Du contrat social, Des bornes du pouvoir souverain*).

é meu, e encontrou pessoas bastantes simples para acreditá-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil" (ROUSSEAU, DD, 2, 2007, p. 265)<sup>87</sup>. Tal atitude foi promissora e posteriormente o que se deve resguardar não está limitado apenas ao próprio indivíduo, mas aos bens (propriedades) que cada elemento participante do corpo coletivo venha a possuir. Esse corpo coletivo descrito por Rousseau, diz respeito à assembleia de homens livres que, de forma não arbitrária, celebram entre si um pacto.

Ao afirmar que, mediante esse pacto, todos “permanecerão” tão livres quanto anteriormente e que, de forma alguma, obedeceriam a outros, mas a si mesmo, o autor disserta sobre esse sentimento de pertencimento a esse corpo político. Essa expressão “si mesmo” adotada por Rousseau significa, nesse contexto, que aqueles indivíduos que celebraram livremente o *Contrato Social* constituem, pois, um só corpo político. Disso resulta a união das formas que supera a tensão resultante do concurso entre a liberdade natural, proporcionada pela observação das leis da natureza ainda no estado de juventude da humanidade e a liberdade civil encontrada no estado social.

O autor utilizou a expressão “alienação sem reserva” para falar da questão da liberdade e sua relação com a obediência às convenções. No entanto, esse pensamento do autor que, num primeiro momento, pode parecer contraditório diante da defesa constante de que o “homem nasce livre” e essa liberdade sendo a sua característica distintiva, possui uma coerência muito grande com o restante do pensamento político de Rousseau. O “eu individual” cede espaço para o “eu comum”, nascendo então uma “pessoa pública”. Essa forma de associação compreende um compromisso firmado entre o público e o particular, onde a responsabilidade pelo êxito da relação dos membros participantes da assembleia deve ser recíproca.

A pessoa pública, formada assim pela união de todas as outras, tomava outrora o nome de cidade, e toma hoje o de república ou corpo político, o qual é chamado por seus membros: Estado, quando é passivo; soberano, quando é ativo; autoridade, quando comparado a seus semelhantes. No que concerne aos associados, adquirem coletivamente o nome de povo, e se chamam particularmente cidadãos, na qualidade de participantes na autoridade soberana, e vassalos, quando sujeitos às leis do Estado. Todavia, esses termos frequentemente se confundem e são tomados um pelo outro. É

---

<sup>87</sup> “Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile” (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, seconde partie*).

suficiente saber distingui-los, quando empregados em toda a sua precisão (ROUSSEAU, CS, 1, VI, 2007, p. 71)<sup>88</sup>.

Portanto, existe uma relação de mão dupla entre os membros participantes do pacto social, primeiramente, “como membro do soberano em relação aos particulares”, e, num segundo momento, “como membro do Estado em relação ao soberano” (ROUSSEAU, CS, 1, VII, 2007, p. 362)<sup>89</sup>. O pacto social pressupõe uma ação de reciprocidade para que se possa garantir a liberdade do indivíduo e sua segurança, desde que ele privilegia a vontade do corpo político, regido pelas convenções e não pelos instintos e fundamentada sobre um pacto social que legitima as modificações decorrentes da perda da liberdade encontrada no estado natural.

O autor das *Confissões* utiliza com precisão a ideia do pacto como uma forma de legitimar o processo de alienação dos direitos individuais em nome do bem comum. O estado de natureza, onde o homem vivia sem governo, não estava organizado politicamente, cederia lugar a um estado em que a organização política da sociedade seria realizada por meio de um pacto convencional. Nela os direitos dos indivíduos serão substituídos pelos direitos civis, e os indivíduos e eles serão chamados “particularmente cidadãos”. Essa cidadania não implicaria na supressão das paixões particulares, pois segundo ele, seria impossível eliminar totalmente a vontade particular dos indivíduos.

A partir disso, podemos deduzir que uma das questões essenciais do *Contrato Social* é a relação estabelecida entre a liberdade, tanto do corpo político quanto dos seus membros, e a organização política da sociedade que permitisse a mobilização harmônica dessa pessoa pública. Não podemos desconsiderar que embora fique evidente que “o paradigma político de Rousseau não visa à supressão das diferenças de opinião entre os membros do soberano. Muito pelo contrário, ele as admite como parte da vida política” (MOSCATELI, 2010, p. 93).

A efetiva liberdade, só poderia ser com a manutenção dessa vida política, segundo Rousseau, no âmbito da sociedade civil, tendo como parte desse processo a organização

---

<sup>88</sup> “Cette personne publique qui se forme ainsi par l’union de toutes les autres prenaît autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres Etat quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A l’égard des associés, ils prennent collectivement le nom de peuple, et s’appellent en particulier Citoyens comme participants à l’autorité souveraine, et Sujets comme soumis aux lois de l’Etat. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l’un pour l’autre ; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision” (*Du contrat social, du pacte social*).

<sup>89</sup> “On voit par cette formule que l’acte d’association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l’Etat envers le Souverain” (*Du contrat social, su souverain*).



social, que se institui mediante leis estabelecidas (por meio da vontade geral), que podemos aliar a liberdade à virtude. Esse discurso em defesa da virtude encontrada em Rousseau, muitas vezes insinua uma similaridade com os escritos de Nicolau Maquiavel. Embora haja, num primeiro momento, um impulso para relacionar as ideias desses autores acerca da virtude, a concepção rousseauiana de virtude política não é igual à virtù do cidadão republicano exposta pelo florentino. Embora haja alguma semelhança, a virtude cívica que Rousseau tanto admirava, se difere da ideia de virtù maquiaveliana, pois esta possui outros aspectos que não foram contemplados pelo genebrino, principalmente, aqueles que dizem respeito às qualidades necessárias ao príncipe.

Na *virtus civitas* dos humanistas a questão da virtude é pensada sob outros aspectos, de tal modo que a justificação da excelência romana está em algo que não pode ser considerado, pela ótica dos pensadores humanistas, de forma geral, como uma virtude. Contudo, o aprofundamento de qualquer análise entre Rousseau e Maquiavel, embora seja um tema fecundo, não constitui o objetivo dessa pesquisa. As convenções que governarão a sociedade não excluem a liberdade, mas, são responsáveis por garanti-la.

Para tanto, cada cidadão, em condições justas, consente com o poder de uma forma de autoridade na qual depositam total confiança. Existem diferenças fundamentais contidas na Sexta Caminhada dos Devaneios do Caminhante Solitário, onde Rousseau usa seu próprio exemplo para refletir sobre essa distinção. As teses de Rousseau sobre “o amor de si” e as demais paixões que movem o ser humano seriam mais bem expostas por meio de uma análise do Segundo Discurso.

O que importa é que Rousseau pretende que essa capacidade de sofrer no outro ou de se compadecer é na sua essência um impulso “natural”, ou seja, uma disposição que faz parte intrínseca da natureza humana, embora no estado de natureza ela goze de uma completa “virtualidade”. Nessas condições, sua plena manifestação e completa atualização é que dependeriam do desenvolvimento das “luzes”, como nos diz o Ensaio [...] Amor-de-si e pitié são paixões naturais e primitivas: eis aí uma “evidência” indemonstrável [...]. Eis aí um verdadeiro axioma do sentimento ou da “consciência moral” ou um “postulado da razão prática” rousseauiana. É somente o paradoxo da descrição da natureza como um “estado”, ou as limitações da representação discursiva a nos exigirem o recurso à construção do modelo fictício de uma condição que talvez nunca tenha existido, que nos fazem confundir a caracterização do esquema de manifestação desse impulso com a determinação do seu estatuto ontológico (SALINAS FORTES, 1997, p. 58-9).

Esse é um livro fundamental para entendermos as ideias de Rousseau sobre as paixões naturais. O “amor de si” é o impulso de autopreservação que leva o indivíduo buscar seu

próprio bem. A piedade é o sentimento de aversão diante do sofrimento de outrem. Esse é o sentimento que leva o indivíduo a evitar fazer o mal ao seu semelhante na busca pela autoconservação. Isso acontece em contraposição aquilo que surge na vida social, ou seja, as paixões, o amor próprio, etc.

Portanto, a piedade ressaltada pelo filósofo genebrino não se confunde com a compaixão ou a generosidade do homem fora do estado de natureza, mas, é compatível com o “homem selvagem”. Para este último, a convivência acontecia de forma pacífica e solitária, eram todos autossuficientes naquele estado natural, preferindo o isolamento. Assim, a piedade (*pitié*), que neste caso não está diretamente relacionada com os aspectos morais, e o amor-de-si, são os dois sentimentos encontrados. Segundo o autor, esse amor-próprio pode e deve ser distinguido do amor de si mesmo, pois, além da questão conceitual, ambos se distinguem também pelos efeitos provocados. Para ele, o “amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo e qualquer animal a cuidar de sua própria preservação e que, guiado no homem pela razão e modificado pela compaixão, cria humanidade e virtude” (ROUSSEAU, DD, 2007, p. 219)<sup>90</sup>.

Essa *pitié* é um “princípio anterior à razão” e não existe desse modo a capacidade de bem julgar, isso implica que, mesmo com a ausência ainda da sociabilidade, os homens se indignem diante do sofrimento dos seus semelhantes. Dessa forma, seguindo os passos do autor, podemos dizer que a moralidade, juntamente com a linguagem e a racionalidade, são características que o homem adquire na sociedade civil.

Aliás, há um outro princípio que Hobbes não percebeu, e que, tendo sido dado ao homem para suavizar em certas ocasiões a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de se preservar, antes do nascimento desse amor, modera o ardor que tem por seu bem-estar com uma repugnância inata ao ver sofrer seu semelhante. [...] Falo da piedade, disposição própria de seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal, tanto mais útil ao homem que lhe é anterior ao uso de qualquer reflexão, e tão natural que os próprios animais dela apresentam provas sensíveis algumas vezes (ROUSSEAU, DD, 2007, p. 74)<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> “Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même ; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirige dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur”(Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes).

<sup>91</sup> “Il y a d'ailleurs un autre Principe que Hobbes n'a point apperçû et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre, ou le désir de se conserver avant la

Partindo dessas considerações, Rousseau afirma a necessidade de atentarmos para um quadro de toda a ordem social, pois seria preciso “estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade. Quem quiser tratar separadamente política e moral não entenderá nenhuma delas” (ROUSSEAU, EE, p. 325)<sup>92</sup>, pois é incorreto não considerarmos que os homens não possuem nenhum traço moral e, por conseguinte, não sabem e não precisam distinguir o justo do injusto.

Embora o autor recupere a teoria política clássica para formular um modelo político, ele tem a convicção de que a “boa moralidade” procurada nessas sociedades históricas é algo inexistente. Para o autor, essa moral está corrompida e não possui condições de ser recuperada, porque analisada de forma geral, ela representava apenas alguns regras de conduta que eram identificadas como apropriadas para cada pessoa ou grupo de pessoas.

O problema para Rousseau não é propriamente adotar esse modelo de moralidade encontrada. Mas, encontrar a boa moralidade, considerando também úteis os aspectos citados acima, é que esta não pode estar fundamentada sobre sentimentos que Rousseau considerava impróprios, tendo em vista que eles eram provenientes do chamado “amor próprio”. Rousseau buscou distinguir a boa moralidade como aquela que não pode ser confundida com o moralismo.

Dessa forma, temos em Rousseau a instituição de dois pactos. O primeiro, é aquele que instituiu a sociedade civil onde identificamos como principal agente a instauração da propriedade privada (constante) e, conseqüentemente a institucionalização das desigualdades entre os homens. No seu Segundo Discurso o autor distingue duas formas de desigualdade, “a natural ou física” e a “moral ou política”, a qual “depende de uma espécie de convenção, e que é estabelecida ou pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens” (ROUSSEAU, DD, p. 131)<sup>93</sup>.

naissance de cet amour, tempere l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu Naturelle, qu'ait été forcé de reconnoître le Detracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la Pitié, disposition convenable à des êtres aussi foibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si Naturelle que les Bêtes mêmes en donnent quelquesfois des signes sensibles” (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*).

<sup>92</sup> “Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société: ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux” (*Émile ou de l'éducation*).

<sup>93</sup> “Je conçois dans l'Espece humaine deux sortes d'inégalité ; l'une que j'appelle naturelle ou Phisique, parce qu'elle est établie par la Nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du Corps, et des qualités de l'Esprit, ou de l'Ame ; L'autre qu'on peut appeller inégalité morale, ou politique, parce qu'elle

O segundo pacto é aquele que instituiu a república, como forma ideal de regime político, onde teríamos uma distinção entre as vontades particulares e a vontade geral, como expressão da forma mais correta de administração. Conforme a análise de Habermas (1989), filósofo considerado um dos principais herdeiros das discussões da Escola de Frankfurt, esse pacto proposto pelo filósofo genebrino é uma tentativa de restaurar, na sociedade civil – corrompida, a ordem outrora existente no hipotético estado de natureza.

Embora fosse ele (estado natural) um estágio primário da existência humana, ele era superior e essa superioridade, segundo esse pensador, justifica a intenção de Rousseau em “resgatá-la”. Esse pretoso retorno acontece com a instituição de uma vontade geral, de um mecanismo que ultrapassa as vontades particulares e egoístas. Para Habermas, “[...] a volonté générale, garantia de um restabelecimento do estado de natureza sob as condições do estado de sociedade, ascende, como uma espécie de instinto da humanidade, salvadoramente desta última para aquela” (HABERMAS, 1991, p. 97)<sup>94</sup>.

Todavia, a simplicidade e a ingenuidade apontadas por Habermans devam ser relevadas, guardadas as devidas considerações, tendo em vista que a ingenuidade é um dos aspectos que o próprio Rousseau tratou de repelir como característica marcante do ser humano e que deve ser distinguida da “bondade natural”. Semelhantemente, a vontade de todos deve ser diferenciada, necessariamente, dessa vontade geral.

### 2.3. O poder do soberano e a vontade geral

O ponto fundamental do Contrato Social é a concorrência das vontades particulares diante da necessidade de criarmos uma forma societária que consiga defender e proteger de “toda a força comum à pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça, portanto, senão a si mesmo” (ROUSSEAU, CS, 1, VI, 2007, p. 360)<sup>95</sup>.

Contudo, o autor evidencia sua grande preocupação em fazer com que o indivíduo, mesmo no estado social, permaneça “tão livre como anteriormente”, referindo-se ao estado

dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des Hommes” (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*).

<sup>94</sup> “Instead the *volonté générale*, the guarantee of a reconstituted state of nature under the conditions of the social state as a kind of saving instinct of humanity, projected from the former into the latter” (*The Structural Transformation of the Public Sphere*).

<sup>95</sup> “Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la forcé commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant” (*Du contrat social, Du pacte social*).

natural. Os homens que antes viviam de forma isolada, cada um legislador e juiz de si mesmo, agora seria um povo, um grupo de pessoas organizado sobre a égide das convenções.

Segundo Rousseau, perante o pacto social a condição a soberania não pode ser limitada por nenhuma lei e da mesma forma a continuidade desse pacto não sofreria limitações legais. Essa perspectiva, Rousseau considerou que, sendo esse pacto constituído pelo povo, criar leis que não pudesse ser revogada pelo soberano, desde que essa lei estivesse sobreposta à sua vontade, criaria uma situação contraditória. Desse modo, “como a natureza confere a cada homem um poder absoluto sobre todos os membros [...] o pacto social confere ao corpo político um poder absoluto sobre todos os, e é este mesmo poder, que, dirigido pela vontade geral leva, como disse, o nome de soberania (ROUSSEAU, CS, 2, IV, 2007, p. 372)<sup>96</sup>. O soberano<sup>97</sup> é o povo, e deve ser entendido como “vontade geral”, pessoa moral, coletiva e corpo político formado pelos cidadãos livres que devem obediência a seu governante.

Para Rousseau, os papéis não devem ser confundidos, assim, o governante não é o soberano, mas, deve existir um equilíbrio entre ambos. A sobreposição dessas esferas distintas e das demais que formam a sociedade civil, deve ser evitado. Se o soberano “quer governar, ou se o magistrado quer dar leis, ou se os súditos se recusam a obedecer, a desordem toma o lugar da regra, a força e a vontade não agem mais de acordo, e o Estado dissolvido cai assim no despotismo ou na anarquia” (ROUSSEAU, CS, 3, I, 2007, p. 397)<sup>98</sup>. Essa soberania, segundo ele, não pode ser alienada nem representada, mas tem de ser exercida diretamente para ser legítima, e esse papel cabe ao conjunto dos cidadãos reunidos em assembleia.

Essa pessoa pública que se forma assim pela união de todas as outras recebia outrora o nome de cidade, e recebe hoje o de república ou de corpo político, que é chamado por seus membros de Estado quando é passivo, soberano quando é ativo, potência se comparado a seus semelhantes. Com respeito aos associados, eles recebem coletivamente o nome de povo, e se chamam em

---

<sup>96</sup> “Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres” [...] “le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c’est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale porte, comme j’ai dit, le nom de souveraineté” (*Du contrat social, Des bornes du pouvoir souverain*).

<sup>97</sup> “Cette personne publique qui se forme ainsi par l’union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. À l’égard des associés ils prennent collectivement le nom de peuple, et s’appellent en particulier Citoyens comme participants à l’autorité souveraine, et Sujets comme soumis aux loix de l’État” (*Du contrat social, Du pacte social*).

<sup>98</sup> “Si le souverain veut gouverner, ou si le magistrat veut donner dès lois, ou si les sujets refusent d’obéir, le désordre succède à la règle, la force et la volonté n’agissent plus de concert, et l’État dissous tombe ainsi dans le despotisme ou dans l’anarchie” (*Du contrat social, Du gouvernement en général*).

particular de cidadãos como participantes da autoridade soberana, e de súditos como submissos às leis do Estado (Rousseau, CS, 2007, p. 361-362)

<sup>99</sup>

A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral<sup>100</sup>, e a vontade não se representa: ela é a mesma, ou ela é outra; não há meio-termo. Portanto, os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes, eles são apenas seus comissários; eles não podem concluir nada definitivamente.

Toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula; não é uma lei. O povo inglês pensa ser livre; ele se engana muito, ele só o é durante a eleição dos membros do parlamento; assim que eles são eleitos, ele é escravo, não é nada. Nos breves momentos de sua liberdade, o uso que faz dela merece bem que ele a perca (ROUSSEAU, CS, 3, XV, 2007, p. 429-430)<sup>101</sup>.

Desse modo, por meio do pacto social os indivíduos serão organizados como povo, esses indivíduos não se dissolvem no corpo político, não é possível eliminar deles as vontades particulares. Isso posto, podemos afirmar que o povo não cria a soberania, mas passa a existir simultaneamente com o estabelecimento da vontade geral. Segundo Rousseau, “o povo, submetido às leis, deve ser o seu autor; somente àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade” (ROUSSEAU, CS, 2, VI, 2007, p. 380)<sup>102</sup>, isso constitui as bases de um governo legítimo e reitera, definitivamente, no autor o caráter republicano do seu pensamento político. Sobre essa questão da liberdade em Rousseau, cabe salientar que, segundo Maurizio Viroli (2002a), em Rousseau a liberdade não pode ser definida como negativa ou positiva. Segundo ele, considerando os escritos políticos de Rousseau, existe apenas uma forma de liberdade a ser considerada: a liberdade republicana.

---

<sup>99</sup> “Cette personne publique qui se forme ainsi par l’union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité (4), et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres Etat quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A l’égard des associés, ils prennent collectivement le nom de peuple, et s’appellent en particulier Citoyens comme participants à l’autorité souveraine, et Sujets comme soumis aux lois de l’Etat” (*Du Contrat Social, Chapitre VI, Du pacte social*).

<sup>100</sup> No artigo intitulado *Du Droit Naturel*, Joseph Moreau afirma que a vontade geral “não é a opinião da maioria; é o que os homens querem conjuntamente quando cada um não reclama para si mais do que ele pode querer ao mesmo tempo para todos os demais” (MOREAU, 1965, p.151).

<sup>101</sup> “Toute loi que le peuple en personne n’a pas ratifiée est nulle; ce n’est point une loi. Le peuple Anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l’est que durant l’élection des membres du parlement: sitôt qu’ils sont élus, il est esclave, il n’est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l’usage qu’il en fait mérite bien qu’il la perde” (*Du contrat social, Des députés ou représentants*).

<sup>102</sup> “Le peuple, soumis aux lois, en doit être l’auteur; il n’appartient qu’à ceux qui s’associent de régler les conditions de la société” (*Du contrat social, De la loi*).

Esta é a liberdade de que os indivíduos desfrutam sob a lei e em virtude de uma constituição política justa que os libera de uma estreita dependência da vontade individual dos outros. Ela é “positiva” porque envolve a obediência às leis que foram sancionadas por homens individuais; ela é “negativa” porque a soberania da lei protege cada um e todos das injustiças, das ofensas e das interferências arbitrárias de seus direitos perpetrados por outrem, sejam indivíduos privados ou magistrados. A liberdade fundada sobre a soberania da vontade geral e sobre a força da lei é o bem máximo de que podem desfrutar os indivíduos em uma sociedade bem ordenada (VIROLI, 2002a, p. 11).

As condições dadas à sociedade passam pelo crivo popular, haja vista a necessidade das assembleias, para a criação das leis, expressão legítima da vontade geral como afirmou o autor. Esse processo não se estabelece de forma tranqüila, Rousseau levanta algumas questões inerentes ao cumprimento dessas convenções, tendo em vista que, conforme suas considerações acerca dos limites do poder do soberano (CS, 2, IV), “além da pessoa pública, temos a considerar as pessoas privadas que a compõem e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes dela”<sup>103</sup>.

Podemos afirmar que, segundo os escritos do filósofo, a expressão governo pode identificar tanto as obrigações de governar, quanto ao corpo governamental que executará tais funções. Desse modo, esse corpo é um elemento “intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano” (ROUSSEAU, CS, 3, I, 2007, p. 396)<sup>104</sup>, encarregado da manutenção da liberdade (civil ou política), atuando com uma poder delegado e subordinado à autoridade do soberano.

No momento em que estão definidos o papel do povo e suas prerrogativas dentro do Estado e o papel do governante, o autor se debruça sobre outro aspecto de grande importância no processo de constituição do ordenamento jurídico, pois, segundo Rousseau, se “a vontade geral é sempre certa”, o “julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido”, assim surge a figura do legislador. Para Salinas Fortes (1973: p. 112), a ação política desse legislador, segundo os escritos de Rousseau, é possível se a força das leis que foram propostas fosse “superior à força dos vícios que deve reprimir, e nessa relação estão presente quatro variáveis. Dessas, duas são temporais (a idade do povo e o instante do surgimento) e duas espaciais (as dimensões do futuro estado e as relações com o exterior)”. O *Citoyen de Geneve*, afirma a

---

<sup>103</sup> “Mais, outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d’elle” (*Du contrat social, Des bornes du pouvoir souverain*).

<sup>104</sup> “Qu’est-ce donc que le gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain” (*Du contrat social, Du gouvernement en général*).

necessidade da figura do legislador, como alternativa para a resolução dos problemas encontrados na gênese do processo de elaboração e aplicação das leis.

Mas como as regulamentarão? Será por um comum acordo, por uma inspiração súbita? O corpo político dispõe de um órgão para enunciar suas vontades? Quem lhe dará a previsão necessária para constituir e publicar antecipadamente os atos relativos a tais vontades? Ou como se manifestaria em caso de urgência? Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo por si quer sempre o vem, mas por si nem sempre encontra. A vontade geral está sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido (ROUSSEAU, CS, 2, VI, 2007, p. 380)<sup>105</sup>.

Segundo ele, esse legislador é caracterizado como “uma inteligência superior que vê todas as paixões do homem sem participar de nenhuma delas” (ROUSSEAU, CS, 2, VII, 2007, p. 381)<sup>106</sup>. A partir dessas considerações, podemos afirmar que a figura do legislador não pode ser confundida com a do governante, tampouco do soberano. Mesmo que esse legislador tenha a prerrogativa de propor leis, não possui o poder de autorizá-las ou mesmo promulgá-las.

É preciso, em uma palavra, que ele [o legislador] destitua o homem de suas forças próprias para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais ele não possa fazer uso sem o auxílio de outrem. Quanto mais essas forças naturais são mortas e aniquiladas, mais as adquiridas são grandes e duráveis, mais, também, a instituição é sólida e perfeita (ROUSSEAU, 2007, CS, p. 381)<sup>107</sup>.

Considerando que a soberania popular é o instrumento balizador da teoria política desse autor, essas considerações acerca da distinção entre governo e soberano afastam qualquer possibilidade de rotularmos Rousseau como um idealizador populista. Com sua ênfase na questão do soberano localizada desde o início das formulações do *Contrato*, o autor

---

<sup>105</sup> “[...] mais comment les régleront-ils ? Sera-ce d’un commun accord, par une inspiration subite? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ces volontés ? Qui lui donnera la prévoyance nécessaire pour en former les actes et les publier d’avance, ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin? Comment une multitude aveugle, qui souvent ne sait ce qu’elle veut, parce qu’elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d’elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu’un système de législation? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n’est pas toujours éclair” (*Du contra social, De la loi*).

<sup>106</sup> “Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure qui vît toutes les passions des hommes, et qui n’en éprouvât aucune” (*Du contrat social, Du législateur*).

<sup>107</sup> “Il faut, en un mot, qu’il ôte à l’homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d’autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l’institution est solide et parfaite” (*Du contrat social, Du législateur*).



deixa claro que sua pretensão não é a exacerbação da “autonomia democrática”, ou do autogoverno.

O discurso do autor evidencia a sua preocupação com a atuação do povo (ou corpo político), pois, é na soberania popular, que não precisa, necessariamente, ser acompanhada pela forma democrática de administração do Estado, que ele afirma estar o sucesso do pacto. Dessa forma o objetivo de Rousseau está diretamente ligado à defesa da auto-legislação, tendo em vista que cabe ao povo elaborar as leis que ele mesmo deverá obedecer. Deve haver um cuidado especial ao relacionarmos as teses de Rousseau com a defesa da democracia. Ainda que o modelo rousseauiano apresentado no *Contrato* possa ser compreendido como uma proposta de democracia direta em um sentido mais amplo desse termo dentro do pensamento político moderno, são necessárias algumas ressalvas.

Considerando que esta forma de governo inclui o exercício direto da soberania popular, torna-se necessário lembrar que Rousseau definiu a democracia apenas como uma das possíveis formas de governo a serem adotadas na república. Segundo ele, o governo democrático nem sequer era o melhor se comparado ao modelo aristocrático, como verificamos no Livro III do *Contrato Social*.

O soberano pode de início, confiar o depósito do governo ao povo em conjunto ou à maioria do povo, de modo a haver maior número de cidadãos magistrados que simples cidadãos particulares. Dá-se a essa forma de governo o nome de democracia. Ou pode então restringir o governo entre as mãos de um pequeno número, de sorte a haver maior número de cidadãos particulares que de magistrados, e esta forma de governo recebe o nome de aristocracia (ROUSSEAU, CS, 3, III, 2007, p. 402)<sup>108</sup>.

Segundo o autor a democracia consiste em uma forma de governo adequada somente aos pequenos estados, onde os cidadãos em geral têm condições de participar diretamente da administração pública. O exercício da soberania deve ser sempre direto, qualquer que seja o tamanho do Estado. Assim, a democracia é uma forma de governo difícil de ser implantada porque, entre outras dificuldades, demanda um Estado de pequenas proporções, mas o exercício direto da soberania pela assembleia popular também é uma tarefa difícil de ser estabelecida se o Estado não é pequeno. Mesmo que a teoria do autor admita a possibilidade

---

<sup>108</sup> “Le souverain peut, en premier lieu, commettre le dépôt du gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu’il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donne à cette forme de gouvernement le nom de démocratie. Ou bien il peut resserrer le gouvernement entre les mains d’un petit nombre, en sorte qu’il y ait plus de simples citoyens que de magistrats; et cette forme porte le nom d’aristocratie” (*Du contrat social, Division des gouvernements*).

de se ter uma república em um grande corpo político, ele aponta sérios problemas que precisariam ser enfrentados nesse caso para manter as condições de legitimidade. Esse é o motivo dele chamar a atenção para o fato de que há um *maximum* que o Estado não deve ultrapassar para que suas instituições continuem funcionando da maneira adequada.

Algumas afirmações acerca do caráter do corpo soberano, como por exemplo, “quem se recusar a obedecer à vontade geral a isto será constrangido pelo corpo em conjunto, o que apenas significa que será forçado a ser livre” (ROUSSEAU, CS,1, VII, 2007, p. 363)<sup>109</sup>, evidenciam para muitos um paradoxo da liberdade, onde os indivíduos seriam submetidos ao jugo tirânico oriundo de uma vontade coletiva. Desse modo, desde que aceita como verdadeira, essa contradição define que a liberdade é apenas o resultado da coerção existente na sociedade civil, o que constitui um dos pontos mais criticados da doutrina política de Rousseau. Sobre essa pretensa atitude paradoxal do filósofo, Salinas Fortes (1997), afirmou que:

[...] a obra de Rousseau não se propõe como versão adequada do absoluto. Estamos diante de um conjunto de dispositivos de medida e ao lado de numerosos procedimentos retóricos de combate, dos quais o ‘paradoxo’, que consiste justamente numa composição, junção de opostos, é o mais significativo. O paradoxo contra a *doxa* ou contra o preconceito: eis aí no plano da escrita a palavra de ordem. O paradoxo, no nível do próprio texto, é um curto-circuito de representação linear. Mais precisamente: trata-se de combater especificamente os ‘preconceitos’ da casta filosófica ou o preconceito do saber discursivo (SALINAS FORTES, 1997, p. 93-94).

A liberdade no estado de natureza está no caráter autárquico de sua existência, no fato de depender tão somente de si. No entanto, que ele perde essa condição tão logo passa a estabelecer vínculos de permanência com os demais, pois passa a sofrer a possibilidade de ser submetido ao arbítrio do mais forte. Assim sendo, a teoria de Rousseau demonstra que o homem será livre somente na sociedade civil. Nessa sociedade ele estará a salvo “lei do mais forte” para então estar submetido apenas à vontade geral. Desse modo, liberdade e independência, entendida aqui como arbítrio do mais forte, pois esses elementos são incompatíveis entre si, como afirma o próprio Rousseau. Cabe dizer que, na sociedade civil, segundo o autor, o homem torna-se livre na sociedade civil na medida em que é dependente de todos os demais membros.

---

<sup>109</sup> “[...] que quiconque refusera d’obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout Le corps; ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera à être libre” (*Du contrat social, Du souverain*).

Contudo, no estado de natureza, mantendo-se independente do arbítrio dos singulares, e dessa forma sendo autossuficiente, o homem adquire uma forma de liberdade que o conduzirá ao estado de dependência do arbítrio do mais forte e o retirará, inevitavelmente, da condição de homem livre. Desse modo, essa expressão “forçado a ser livre”, por muitos considerada um paradoxo insuperável de Rousseau, é uma reiteração da idéia de que a liberdade só é possível por meio da lei (expressão da vontade geral) e que as ações dos indivíduos não sendo mediadas pela observação dessa lei conduzirá o homem a servidão interminável do arbítrio dos particulares e das leis como expressão da vontade (paixões) do mais forte.

Uma alternativa para a resolução desse dilema começa com o retorno aos pressupostos do Contrato Social, onde o autor expõe os benefícios de tal pacto, demonstrando que por meio dela podem ser resguardados os direitos dos indivíduos, sua liberdade e a posse dos seus bens. Ninguém poderia infringir juízo a outro ou mesmo castigo de forma autônoma, os indivíduos não poderiam viver independentes das convenções que, por todos, foram estabelecidas. Em contrapartida, nenhum dos membros teria sua liberdade vilipendiada sem que os infratores estivessem expostos à ação do corpo soberano. Formulados tais argumentos, fica claro que, no momento em que o pacto é firmado, aqueles que o fazem livremente assumem o compromisso perante todo o corpo, o que implica além das prerrogativas inerentes a pessoa pública, abdicar de outras prerrogativas, as quais não constituem os elementos do referido pacto. Nesse caso, falamos diretamente daqueles direitos oriundos de um estado anterior a estado social.

A liberdade não é assim uma quimera daquilo que um dia existiu, ou mesmo a condição de um estado hipotético, mas, ela existirá enquanto essa associação for legitimada pela soberania popular e, necessariamente, houver leis que expressem a vontade geral. Para ele, “não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve” (ROUSSEAU, CEM, 2007, p. 371)<sup>110</sup>.

As leis civis consistem na expressão da vontade geral de um povo e são válidas, de forma geral, somente para seus membros, já que, em relação aos outros povos, tais leis podem aparecer como uma vontade particular. Portanto, as leis civis não são dotadas de

---

<sup>110</sup> “Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas” (*Lettres écrites de la Montagne*).

universalidade como são as leis da natureza, pois somente estas vigorariam em quaisquer circunstâncias. Considerando a afirmação de Salinas Fortes (1997), de que a “a obra de Rousseau não se propõe como versão adequada do absoluto” (1997: p. 94), assim o filósofo genebrino ao elaborar sua teoria política considerou que no corpo as vontades particulares poderiam estar em muitas ocasiões em conflito com a vontade geral, no entanto, o autor assevera que mesmo em discordância com alguma lei, enquanto expressão da vontade geral, todos deveriam cumpri-la.

Por qual arte inconcebível pôde-se encontrar o meio de sujeitar os homens para torná-los livres? (...) Como se pode fazer com que eles obedeçam e que ninguém comande, que eles sirvam e não tenham senhor; tanto mais livres, de fato, do que sob uma aparente sujeição, ninguém perde sua liberdade além daquele que pode prejudicar à de outro? Esses prodígios são a obra da lei. É apenas à lei que os homens devem a justiça e a liberdade. É esse órgão salutar da vontade de todos, que restabelece no direito a igualdade natural entre os homens. É essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, e ensina-o a agir segundo as máximas de seu próprio juízo, e a não estar em contradição consigo mesmo. É apenas ela, também, que os chefes devem fazer falar quando eles comandam; pois, tão logo que, independentemente das leis, um homem pretenda submeter outro à sua vontade privada, ele sai nesse instante do estado civil, e se coloca diante dele no puro estado de natureza, onde a obediência somente é prescrita pela necessidade (ROUSSEAU, DEP, 2007, p. 248-249)<sup>111</sup>.

Para ele, a liberdade consiste não sofrer interferência arbitrária de sujeitos particulares, essa condição acontece quando ninguém se coloca acima das leis aprovadas, o que caracteriza não a liberdade, mas a independência do indivíduo em relação à livre associação dos demais membros do corpo coletivo, situação que, Rousseau faz questão de distinguir. A liberdade como elemento essencial para a pessoa pública e para a cidadania (liberdade civil), e a independência como algo que é produto de um estado anterior e estranho ao estado social (liberdade natural). Essa consciência de reiterar constantemente as condições do pacto

---

<sup>111</sup> “Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver Le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ? d'employer au service de l'État les biens, les bras, et la vie même de tous ses membres, sans lês contraindre et sans les consulter ? d'enchaîner leur volonté de leur propre aveu ? de faire valoir leur consentement contre leur refus, et de les forcer à se punir eux-mêmes quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu ? Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salubre de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même. 'C'est elle seule aussi que les chefs doivent faire parler quand ils commandent; car sitôt qu'indépendamment des lois, un homme en prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la necessite” (*Discours sur l'économie politique*).

firmado, segundo o autor, é a “condição que produz o engenho e o funcionamento da máquina política e que é a única capaz de tornar legítimos os compromissos civis, os quais, sem ela, seriam absurdos, tirânicos sujeitos aos maiores abusos” (ROUSSEAU, CS, 1, VII, 2007, p. 364)<sup>112</sup>.

O soberano age por si mesmo quando está reunido em assembleia para expressar a vontade geral e estabelecer as leis, e esse trabalho legislativo é a atividade mais importante dentro do Estado; o que o soberano não faz é aplicar suas próprias leis, pois essa ação cabe ao governo, ou o corpo intermediário entre o soberano e o povo. O soberano e o Estado são formados pelas mesmas pessoas, ou seja, pelo conjunto dos cidadãos, porém em circunstâncias distintas.

#### **2.4. A Educação cívica**

Para abordarmos a questão da educação cívica em Rousseau cabe recorrermos ao seu Discurso sobre a economia política, que num primeiro momento faz uma defesa da educação que seria promovida e organizada pelo Estado. Isso retira dos pais a primazia dessa questão, e, de acordo com o discurso desse autor, motivaria a criança a se familiarizar com as questões públicas e impediria que sua formação fosse fundamentada sobre pontos de vista particulares. Podemos dizer que Rousseau buscou inspiração nas antigas repúblicas, por exemplo, a de Esparta, ou seja, um agrupamento de pessoas em numero não muito grande, onde os laços sociais fossem muito fortes desde crianças.

Nessas condições os membros da sociedade teriam a mesma educação, aprendendo desde muito cedo a amar e cumprir as leis de sua pátria. Dessa forma, todos se identificariam como cidadãos, seus bons hábitos e suas leis seriam respeitados sem imposições. Outros sentimentos como o de pertencimento e de igualdade, seriam espontâneos propiciando surgimento e o fortalecimento de um ambiente digno de uma república. Esse, segundo Rousseau, é o verdadeiro fundamento para a república e para a liberdade, pois não haveria distinção entre um e outro, todos seriam tratados como iguais.

Como se explica que todos devam obedecer, no entanto, ninguém assuma o comando, que todos devam servir e, no entanto, ninguém tenha amos ou senhores, que ninguém perca uma parte de sua liberdade, salvo a que passa ser prejudicial a outrem? Essas maravilhas são obras da lei. Só à lei o homem deve justiça e liberdade. É esse salutar órgão da vontade que

---

<sup>112</sup> “[...] condition qui fait l’artifice et le Jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels, sans cela, seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus” (*Du contrat social, Du souverain*).

estabelece, em direito civil, a igualdade natural entre homens, é somente com essa voz que os governantes políticos devem falar quando ordenam (ROUSSEAU, DEP, 2007, p. 248)<sup>113</sup>.

Tomando a liberdade como uma meta republicana, Rousseau reúne argumentos para criticar o sistema político da Inglaterra e utilizando-se de pensadores que o elogiam, como, por exemplo, Montesquieu, ele afirma que tal meta está longe de ser alcançada por repúblicas como a britânica. Isso seria uma consequência do individualismo burguês de seus membros, que caminhava no sentido oposto ao sentimento igualitário indicado por Rousseau como aquele ideal para a existência da boa ordem civil e do sentimento republicano.

Desejamos que os homens sejam virtuosos? Então comecemos por fazê-los amar seu país; mas como poderão amá-lo, se o seu país não for para eles mais do que é para os " estrangeiros?...Não se imagine que um homem pode quebrar ou perder um braço sem que a dor seja transmitida à sua cabeça; que a vontade geral consinta que um membro do Estado, seja quem for, fira ou destrua outro, não é mais verossímil do que os dedos de um homem, em seu perfeito juízo, arrancar deliberadamente seus próprios olhos. A segurança dos indivíduos está tão intimamente ligada à confederação pública que... [esta última] seria legitimamente dissolvida se no Estado se deixasse perecer um único cidadão que poderia ter sido salvo, ou se fosse erroneamente confinado em prisão (ROUSSEAU, DEP, 2007, p. 255-256)<sup>114</sup>.

Nessa pequena associação, seria a autoridade pública e não as famílias as responsáveis pela educação das crianças. Os educadores, devidamente selecionados pelas autoridades, dando preferência para aqueles indivíduos mais antigos pertencentes à classe dos soldados e

---

<sup>113</sup> Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salubre de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même. C'est elle seule aussi que les chefs doivent faire parler quand ils commandent; car sitôt qu'indépendamment des lois, un homme en prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la nécessité" (*Discours sur l'économie politique*).

<sup>114</sup> "Voulons-nous que les peuples soient vertueux? commençons donc par leur faire aimer la patrie : mais comment l'aimeront-ils, si la patrie n'est rien de plus pour eux que pour des étrangers, et qu'elle ne leur accorde que ce qu'elle ne peut refuser à personne ? Ce serait bien pis s'ils n'y jouissaient pas même de la sûreté civile, et que leurs biens, leur vie ou leur liberté, fussent à la discrétion des hommes puissants, sans qu'il leur fût possible ou permis d'oser réclamer les lois. Alors soumis aux devoirs de l'état civil, sans jouir même des droits de l'état de nature et sans pouvoir employer leurs forces pour se défendre, ils seraient par conséquent dans la pire condition où se puissent trouver des hommes libres, et le mot de patrie ne pourrait avoir pour eux qu'un sens odieux ou ridicule. Il ne faut pas croire que l'on puisse offenser ou couper un bras, que la douleur ne s'en porte à la tête; et il n'est pas plus croyable que La volonté générale consente qu'un membre de l'État quel qu'il soit en blesse ou détruise un autre, qu'il ne l'est que les doigts d'un homme usant de sa raison aillent lui crever les yeux. La sûreté particulière est tellement liée avec la confédération *publique*, que sans les égards que l'on doit à la faiblesse humaine, cette convention serait dissoute par le droit, s'il périssait dans l'État un seul citoyen qu'on eût pu secourir; si l'on en retenait à tort un seul en prison [...]" (*Discours sur l'économie politique*).

magistrados, que além de serem mais antigos deveriam ter um histórico de serviços prestados à sua pátria.

Nas *Considérations sur le Gouvernement de Pologne, et sur sa Réformation Projetée* ao discutir o projeto educacional para a Polônia, o autor afirma enfaticamente a sua posição crítica em relação à participação do clero na educação. Nesse momento Rousseau reitera que se os poloneses quisessem dar uma formação de cidadania para suas crianças, seria necessário afastar os padres do comando das instituições de ensino.

Essa obra traz nas entrelinhas uma apologia da educação militar e a base para um projeto educacional voltado ao patriotismo defensivo, o que implica descartar as perspectivas de guerras, pois “quem deseja ser livre não deve querer ser conquistado” (ROUSSEAU, CSGP, 2003, p. 315)<sup>115</sup>. A manutenção de um exército regular com a perspectiva de subjugar outros povos estaria também rejeitada. Contudo, essa proposta revela a preocupação com a criação de milícias civis, que estariam preparadas para a defesa nacional assim que qualquer ameaça fosse detectada.

Todo verdadeiro republicano ingeriu amor ao seu país, ou seja, amor á lei e à liberdade, juntamente com o leite materno. Esse amor é toda a sua existência, nada vê senão a sua pátria somente para ela vive; quando está solitário, ele não é nada; quando deixa de ter uma pátria, deixa de existir e se não está morto, está pior do que morto (ROUSSEAU, CSGP, 4, 2007, p. 966)<sup>116</sup>.

Discutir a educação institucional dentro dos seus próprios limites não foi o objetivo da crítica de Rousseau ao sistema educacional do seu tempo. A sua perspectiva não era de propor uma espécie de reforma dentro das instituições escolares, e com isso tentar torna-las mais eficientes. Segundo esse autor, as escolas representavam mais uma manifestação da degenerescência que assolava a sociedade como um todo.

[...] a liberdade é um alimento fácil de comer, mas difícil de digerir; os estômagos têm de ser muito fortes para suportá-lo [...] Libertar a plebe da Polônia seria um grande e meritório empreendimento, mas ousado, perigoso e que não deve ser levemente tentado [...] Mas seja o que for que aconteça, lembrai-vos de [ ] que os vossos servos são homens como vós e

---

<sup>115</sup> “Quiconque veut être libre ne doit pas vouloir être conquérant” (*Considérations sur le gouvernement de Pologne Système militaire*).

<sup>116</sup> “Tout vrai républicain suçá avec le lait de sa mère [...] l’amour de as patrie: c’est-à-dire, des lois & de la libtés. Cet amour fait toute son existence; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle; sitôt qu’il est seul, il est nul; sitôt qu’il n’a plus de patrie, il n’est plus; & s’il n’est pas mort, il est pis” (*Considérations sur le Gouvernement de Pologne, et sur sa Réformation Projetée, Chapitre, Chapitre IV*).

possuem em si mesmos a capacidade para vir a ser tudo o que vós sois (ROUSSEAU, CSGP, 2007, p. 947)<sup>117</sup>.

As Considerações de Rousseau acerca do Governo da Polônia que, no século XVIII estava imersa em conflitos políticos, parece-nos uma aplicação sistemática dos princípios observados no texto *Du contrat social*, cujo papel principal era organizar a anarquia no governo polonês, como é latente no *État de la Question*. Esse é o primeiro capítulo das Considerações e Rousseau o divide em duas partes, sendo a primeira a responsável por determinar as bases do seu projeto e o seu alcance, considerando que as leis devem ser apropriadas à situação particular. Desse modo, conhecer bem a nação, seus vícios e virtudes, é fundamental e constitui-se um limite para o projeto de reforma a ser elaborado pelo genebrino.

Sobre as condições do governo daquele país afirmou Rousseau: “o quadro do governo da Polônia feito pelo senhor conde Wielhorski”, um homem que atuou como emissário da nobreza polonesa junto à Rousseau. Ele foi incumbido de apresentar ao filósofo um trabalho sobre aquele país. Para Rousseau, “as reflexões que a respeito ele acrescentou, são peças instrutivas para quem quiser formar um plano regular para a reconstrução (*refonte*) deste governo” (ROUSSEAU, CSGP, 2007, p. 902)<sup>118</sup>. A segunda parte revela uma ambição maior e foi destinada ao diagnóstico da “enfermidade”, segundo o autor, que é crônica e assola a Polônia, com a indicação de uma terapia que a restaure.

A reforma constitucional foi o justo remédio diante do diagnóstico de anarquia crônica instituída. No entanto, o autor julga que as leis polonesas não são de todas más e, mantendo um distanciamento, afirma não ser necessária uma reforma radical, considerando que existem deficiências nas referidas leis, porém, o que mais preocupa são os abusos cometidos. Nesse sentido, Rousseau reitera a necessidade de colocarmos as leis acima dos homens. Agindo

---

<sup>117</sup> “La liberté est un aliment de bon sue, mais de forte digestion; il faut des estomacs bien sains pour le supporter. Je ris de ces peuples avilis qui, se laissant ameuter par des ligueurs, osent parler de liberté sans même en avoir l'idée, et, le coeur plein de tous les vices des esclaves, s'imaginent que, pour être libres, il suffit d'être des mutins. Fièvre & sainte liberté si ces pauvres gens pouvaient te connaître, s'ils savaient à quel prix on t'acquiert & te conserve; s'ils sentaient combien tes lois sont plus austères que n'est dur le joug des tyrans: leurs faibles âmes, esclaves de passions qu'il faudroit étouffer, te craindraient plus cent fois que la servitude; ils te fuiraient avec effroi comme un fardeau prêt à les écraser” (*Considérations sur le Gouvernement de Pologne, et sur sa Réformation Projetée, Chapitre VI*).

<sup>118</sup> “Etat de la question - Le tableau du Gouvernement de Pologne fait par M. le comte Wielhorski & les réflexions qu'il y a jointes, sont des pièces instructives pour quiconque voudra former un plan régulier pour la refonte de ce Gouvernement” (*Considérations sur le Gouvernement de Pologne, et sur sa Réformation Projetée, Chapitre premierI*).



desse modo pode-se conservar o corpo político e evitar que a anarquia corra o Estado pelas suas entranhas, que é a função primordial das leis.

Outro ponto fundamental é transformar a maneira como os cidadãos poloneses vivem a sua cidadania. Para o cidadão de Genebra a Polônia é uma construção peculiar de Estado, nela os burgueses e camponeses convivem como uma parte amputada do corpo, um reflexo do governo. Contudo, o corpo vive e isso, segundo Rousseau, comprova a funcionalidade das leis. Tal situação só estará resolvida a partir da constituição de uma sociedade política, onde poderemos aspirar à legitimidade, a qual o autor atribui o “verdadeiro fundamento da sociedade” (ROUSSEAU, CS, 1, V, 2007, p. 359)<sup>119</sup>. A afirmação da legitimidade, segundo Bignotto (2010), revela em Rousseau a preocupação “não é com as formas históricas da política”, mas, principalmente, “com os fundamentos políticos” (BIGNOTTO, 2010, p. 145).

Contudo, ao falarmos dessa questão da legitimidade retornarmos à ideia de virtude. Ela é colocada como um elemento importantíssimo para as pretensões do autor, tendo em vista que é a partir desta que poderemos definir qual será o grau e a qualidade da participação dos indivíduos junto aos assuntos públicos.

Da mesma maneira, definir o ponto de equilíbrio quando da instituição do legislador e do bom andamento na realização de suas funções. Segundo o autor, a virtude é manifestada no homem quando “este sabe como conquistar suas afeições; pois segue então sua razão e sua consciência, faz o seu dever, mantém-se em ordem e nada pode fazê-lo desviar-se dela” (ROUSSEAU, EE, V, 1969, p. 443-44)<sup>120</sup>. Desse modo, o homem virtuoso não pode ser comparado ao indivíduo ingênuo, essa virtude é que o tornará forte o suficiente para sobrepor-se às suas próprias paixões e as de outrem.

A concepção rousseauniana de virtude permite aos seus leitores ir além dessa ideia de bondade. Para o autor do *Émile*, quando dizemos que o homem é bom estamos apenas falando de algo particular do indivíduo – o homem é bom somente para si. Desta forma, torna-se necessário fazer uma distinção entre o homem virtuoso e o homem dos sentimentos amistosos, ou bondosos. O primeiro tem a ver com a obediência aos princípios sobrepondo-se aos instintos, mesmo que, em determinadas situações, possa haver alguma benevolência. A

---

<sup>119</sup> “Avant donc que d’examiner l’acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d’examiner l’acte par lequel un peuple est un peuple; car cet acte, étant nécessairement antérieur à l’autre, est le vrai fondement de la société” (*Du contrat social, Qu’il faut toujours remonter à une première convention*).

<sup>120</sup> “Qu’est-ce donc que l’homme vertueux? C’est celui qui sait vaincre ses affections; car alors il suit sa raison, sa conscience ; il fait son devoir ; il se tient dans l’ordre, et rien ne l’en peut écarter” (*Émile, Livre cinquième*).

virtude é o compromisso com a obtenção do bem, com propósitos definidos resistindo às dificuldades que se apresentarem, pois, segundo o autor, “a força é o alicerce da virtude”.

Desse modo a virtude não transforma homens em deuses, nem almeja fazer deles apenas bons indivíduos, porque a virtude requer à vontade que não é necessária a um deus e o compromisso de ser justo, porque a bondade pode ser limitada pelos instintos e, sendo assim pode ser dissipada. Segundo Rousseau, “a virtude só pertence a um ser que é fraco por natureza e forte pela vontade” (ROUSSEAU, EE, V, 1969, p. 444)<sup>121</sup>. Nesse sentido, Rousseau evidencia novamente sua condição de tributário do pensamento clássico, ao retomar a ideia da educação que fortalece os hábitos republicanos, que é algo presente nos escritos de Cícero, particularmente no quinto livro *Da República*, quando este afirma que “se Roma existe, é por seus homens e seus hábitos” (CÍCERO: 1980)<sup>122</sup>.

A educação é tomada por Rousseau como um instrumento para a produção de “bons costumes” e a manutenção desta virtude. Neste ponto, o “Cidadão de Genebra” e Maquiavel dialogam fortemente. O pensador florentino afirmava que “os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis e as boas leis daqueles tumultos que muitos inconsideradamente condenam” (MAQUIAVEL, Discursos 1, IV, 2007, p. 22).

Segundo Rousseau, esses costumes podem ser muito úteis para a construção dessa identidade republicana. Eles funcionariam como uma lei que, nesse caso, é diferente daquelas leis políticas, civis ou criminais. Tomados de maneira generalizada, esses costumes poderiam ser identificados como códigos ou regras de comportamento, distinguindo-se da forma conceitual de lei, conforme descrito no *Contrato Social*, ou seja, como aquele “ato do povo soberano em que ele estatui algo para todos os seus membros”, ou como o autor constantemente identifica como uma expressão da “vontade geral” (ROUSSEAU, CS, 2, VI).

Trata-se assim de utilizar um estatuto que, diferentemente das leis, não está gravado “nem sobre o mármore nem sobre o bronze, mas no coração dos cidadãos”, formando assim “a verdadeira constituição do Estado”. Outra característica que marca a relevância desses costumes, é que eles podem adquirir diariamente “novas forças”, sendo passíveis de adaptações conforme as demandas, enquanto as demais leis “envelhecem ou se extinguem”. Dessa maneira, são esses costumes que reanimam essas leis estatuídas ou as suprem,

---

<sup>121</sup> “La vertu n’appartient qu’à un être faible par sa nature, et fort par sa Volonté” (*Émile*, Livre cinquième).

<sup>122</sup> *Da República*, Livro quinto.

conservando “um povo no espírito de sua instituição”, pois são capazes de substituir insensivelmente “a força da autoridade pela do hábito.” (OCR3, p. 394)<sup>123</sup>

Ambos os autores consideram a educação um bom instrumento para a promoção da virtude cívica, da mesma forma como enxergam a importância dessa virtude com o cotidiano da república, onde de acordo com Rousseau, “o interesse público governa” (ROUSSEAU, CS, 2, VI, 2007, p. 379)<sup>124</sup>. Por meio dessa virtude é que os indivíduos tornam-se cidadãos dotados de uma consciência capaz de torná-los aptos para as obrigações e prontos para usufruir das prerrogativas da vida em uma comunidade política.

Assim, cria-se uma ligação direta desde a educação primeira até o momento da vida adulta e participativa. A constituição e a execução das leis tornam-se muito mais que uma obrigação, mas uma condição de existência da própria liberdade faz parte da ontologia do ser político. Sobre esse aspecto do pensamento maquiaveliano, da relação entre educação e virtude cívica, Ames (2008), afirma que:

Podemos dizer que as virtudes cívicas cultivadas pela educação fazem de alguém um bom cidadão e não um homem bom. Um “bom cidadão”, para Maquiavel, é alguém com hábitos de vida simples, coragem, patriotismo, disposição ao sacrifício pelo bem comum, etc. um “homem bom”, por sua vez, é aquele que possui um conjunto de qualidades morais e grau de excelência, tais como honestidade, senso de justiça, retidão de caráter, piedade, etc. não há relação necessária entre as duas “bondades”: é possível ser honesto, íntegro, justo, fiel e, no entanto, ser incapaz de sacrificar-se pelo bem público, de assumir os encargos públicos como tarefa sua (AMES, 2008)<sup>125</sup>.

A defesa enfática da associação, como marca distintiva do governo republicano legítimo, poderia nos levar a crer que o autor exclui a figura do indivíduo ou mesmo quer suplantá-la pela uma supremacia total do Estado. Desse modo, sendo verdadeiro tal pensamento, Rousseau, de acordo com alguns críticos, se tornaria um inimigo das sociedades

---

<sup>123</sup> A ces trois sortes de lois, il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes ; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les cœurs des Citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'Etat ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres : partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable clef (*Du contrat social, Livre I, Chapitre XII - Division des lois*).

<sup>124</sup> “J'appelle donc république tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose” (*Du contrat social, De la loi*).

<sup>125</sup> AMES, José Luiz. *Maquiavel e a educação: a formação do bom cidadão*; trans/Form/Ação. Vol. 31 nº 2, Marília, 2008.

democráticas, ao defender a sobreposição do Estado ao indivíduo, o que caracterizaria uma séria ameaça à liberdade dos membros. Ao anunciar a necessidade e a natureza do pacto, Rousseau não se prendeu a explicar os pormenores de todas as formas possíveis de associação política ou aos desvios que tais agrupamentos poderiam sofrer ao se estabelecerem. Sua preocupação primeira é “investigar”<sup>126</sup> (CS, 1, I, p. 351) quais seriam os fundamentos para se atribuir legitimidade a uma associação política, considerando que esse problema diz respeito à dupla natureza de cada um de seus membros participantes.

Podemos dizer que Rousseau não estava preocupado apenas em resolver as questões inerentes à máquina governamental, seu verdadeiro objetivo estava em analisar o ato de instituição do corpo político e a forma como ele torna legítimo o conjunto de leis que vai organizá-lo. Esse procedimento torna-se necessário quando pensamos nas grandes nações e também quando temos uma cidade com um pequeno número de moradores, pois ao participarmos desse corpo político, passamos a ser um duplo corpo, ou seja, coletivo e o individual.

Com efeito, cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou dessemelhante à vontade geral que possui na qualidade de cidadão. O interesse particular pode faltar-lhe de maneira totalmente diversa da que lhe fala o interesse comum: sua existência absoluta, e naturalmente independente, pode fazê-lo encarar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda será menos prejudicial aos outros que o pagamento oneroso para si; e, olhando a pessoa moral que constitui o Estado como um ser de razão, pois que não se trata de um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão, sem querer preencher os deveres do vassalo: injustiça, cujo progresso causaria a ruína do corpo político (ROUSSEAU, CS, 1, VII, 2007, p. 363)<sup>127</sup>.

Ao admitir a existência as identidades parciais e a república, parece haver uma contradição a ser resolvida. No entanto, partindo dos pressupostos estabelecidos, enquanto as comunidades se reconhecem como participantes “do todo”, tal situação não representa um risco para o pacto. Podemos dizer que, no caso das sociedades republicanas, somente os princípios teológicos tomados como pedra fundamental, representam um risco para a

<sup>126</sup> “Je yeux chercher si, dans l’ordre civil, il peut y avoir quelque règle d’administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels ‘qu’ils sont, et les lois telles qu’elles peuvent éter” (*Du contrat social, Livre I*).

<sup>127</sup> “En effet, chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu’il a comme citoyen; son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l’intérêt commun; son existence absolue, et naturellement indépendante, peut lui faire envisager ce qu’il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le paiement ne sera onéreux pour lui; et regardant la personne morale qui constitue l’État comme un être de raison, parce que ce n’est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet; injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique” (*Du contrat social, Du souverain*).

manutenção do contrato. Para Rousseau, a religião não pode ser o fundamento do corpo político, pois ela diz respeito à manutenção dos costumes e de outros laços sociais, o que não pode ser desconsiderado como algo positivo, contudo, a obediência aos princípios religiosos pode manter-se de forma independente em relação aos poderes civis e de qualquer ordenamento jurídico. Segundo ele, no tocante a relação entre as religiões e a política, “na origem das nações, uma serve de instrumento à outra” (ROUSSEAU, CS, 2, VII, 2007, p. 374)<sup>128</sup>. Contudo, a “religião, considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular pode também dividir-se em duas espécies, a saber: a religião do homem, e a do cidadão” (ROUSSEAU, CS, 4, VIII, 2007, p. 395)<sup>129</sup>.

A primeira, que podemos subdividir em outras duas formas, diz respeito àquela que é praticada no espaço particular e também àquelas verificadas nos espaços públicos, pois a religião do homem pode ser praticada individual e coletivamente, é o espaço das crenças e das instituições religiosas. Nesse caso, “cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas”(CS, 4, VIII)<sup>130</sup>, assim deve existir a liberdade para praticá-las, “essa constatação tem um valor inconteste no mundo atual, em que os diversos fundamentalismos pretendem ocupar o terreno de unificação dos membros do corpo político” (BIGNOTTO, 2010, p. 150).

Contudo, a soberania não deve ser abalada e seus princípios não podem servir como base para as instituições públicas e para o estabelecimento da vontade geral. Segundo Bignotto, “o caráter artificial do Soberano deve ser levado em conta para compreendermos que a dificuldade do pacto advém justamente do fato de que ele só faz sentido se for produtor de unidade, de um todo que encara sua sobrevivência do mesmo ponto de vista que aquela de seus membros” (BIGNOTTO, 2010, p. 152).

A segunda, que podemos chamar de religião civil, está diretamente relacionada ao culto dos símbolos pátrios e o desejo de pertencimento a um determinado povo. A sociedade republicana é o lugar do governo das leis fundamentais, nessa forma societária são elas que darão a “unidade requerida por Rousseau para a constituição” (BIGNOTTO, 2010, p. 150). A unidade do corpo político, composto de indivíduo e cidadão, substitui aquela força antes

---

<sup>128</sup> “[...] dans l’origine des nations, l’une sert d’instrument à l’autre” (*Du contrat social, Du législateur*).

<sup>129</sup> “La religion, considérée par rapport à la société, qui est ou générale ou particulière, peut aussi se diviser en deux espèces: savoir, la religion de l’homme, et celle du citoyen” (*Du contrat scial, De la religion civile*).

<sup>130</sup> “Chacun peut avoir, au surplus’ telles opinions qu’il lui plaît, sans qu’il appartienne au souverain d’en connaître” (*Du contrat scial, De la religion civile*).

necessária para que vivêssemos solitários, sendo o pacto social a única saída para a preservação do homem, que por meio do pacto, recebe outra identidade no âmbito da associação política. Não sendo natural tal associação, a substituição da pessoa particular pela pessoa pública, o que implica a supremacia da vontade geral diante das particulares, constitui-se a matriz da tensão que acompanhará, inevitavelmente, todo o processo de instituição e de manutenção do corpo político. Essa tensão está expressa por meio das ambigüidades apontadas após a instituição da ordem civil e do pacto.

Segundo Bignotto (2010), para aqueles pensadores da “antiguidade e para a tradição republicana do Renascimento, a crença na natureza política do homem permitia escapar desse debate situando o problema das formas políticas como algo diretamente derivado da necessidade de nossa natureza” (BIGNOTTO, 2010, p. 153). Conforme as afirmações do autor, se esses abusos verificados nessa nova ordem social, “não o degradassem com frequência a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria abençoar incessantemente o ditoso momento em que foi dali desarraigado para sempre, o qual transformou um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem” (ROUSSEAU, CS, 1, VIII, 2007, p. 364)<sup>131</sup>.

Aceitando a condição política proveniente do Contrato Social o homem, vê-se obrigado a obediência das leis instituídas, lutar contra elas é lutar contra si mesmo, pois o pacto que é celebrado de forma a manter a liberdade de cada um. Ignorar essas condições do pacto “é retornar ao estado hostil e solitário do estado de natureza, anulando o processo de “desnaturação”, que consistiu em substituir a existência física e independente que todos nós recebemos da natureza por uma existência parcial e moral” (ROUSSEAU, CS, 2, VII, 2007, p. 387)<sup>132</sup>.

Esse conflito coloca em risco o objetivo primeiro do pacto e a razão de sua existência que é estabelecer a unidade do corpo, tendo em vista que significa de representar uma

---

<sup>131</sup> “Quoiqu’il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu’il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s’exercent et se développent, ses idées s’étendent, ses sentiments s’ennoblissent, son âme tout entière s’élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaiient souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l’instant heureux qui l’en arracha pour jamais et qui, d’un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme” (*Du contrat social, De l’état civil*).

<sup>132</sup> “Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d’altérer la constitution de l’homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l’existence physique et indépendante que nous avons reçue de la nature” (*Du contrat social, Du législateur*).

contradição entre o ato fundador e o caráter daquele que o fundou. O comprometimento das funções do Soberano e da constituição da vontade geral que, segundo Rousseau, são elementos que formam o arcabouço necessário para a instituição do Contrato Social, implica o rompimento deste, cuja existência está condicionada à unidade primeira, ou seja, e a figura do soberano.

Mesmo que a condição política não seja algo natural, a “potência Soberana não tem necessidade de garantias contra os súditos, porque é impossível que o corpo queira prejudicar a todos os seus membros” (ROUSSEAU, CS, 1, VII, 2007, p. 362)<sup>133</sup>. A questão do conflito é um aspecto de vital importância para o projeto político rousseauiano, pois ele propicia o surgimento de regras que seriam oriundas de uma fonte exterior ao corpo político. Esse cuidado com os participantes da associação política rebate algumas críticas feitas ao pensamento político de Rousseau, atribuindo a ele um caráter totalitário.

O autor observa que não cabe ao soberano assumir tal postura, tendo em vista que não constitui a natureza do “corpo político o Soberano impor uma lei que não possa ser alterada” (ROUSSEAU, CS, 1, VII, 2007, p. 362)<sup>134</sup>. Portanto, a sua legitimidade, retirada das leis que ele mesmo institui, é o que fortalece as suas instituições, sem ameaçar os elementos que participam livremente desse pacto. Partindo dessa proposição, torna-se difícil sustentar nas teses de Rousseau uma natureza totalitária, pois a natureza do pacto rousseauiano é o “engajamento recíproco do público com os particulares” (ROUSSEAU, CS, 1, VII, 2007, p. 362)<sup>135</sup>, conferindo à razão, à moral e à virtude um papel essencial, diferente daquele papel limitado que foi identificado no estado solitário da natureza.

No entanto, por mais enfática que seja a defesa da liberdade nos discursos de Rousseau, para alguns leitores suas formulações podem ser tomadas como uma forma de defesa dos regimes autoritários. Isso tem como base a força que a vontade geral tem na teoria política do autor, e que, para alguns, elimina a possibilidade de existência do indivíduo em prol de uma coletividade que lhe é coercitiva. Dessa forma, o autor é caracterizado como um humanista radical e opressor da individualidade.

---

<sup>133</sup> “Or, le souverain, n’étant formé que des particuliers qui le composent, n’a ni ne peut avoir d’intérêt contraire au leur; par conséquent, la puissance souveraine n’a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu’il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres” (*Du contrat social, Du souverain*).

<sup>134</sup> “[...] il est contre la nature du corps politique que le souverain s’impose une Ici qu’il ne puisse enfreindre” (*Du contrat social, Du souverain*).

<sup>135</sup> “On voit, par cette formule, que l’acte d’association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers [...]” (*Du contrat social, Du souverain*).

Apesar disso, autores como Arthur Melzer (1998), afirma que o aspecto mais evidente no pensamento de Rousseau é o de não eliminar completamente a individualidade e o egoísmo natural do homem. Para ele, talvez a maneira mais correta de caracterizarmos o pensamento de Rousseau é compreendê-lo enquanto, “um humanismo radicalizado buscando transpor todos os alegados benefícios do divino e transcendente - a dimensão vertical - o puramente humano e o nível horizontal” (MELZER, 1998, p. 164).

Tal visão negativa em relação ao pensamento de Rousseau está fundamentada na interpretação da “reciprocidade”, ou “engajamento recíproco”, pretendida pelo autor, como uma ação que é o resultado direto do uso da força e não do uso da liberdade. Contudo, afirma o genebrino que a força que se deve empreender é da participação das ações do soberano, pois, segundo ele, o esvaziamento dessa esfera constitui-se uma grande contradição. No interior da associação, cada indivíduo será assim impelido, não por força ou por violência, mas pela sua condição de participante da soberania, a observar as leis que são instituídas.

Obviamente, será necessário, como o fez Rousseau, insistir na instituição de alguns elementos vitais para o êxito dessa proposta, a virtude política, cuja natureza é antinatural, é um deles. A ação virtuosa tem o seu papel de destaque junto ao bom andamento da associação, mas, os limites do soberano, sua natureza, suas prerrogativas, podem ser entendidos como o ponto central do pensamento político do autor e, especialmente, do Contrato.

Segundo os termos desse pacto, cada associado concorda em se colocar "sob a suprema direção da vontade geral". Vontade geral... Eis anunciado e enunciado pela primeira vez um conceito-chave. Quando concordamos em nos submeter, todos os outros pactuantes concordam também em se colocar sob a direção, suprema, não de uma vontade alheia, mas da vontade coletiva da própria comunidade, daquela vontade que visa acima de tudo ao interesse coletivo. É somente a autoridade da comunidade como um todo e as leis que dela emanam que devem ser reconhecidas como politicamente legítimas: eis o que estipula a cláusula do pacto. Falar em suprema direção da vontade geral é outra maneira de defini-la como a autoridade soberana (SALINAS FORTES, 1989, p. 12).

Todos esses elementos concatenados culminam com a liberdade, que é o objetivo principal da boa ordem política, pressuposto que reitera a filiação de Rousseau a essa corrente de pensamento a qual denominamos republicanismo, onde a república não é uma espécie de governo, mas “todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa



estar: pois somente então o interesse público governa, e a coisa pública é alguma coisa” (ROUSSEAU, CS, 2, VI, 2007, p. 379-380)<sup>136</sup>.

A educação cívica<sup>137</sup> do homem, de acordo com o pensamento de Rousseau, tem por finalidade instilar nos cidadãos o sentimento de pertencimento e de patriotismo. Para ele, é essa devoção à pátria que fará dos indivíduos cidadãos solidários, e tão felizes quanto eram no estado anterior a sociedade civil. Para tanto, deve haver a renúncia do amor próprio, este deve ser extinto para que o “amor de si” possa existir. Desse modo, passa-se de uma forma de viver baseada na individualidade, para outra onde o corpo coletivo é mais importante, ou seja, onde o amor pela pátria ganha o foco principal, diante das paixões particulares que deixam de ter primazia.

Essa é a distinção que cabe entre o moralismo e a moralidade, pois Rousseau não pretendeu educar homens moralmente bons, mas a intenção do autor é produzir cidadãos. Nesse caso, a educação pública terá esse papel. O patriotismo rousseauiano não pode ser confundido como o retrato do “homem bom”, pois esse patriota ama apenas os concidadãos. Ele torna-se um ser indiferente em relação aos estrangeiros, e avidamente, um inimigo em uma hipotética situação de guerra onde a pátria está ameaçada. O objetivo dessa educação não é produzir homens probos, honoráveis, ou mesmo instituir a perfeição moral como meta de cidadania.

O objetivo é promover a educação de indivíduos que se dediquem à proteção das instituições públicas, isso implica conceber um modelo educacional que possa garantir a formação e não apenas a instrução dos indivíduos. Essa ênfase na educação como formação, fez com que o próprio Rousseau indicasse aos seus leitores, desejosos em formar cidadãos zelosos por sua pátria, um retorno às perspectivas propostas por Platão.

Segundo o autor d’*A República* a educação “seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição carreta e não olha para

---

<sup>136</sup> “J’appelle donc république tout État régi par des lois, sous quelque forme d’administration que ce puisse être: car alors seulement l’intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose” (*Du contrat social, De la loi*).

<sup>137</sup> Nesse sentido, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em seu Art. 2º, se aproxima dessa idealização rousseauiana, ao determinar que “a educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (Lei nº 9.394, de 20.12.1996).

onde deve, dar-lhe os meios para isso (PLATÃO, 1993, 518 C-D). A relevância das ideias formuladas por Platão está no fato desse filósofo considerar a educação como a base de se construir um Estado ideal. Isso motivou Rousseau a afirmar que se quisermos “ter uma idéia da educação pública, lede a República de Platão. Não é uma obra política, como pensam os que só julgam os livros pelo título; é o mais belo tratado de educação jamais escrito” (ROUSSEAU, EE, 2007, p. 250)<sup>138</sup>.

## 2.5. Republicanismo e república

As considerações acerca da soberania popular de Rousseau e a sua maneira de idealizar a liberdade como o objetivo principal da boa ordem política indica para o autor a total filiação de do autor à corrente de pensamento que denominamos republicanism. Desse modo, Rousseau concebeu a república como o “corpo moral e coletivo” que resulta daquele pacto selado por meio do Contrato. Ela é uma associação política que também recebe o nome de Estado e de soberano.

A república não pode ser entendida como uma forma específica de governo, mas, trata-se de “todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa estar: pois somente então o interesse público governa, e a coisa pública é alguma coisa” (ROUSSEAU, CS, 2, VI, 2007, p. 379-380)<sup>139</sup>. Portanto, essa distinção é necessária para que evitemos confundir as esferas de atuação do governo e do Estado.

A primeira delas diz respeito à questão da administração pública, que consiste tão somente no poder executivo. Segundo Rousseau, chamamos de Governo todo corpo intermediário “estabelecido entre os súditos e o soberano para suas mutuas correspondências, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil quanto política” (ROUSSEAU, CS, 3, I, 2007, p. 396)<sup>140</sup>. Ele pode ser confiado à responsabilidade dos representantes devidamente escolhidos pelo povo. Essa escolha popular é permitida tendo em vista que não estamos falando da enunciação da “vontade geral”, mas trata-se da aplicação das leis estabelecidas pela assembleia.

---

<sup>138</sup> “Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique, lisez la République de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres : c'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait” (*Émile ou De L'éducation, Livre Premier*).

<sup>139</sup> “[...] tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement legitime est républicain (a): j'expliquerai ci-après ce que c'est que gouvernement” (*Du contrat social, De la loi*).

<sup>140</sup> “Qu'est-ce donc que le gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique” (*Du contrat social, Du gouvernement en général*).

Nesse momento o autor formula uma distinção entre o uso das vontades (geral e a de todos) e a inserção destas no processo político. A vontade geral está presa “somente ao interesse comum”; a vontade de todos, “ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares”. Quando se retiraram, porém, dessas mesmas vontades, os “a-mais” e os “a-menos” que nela se destroem mutuamente resta, como soma das diferenças, a vontade geral” (ROUSSEAU, CS, 2, III, 2007, p. 371)<sup>141</sup>.

A existência dessas vontades no âmbito das associações políticas, segundo Bignotto (2010), não cria necessariamente uma contradição entre república e as paixões de cada indivíduo ou de um grupo, pois a existência de leis bem ajustadas cumpre o papel de nortear as ações dos indivíduos. Assim, “enquanto as comunidades se reconhecem como membros particulares do todo, não há contradição entre a afirmação das identidades parciais e a república – esta, no caso, sempre tomado no sentido primeiro em Rousseau, isto é, como governo das leis” (BIGNOTTO, 2010, p. 150).

A vontade geral desempenha uma função fundamental para a boa ordem pública, tendo em vista que dela tem origem às leis justas e eficazes junto ao Estado. Por meio delas são legitimados o poder e a autoridade na ordem civil, além disso, são mantidas as condições para a liberdade, tanto a civil quanto a política, bem como a do bom governo que se distingue ainda mais em relação ao Estado.

Assim, esse republicanismo de Rousseau pode ser compreendido como o lugar da autolegislação, mas, não do autogoverno, onde o soberano vai abarcar todos os membros participantes de uma comunidade política. Essa soberania popular será dotada de vontade, e a lei instituída para direcionar as ações desses indivíduos nos Estados é a expressão dessa vontade. Essa “vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência [...] deve partir de todos para aplicar-se a todos” (ROUSSEAU, CS, 2, IV, 2007, p. 373)<sup>142</sup>. Segundo os pressupostos estabelecidos pelo autor, todo governo legítimo existe em uma república, isso vale para as repúblicas democráticas e as aristocráticas, desde que se tenha em mente que nessas últimas o poder soberano é, como sempre deve ser em uma

---

<sup>141</sup> “[...] l’intérêt privé, et n’est qu’une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s’entre-détruisent (a), reste pour somme des différences la volonté générale” (*Du contrat social, Si la volonté générale peut errer*).

<sup>142</sup> “[...] que la volonté générale, pour être vraiment telle, doit l’être dans son objet ainsi que dans son essence” (*Du contrat social, Des Bornes Du Pouvoir Souverain*).

república, um atributo do povo e não dos seus governantes, “independentemente da forma de administração que possa ter” (ROUSSEAU, CS, 2, VI, 2007, p. 360)<sup>143</sup>.

No momento em que o Governo compromete o espaço destinado à figura do soberano, “usurpando” as funções que a ele são destinadas pondo em risco a soberania, o pacto social é rompido. Ocorrendo tal situação, esse “pacto social” sendo violado, os indivíduos, segundo Rousseau, retornam ao estado onde vigora a liberdade natural e, conseqüentemente, é revogada a liberdade convencional. A não usurpação das funções atribuídas a cada instância no âmbito do Estado, é a condição fundamental para a existência de uma república e para a manutenção da liberdade civil, elemento que deve estar presente para a boa administração pública. Isso é possível desde que ao “invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembleia de vozes” (CS,1, VI)<sup>144</sup>.

A manutenção desse corpo moral e coletivo garante a não deterioração do Estado a tal ponto que pode contribuir até mesmo para a diminuição dos crimes. Nesse sentido, Rousseau acredita que as leis bem formuladas podem realmente contribuir para a diminuição ou para o bom andamento das ações dos governantes. No entanto, ele reconhece a dificuldade, não só de estimular o povo a participar, mas também de elaborarmos leis que constituam integralmente a vontade geral. Contudo, ele afirma que em qualquer situação é somente pela força das leis que o povo ganha a capacidade de não se curvar diante da força de uma vontade arbitrária e à dominação que ela implica. Para Rousseau, fica clara a dependência da liberdade em relação às leis, isso, segundo ele, é o mais correto princípio para uma república que deseja manter suas instituições.

Essa dificuldade o autor expressou ao mencionar que “haveria necessidade de deuses para dar leis aos homens” (ROUSSEAU, CS, 2, VII, 2007, p. 381)<sup>145</sup>. Como tal pressuposto é algo inatingível, Rousseau afirma que, como condições mínimas, o legislador devesse ser no Estado um agente que munido de uma inteligência superior, “visse todas as paixões e não proovesse nenhuma delas”, um “homem extraordinário” não sendo influenciado por “intuitos

---

<sup>143</sup> “J’appelle donc république tout État régi par des lois, sous quelque forme d’administration que ce puisse être: car alors seulement l’intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain: j’expliquerai ci-après ce que c’est que gouvernement” (*Du contrat social, De la loi*).

<sup>144</sup> “A l’instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d’association produit un corps moral et collectif, composé d’autant de membres que l’assemblée a de voix [...]” (*Du contrat social, Du pacte social*).

<sup>145</sup> “Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes” (*Du contrat social, Du législateur*).

particulares” e que se ocupasse da “felicidade de todos”. Segundo Rousseau, se o legislador assim se constitui, “não é de modo algum magistratura, não é de nenhum modo soberania” (ROUSSEAU, CS, 2, VII, 2007, p. 384)<sup>146</sup>.

Portanto, as funções desse legislador não devem ultrapassar aquilo que lhe cabe, pois a usurpação de outras funções, destinadas ao soberano ou ao governo, pode gerar uma situação onde as injustiças, a exacerbação das paixões particulares, possam encontrar espaço para se engendrarem e se perpetuarem. As funções do legislador são destinadas a alguém que corresponda às exigências estabelecidas, porém, não é uma propriedade daquele que a exerce. Nesse caso, trata-se de uma função “particular e superior, que nada tem de comum com o império humano; porque, se quem dirige os homens não deve dirigir as leis, quem dirige as leis não deve, pela mesma razão, dirigir os homens” (ROUSSEAU, CS, 2, VII, 2007, p. 386)<sup>147</sup>.

Segundo Rousseau, a atuação direta do legislador restringe-se ao momento da fundação do Estado. Quando este oferece aos indivíduos que irão compor o corpo político um conjunto de leis e instituições que são adaptadas às condições de existência deles. Na seqüência, a tarefa de conservar os fundamentos da república e manter o respeito às leis será dos cidadãos em geral que fizerem parte da república geração após geração, já que o Legislador é um homem cuja vida física terminará muito antes de acabar a vida do corpo político que ele ajudou a criar. Ele persiste enquanto uma figura simbólica cuja contribuição para o bem do Estado deve ser sempre lembrada.

O Republicanismo idealizado por Rousseau está fundamentado no exemplo dos clássicos e na admiração que o autor nutre pelas instituições de Genebra, embora a publicação do Segundo Discurso evidencie algumas ressalvas do autor em relação à imagem tão perfeita desta república, e também pela comunidade de Clarens. Essa comunidade que é colocada como uma contraposição à sociedade corrupta. Beneficiada pelo quase isolamento do mundo, Clarens pode ceder espaço ao desenvolvimento da natureza, distinguindo-se daquelas relações permeadas pela polidez dos habitantes citadinos.

Ambas as cidades (*Clarens e Genebra*) são vistas pelo autor como o lugar onde os indivíduos poderiam de fato exercer suas potencialidades e gozar da sua liberdade, pois

---

<sup>146</sup> “Ce n’est point magistrature, ce n’est point souveraineté” (*Du contrat social, Du législateur*).

<sup>147</sup> “[...] c’est une fonction particulière et supérieure qui n’a rien de commun avec l’empire humain; car si celui qui commande aux homes” (*Du contrat social, Du législateur*).

segundo as palavras do autor, “renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade e mesmo a seus deveres” (ROUSSEAU, CS, 1, IV, 2007, p. 356)<sup>148</sup>. Torna-se importante dizer que, ao longo do tempo, essa visão de Rousseau sobre Genebra sofreu algumas considerações desfavoráveis. Isso foi consequência do pouco conhecimento da situação daquela cidade, na época em que escreveu a dedicatória do Segundo Discurso. Ele ainda não conhecia, pelo menos de uma forma mais profunda, a constituição da cidade e realidade política da sua terra natal.

Esse desconhecimento deve-se em parte as suas caminhadas solitárias. Assim, Rousseau redigiu dedicatórias e elogios à Genebra, os quais, por força de uma maior maturidade e conhecimento, ele relativizou posteriormente. Essa mudança, em grande parte, aconteceu depois da decretação de sua prisão, após a publicação do que o *Emilio* e do *Contrato* ambos condenados à destruição pelas autoridades genebrinas. A partir de então, Rousseau procurou se informar melhor sobre as leis daquela república e sobre o modo como elas estavam sendo executadas pelo Pequeno Conselho que a administrava.

Nas Cartas escritas da montanha, Rousseau expõe os resultados dessa pesquisa e também a sua defesa diante daquelas acusações que lhe imputaram de maneira veemente. Nesse texto encontramos, concomitantemente, muitas críticas elaboradas por Rousseau contra o Governo de Genebra, mostrando que a constituição daquela cidade não era ruim, ao contrário tinha muitos méritos. O que o autor ressalta é que, mesmo sendo algo excelente, a corrupção dos governantes de Genebra e o pouco comprometimento dos cidadãos, originaram uma situação política extremamente desfavorável. Na sexta carta ele afirma de forma contundente que é esse tipo de ação nociva que leva o governo à “destruição” do Estado, pois são aqueles que, de maneira deliberada, “submetem as leis às paixões humanas que são os verdadeiros destruidores dos governos” (ROUSSEAU, CEM, sexta carta, 2007, p. 825)<sup>149</sup>.

Ao republicanismo na França do século XVIII, o autor deixou uma contribuição significativa ao evidenciar qual era forma de liberdade que seria necessário instituir. Para Viroli (2002), esse pensamento republicano é constituído por “um corpo teórico político comprometido em sustentar o princípio da liberdade e explicar quais os meios políticos e legais para obtê-la e preservá-la. A liberdade, segundo tal enunciado, não é um bem pré-

---

<sup>148</sup> “Renoncer à sa liberté, c’est renoncer à sa qualité d’homme, aux droits de l’humanité, même à ses devoirs” (*Du contrat social, De l’esclavage*).

<sup>149</sup> Ceux qui soumettent les lois aux passions humaines sont les vrais destructeurs des gouvernements : voilà les gens qu’il faudrait punir (*Lettres écrites de la Montagne, Sixième Lettre*).

existente" (VIROLI, 2002, p. 03). A função das leis e os fundamentos do pacto, evidenciando o contrato de dupla responsabilidade, do indivíduo em relação ao Estado e deste em relação ao corpo do soberano, pois coexistindo as vontades/paixões e as obrigações indivíduo e Estado estarão em tensão permanente.

Destarte, o autor afirmou que o êxito de tal forma de governo depende da vontade de cada membro em colocar "em comum sua pessoa e toda a sua potência sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos em corpo cada membro como parte indivisível do todo" (ROUSSEAU, CS, 1, VI, 2007, p. 361)<sup>150</sup>. Desse modo, Rousseau retorna a ideia de que a liberdade primitiva não pode conviver com a liberdade política, tal associação é impossível em uma sociedade organizada, tendo em vista que isso tornaria inevitável o conflito entre os indivíduos.

Essa necessidade de distinguir o campo de atuação da liberdade e o limite para as vontades e paixões, levou o autor a elaborar uma definição de república que recebesse um significado mais amplo do que aquele que foi comumente adotado, particularmente, até o momento da publicação do Contrato. Nessa ocasião o autor afirmou que num sistema de governo importa, de fato, é a legitimidade daquilo que será instituído. Segundo Rousseau, "antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo; pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade" (ROUSSEAU, CS, 1, V, 2007, p. 359)<sup>151</sup>.

Nesse sentido, não há controvérsia alguma em relação ao enunciado do Segundo Discurso, quando o autor menciona que "o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu" (ROUSSEAU, DD, 2, 2007, p. 164)<sup>152</sup>. Essa atitude do autor é parte do seu objetivo e o ponto de partida exposto no início do Contrato, que não busca caminhos para a "construção de uma sociedade ideal ou utópica" (BIGNOTTO, 2010, p. 143).

---

<sup>150</sup> "Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout" (*Du contrat social, Du pacte social*).

<sup>151</sup> "Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple; car cet acte, étant nécessairement antérieur à l'autre, est le vrai fondement de la société" (*Du contrat social, Qu'il faut toujours remonter à une première convention*).

<sup>152</sup> "Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire: Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile" (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Seconde partie*).

Mas, ele procura identificar sua natureza realista. Na continuação dessa frase o autor descreve o ultraje seguido da passividade e menciona as consequências desse ato que se desdobraram em conflitos, corrupção, guerras, etc. Sobre esse realismo de Rousseau, Bignotto (2010) afirma que, os dois pólos em questão “são a natureza do homem tal como é, e as leis, tais como deveriam ser. A concepção de natureza humana em Rousseau não nos permite reduzir o problema à caricatura do bom selvagem buscando formar laços para viver em sociedade” (BIGNOTTO, 2010, p. 142).

Esse último enunciado que tão bem ilustrou a tensão que acompanhou a transição daquele primeiro estágio da humanidade, tomado como pedra fundamental, desejou revelar o caráter corruptor da sociedade, principalmente, em relação ao comprometimento da liberdade. Enfatizar a fragilidade das relações que se revela no momento em que uma “lei” é imposta a outrem sem qualquer legitimidade, a não ser aquela que é conferida pela natureza instintiva do homem. O ato de “cercar o terreno” é outra ilustração com o intuito de evidenciar a relação conflituosa entre a independência de um selvagem e a liberdade de um cidadão.

Ele buscou demonstrar a necessidade da liberdade natural estar subordinada pela segunda, objetivo da proposta rousseaneana. Essa subordinação é, evidentemente, o ponto de ligação e não de contraposição entre essa afirmação e a primeira, haja vista que, a natureza da sociedade civil é a liberdade protegida pelas leis que devem ser a expressão máxima da vontade geral, sendo, portanto, legitimadas pela soberania popular e não outorgadas a ela. Essas considerações sobre a questão da legitimidade das ações e das leis demonstram que o projeto de república de Rousseau não está ancorado somente sobre o ideal da virtude.

A instituição de um ordenamento jurídico, não resolve a questão da legitimidade. Segundo a filosofia de Rousseau, atribuir a esse ordenamento a capacidade para sanar tal questão, mesmo seguindo corretamente os princípios formais do Direito, é abordar o problema pelo avesso, ou seja, é adotar uma “falsa legalidade” em lugar da legitimidade. Além de ser algo paliativo, isso pouco contribuiria para a administração das vontades particulares e dos impulsos naturais, trazidos pelo homem para a sociedade. As paixões individuais farão parte das relações sociais, elas não poderão ser retiradas integralmente dos indivíduos, contudo, essa é a natureza do Contrato, ou seja, a necessidade de tirar-lhes o livre curso.

Podemos dizer que Rousseau concorda com os argumentos de Maquiavel, personagem que se mostrou muito estimado pelo genebrino, e suas ideias, particularmente, nos *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*. Segundo Rousseau, o pensador florentino “fingindo dar



lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos. O *Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos” (ROUSSEAU, CS, 3, VI, 2007)<sup>153</sup>. Rousseau condenou de maneira radical a religião institucionalizada, não estamos falando aqui da religião em si, que deverá ser a religião civil, e a moral cristã. Esta última considerada um retrocesso ao verdadeiro “espírito republicano”. Assim como a religião<sup>154</sup>, as divisões entre o povo são fatores inevitáveis. Desse modo, “a fim de se ter o perfeito enunciado da vontade geral, importa não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só manifeste o próprio pensamento” (ROUSSEAU, CS, 2, III, 2007, p. 372)<sup>155</sup>.

O pacto surge dessa necessidade de tirar a primazia das vontades particulares, pois todo ato realizado com o fundamento nessas vontades não estaria legitimado no âmbito da sociedade civil. As paixões individuais não podem constituir objeto para os processos decisórios. De acordo com Derathè (1999: p.245), na passagem do “estado de natureza ao estado civil, ele cria as condições para o seu progresso intelectual e moral, as suas mais nobres faculdades - razão e de consciência - que eram apenas "virtual", enquanto ele vivia sozinho, "são praticadas e desenvolvidas", e ele está-se a um maior grau de liberdade”. Isso é o que constitui o objeto desse pacto e o torna legítimo no discurso rousseauiano.

Este ato precisa das leis para não constituir-se sobre uma falsa legitimidade, pois em circunstâncias, pretensamente, naturais, prevalece a ordem dos instintos, situação que, segundo o autor, “não poderia mais perdurar, e o gênero humano desapareceria se não mudasse sua forma de ser” (ROUSSEAU, CS, I, VI, 2007, p. 360)<sup>156</sup>. Negligenciar uma questão tão fundamental é permitir que esse pacto possa se transformar em uma associação baseada na submissão e na servidão, e, segundo o autor, a “partir de qualquer aspecto que consideramos a questão, o direito de escravidão é nulo, não só porque é ilegítimo, mas porque

---

<sup>153</sup> “C’est ce que Samuel représentait fortement aux Hébreux: c’est ce que Machiavel a fait voir avec évidence. En feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. Le Prince de Machiavel est le livre des républicains” (*Du contrat social, De la monarchie*).

<sup>154</sup> Sobre esse aspecto da religião e das sociedades particulares no âmbito da república Maquiavel afirmou que: Ma prima voglio alquanto, secondo la consuetudine nostra ragionando, dire come coloro che sperano che una republica possa essere unita, assai di questa speranza s’ingannono. Vera cosa è che alcune divisioni nuocono alle republiche, e alcune giovano: quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate; quelle giovano che senza sette e senza partigiani si mantengono. Non potendo adunque provvedere uno fondatore di una republica che non sieno inimicizie in quella, ha a provvedere almeno che non vi sieno sette (MACHIAVELLI, *Istorie Fiorentine*, 7, I, 1993)

<sup>155</sup> “Il importe donc, pour avoir bien l’annoncé de la volonté générale, qu’il n’y ait pas de société partielle dans l’État, et que chaque citoyen n’opine que d’après lui [...]” (*Du contrat social, Si la volonté générale peut errer*).

<sup>156</sup> “Alors cet état primitif ne peut plus subsister; et le genre humain périrait s’il ne changeait de manière d’être” (*Du contrat social, Du pacte social*).

ele é um absurdo e sem sentido” (ROUSSEAU, CS,1, IV, 2007, p. 358)<sup>157</sup>. Esse *Contrato* só poderá ser firmado por homens livres. O cidadão (republicano) é um indivíduo dotado de uma vontade racional se expressa na capacidade de juízo autônomo, por isso o binômio *homme et citoyen*<sup>158</sup>, homem e cidadão, como menciona Nicolet, atravessa desde então as bases da cidadania, chegando até a cidadania moderna, onde a virtude republicana tem um papel fundamental. Segundo ele, a diferença entre os liberais e os republicanos franceses está presente na crença, compartilhada na sociedade, de que o bem público resulta da adesão ativa de cada um na vida política e não depende somente da sociedade civil (NICOLET, 1992, p. 33).

Essa idéia de virtude, considerando apenas o aspecto da política, está presente no quarto capítulo do terceiro livro *Do Espírito das Leis*, onde Montesquieu evidencia que os fatores como a moral e a religião, não são fundamentais para esse entendimento. Embora alguns comentadores defendam que existe uma justaposição entre o republicanismo e a doutrina liberal, principalmente com a adoção do sistema de representação política nos textos constitucionais, o funcionamento do modelo republicano está fundamentado, essencialmente, sobre fatores como a espontaneidade, a qualidade e a moral dos cidadãos. Dessa maneira, a república é concebida como todo o corpo moral e coletivo que resulta do pacto social, ou como afirmou Rousseau no segundo livro do *Contrato*: “por meio do pacto damos existência ao corpo político” (CS, 2, VI)<sup>159</sup>.

Segundo Rousseau, a república é cabível em todo governo legítimo, ou seja, ela pode estar instituída como uma república democrática e aristocrática, ou como uma república monárquica. Contudo, o poder soberano deve ser atribuído unicamente ao povo e não ao governante, essa é uma das condições para que a liberdade civil seja mantida no Estado, juntamente com a boa ordem política. Essa característica condiciona Rousseau como defensor do regime republicano<sup>160</sup>.

Esse regime reconhece a distinção das esferas do Estado e do Governo e seus campos de atuação. Essa diferenciação não é cabível aos cidadãos, pois estes não possuem nenhuma

---

<sup>157</sup> “Ainsi, de quelque sens qu’on envisage les choses, le droit d’esclavage est nul, non seulement parce qu’il est illégitime, mais parce qu’il est absurde et ne signifie rien” (*Du contrat social, De l’esclavage*).

<sup>158</sup> NICOLET, 1992: p. 52.

<sup>159</sup> *Par le pacte social nous avons donné l’existence et la vie au corps politique (Chapitre VI, De la loi)*.

<sup>160</sup> Para os filósofos da *Encyclopédie*, conforme o verbete anônimo “soberanos”, “a experiência de todos os tempos ensina que, quanto maior é o poder dos homens, mais eles são levados por suas paixões a abusar dele” (DIDEROT & D’ALAMBERT, 2006, p.296).

diferença fundamental, enquanto corpo político, eles serão tratados com isonomia. Para tanto, torna-se necessário que as relações sociais e políticas estejam em harmonia, o que implica a existência de uma esfera pública em caráter permanentemente. A figura do soberano é outra peça importantíssima para o bom funcionamento dessa engrenagem e para que não haja uma ingerência do público pelo privado. Segundo Starobinski, o ideal de civismo da sociedade “do contrato exige a presença de uma praça pública – de um fórum – no coração da cidade. Rousseau aí se posta em imaginação e reúne um auditório cuja adesão sua palavra conquista” (STAROBINSKI, p. 433).

O Citoyen de Genève é um pensador “produto” do antigo regime e não de uma sociedade liberal, falecendo pouco mais de uma década antes da eclosão da Revolução Francesa e do declínio daquele regime. Desse modo, Rousseau viveu numa época de transição do absolutismo na França e na Europa continental para uma nova forma societária. Portanto, considerá-lo apenas um crítico do liberalismo de John Locke é simplificar sobremaneira a sua importância para aquele período.

Seus escritos políticos/filosóficos são permeados pela paixão de quem sabia o que significava aquela fase de transição política. Suas idéias propunham dar conta dos problemas de uma sociedade cujas questões sociais e políticas comprometiam, segundo ele, a liberdade dos indivíduos. Assim, ele se comportou como alguém que esperava ser um instrumento para o começo de uma nova ordem histórica e política. Seus escritos constitucionais para um pequeno país, uma Ilha de Córsega que ele menciona no Contrato ser o único lugar na Europa que se pode esperar que aconteçam grandes feitos. Uma ou duas gerações mais tarde, surge de lá um corso famoso, Napoleão Bonaparte (1769-1821), que ganhou destaque na Primeira República Francesa.

Há ainda na Europa um país capaz de legislação; e a ilha da Córsega. O valor e a constância com a qual esse bravo povo soube recobrar e defender sua liberdade mereceria bem que algum homem sábio lhe ensinasse a conservá-la. Eu tenho um pressentimento de que um dia essa pequena ilha espantara a Europa (ROUSSEAU, CS, 2, X, p. 391)<sup>161</sup>.

Ele apela para a ética política severa das antigas repúblicas espartana e romana e acredita que as pessoas agindo coletivamente são a legítima fonte de soberania. Isso tudo ajudou a construir as ações políticas revolucionários do século XVIII, fato que se estendeu até

---

<sup>161</sup> “Il est encore en Europe un pays capable de legislation; c’est l’Isle de Corse. La valeur et la constance avec laquelle ce brave peuple a su recouvrer et defendre sa liberte, meriteroit bien que quelque homme sage lui apprit a la conserver. J’ai quelque pressentiment qu’un jour cette petite Isle etonnera l’Europe” (OCR3, p. 391).

os movimentos contemporâneos. Simultaneamente, ele lança por intermédio dos seus discursos, principalmente do Segundo, as bases para um tipo de individualismo romântico que apela, essencialmente, para a natureza e celebra com intensidade a simplicidade, formulando uma crítica contumaz ao homem civilizado que ele contrapôs ao seu *sauvage*. Essa atitude estabeleceu uma rota de colisão entre Rousseau e aquele movimento político e intelectual, denominado Iluminismo. Enquanto esse último exacerbava seus grandes feitos o autor apontava seus limites e suas implicações acerca do desenvolvimento dos homens e das suas potencialidades.

Para tanto, o autor comparou por meio de uma metáfora os efeitos da estátua de Glauco, que as intempéries e o tempo tanto desfiguraram que acabou perdendo a semelhança de um ser humano, com a própria sociedade. O tempo e a história transformaram a natureza humana e a desfiguraram. Assim, se pretendemos entender o que é o ser humano, qual é a sua verdadeira natureza, torna-se necessário reconstruí-lo por meio de um tipo de experiência do pensamento. Por isso, ele compara seu Segundo Discurso a um tipo de experimento realizado por físicos ou astrônomos que especulam acerca da origem do universo, baseando-se em dados a sua volta fazendo suposições e conjecturas sobre uma possível condição original. Seria preciso, da mesma forma, especular sobre a originalidade da natureza humana.

Os fatos históricos podem assim ser deixados de lado, dando espaço para as conjecturas e condições hipotéticas. Certamente, essa é a fonte da sua genialidade e dos seus paradoxos. O estado de natureza para Rousseau não pode ser identificado como a condição do homem belicoso, como Hobbes o compreende, pois a guerra não é inerente a tal estado, mas, sim à sociedade civil. No estado civil a guerra é um corolário das relações sociais, governadas pela racionalidade e permeadas pela ganância e a rivalidade, características que Locke utiliza para a descrição do estado de natureza. Para Rousseau o homem no estado de natureza, onde não existe a propriedade privada e as relações sociais de justiça e de injustiça que dela se originam, não é um animal social.

Podemos dizer que em alguns aspectos o *Contrato Social* é um discurso utópico, ou seja, é apenas a descrição de um lugar ideal, que poderia ser comparado a chamada “cidade perfeita” de *Calípolis*<sup>162</sup>, “uma vez que foi constituída como deveria ser” (PLATÃO, 1993,

---

<sup>162</sup> A população de *Calípolis* estava dividida em três classes distintas: os dirigentes, os guardas ou auxiliares e os trabalhadores comuns.

473 e), encontrada nas páginas d'*A República* de Platão<sup>163</sup>. Outra afirmação acerca da filosofia política de Rousseau é que o seu modelo de república conduzida pela soberania popular era apenas uma associação do tipo rural, de economia de subsistência, que caberia muito bem à República de Genebra, sua terra natal.

Contudo, mesmo com as dificuldades apontadas pelo próprio autor para organizadas sociedades com um grande número de membros, as teses rousseaunianas e a sua vinculação ao pensamento político clássico se mostraram muito mais complexas. Nesse *Contrato* o homem, diferentemente do que preconizou Aristóteles, não se caracteriza como um animal político (*Zoôn politikón*), por isso, é preciso estabelecer os princípios do direito político em uma nova ordem societária, apartada do despotismo e conferir a esta uma autoridade legítima.

Assim, Rousseau buscou a solução para um problema sociológico cujas raízes são profundas. O desafio consistiu em restaurar a felicidade, entendida aqui como a capacidade de ser piedoso, generoso, etc, em uma sociedade organizada fundamentada sobre a desigualdade, na alienação da natureza e na escravidão. Para tanto, segundo o autor, seria necessário “tomar os homens como são”, como está descrito no início do Contrato, e não como deveriam ser.

Tal afirmação, guardadas as devidas proporções, está carregada de um realismo político muito peculiar aos escritos de Nicolau Maquiavel<sup>164</sup>. Segundo ele, agindo desse modo poderíamos “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum à pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça, portanto, senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente” (CS, 1, VI).

Mas, como poderíamos usufruir da liberdade verificada no estado de natureza se nos encontramos no estado civil? O *Contrato Social* é sua resposta para o problema da liberdade natural, por meio dele é que não nos sujeitaremos as vontades particulares, mas, seremos guiados pelas convenções. A vontade geral atuará como instrumento mantenedor dessa outra forma de liberdade (civil), sem que isso incorra em anarquia. Rousseau fundamenta assim as bases da liberdade republicana, aquela que ele julga perfeita por seguir o curso das leis.

Nesse sentido poderíamos concordar que o autor, na primeira parte dessa citação anterior, concorda com os pressupostos liberais, particularmente de Locke e Hobbes, acerca do objetivo da sociedade que é a proteção e a segurança dos indivíduos, da vida e da

---

<sup>163</sup> Segundo esse filósofo, “forma-se uma cidade quando nenhum de nós se basta a si mesmo e necessita de muitas coisas” (PLATÃO, 1993, 369 b).

<sup>164</sup> Vide o Capítulo XIV d'*O Príncipe*: “Os deveres do príncipe com suas tropas”.

propriedade. Contudo, no segundo momento, ele assegura não ser apenas a paz mutua e a segurança das pessoas ou dos bens dela o essencial.

Mas, permitir que ela desfrute da mesma liberdade que possuía antes, no estado de natureza. Para sanar esse intrigante paradoxo, gozar da liberdade natural no estado civil, o autor toma como termos fundamentais a alienação das vontades particulares e a presença do soberano (legítima manifestação da capacidade coletiva do povo). Nem reis, nem parlamentos, nem assembléias não representativas, não presidentes, mas a vontade geral. Contudo, o problema está superado?

A nossa liberdade é plena sob essas condições do contrato rousseauiano? Para Rousseau a liberdade que observa o rumo das leis que os próprios indivíduos ajudaram a formular é a liberdade que deve ser vivida pelo cidadão. Nesse caso não se trata de estabelecer ou ocupar os limites que a lei permite como é o caso das definições liberais clássicas, mas de tomá-la (a lei) como princípio dessa liberdade.

### 3. PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

No *Contrato Social* existe uma relação entre dois conceitos muito importantes para a teoria política de Rousseau a “liberdade” e a “soberania popular”. O primeiro diz respeito à forma de liberdade vivenciada no interior da sociedade civil, ou seja, a liberdade civil. Ela está relacionada às convenções que dirigem as ações sociais, e se distingue da ideia de independência, que segundo o autor, só poderia existir num hipotético estado de natureza.

Quanto ao segundo, o autor reitera a todo instante a necessidade de se manter bem definidas as funções do soberano e da responsabilidade de cada cidadão. Ele deve fazer uso de sua liberdade, ocupar seu espaço junto ao soberano. Isso define a boa ordem política, a integridade do corpo político e a soberania popular como algo que pode proteger as instituições do Estado.

[...] das várias obras que tinha na gaveta, aquela sobre a qual mais meditava, que mais gosto me dava e na qual quereria trabalhar a vida inteira e que devia, segundo eu achava, coroar minha reputação, eram minhas instituições políticas. Havia treze ou quatorze anos que me tinha ocorrido a primeira idéia quando, estando em Veneza, tinha tido ocasiões de observar os defeitos daquele tão gabado governo. Desde então minhas vistas se haviam estendido muito no estudo histórico da moral (ROUSSEAU, Confissões, 2007, p.404)<sup>165</sup>.

Como consequência dessa ação participativa mais efetiva dos indivíduos, a democracia não ficaria restringida ao âmbito governamental, mas poderia alcançar todas as esferas da sociedade. Por isso a questão da participação ganha por meio dos escritos de Rousseau, mesmo que estes tenham sido redigidos antes da existência das formas modernas de democracia, um papel fundamental para a consecução do ideal de cidadania ativa. Sua proposta busca promover o engajamento dos indivíduos como verdadeiros atores políticos.

Donde decorre a questão: qual seria o lugar da “participação” numa teoria da democracia moderna e viável? Segundo Pateman (1992), a teoria política de Jean-Jacques Rousseau ratifica o ideal da participação dos indivíduos na tomada de decisões, como fundamento de uma democracia plena. Portanto, a participação política não estaria voltada apenas à escolha de quem tomará as decisões, embora seja esta sua primeira e importante

---

<sup>165</sup> “Des divers ouvrages que j'avais sur le chantier, celui que je méditais depuis longtemps, dont je m'occupais avec le plus de goût, auquel je voulais travailler toute ma vie, et qui devait, selon moi, mettre le sceau à ma réputation, était mes *Institutions politiques*. Il y avait treize à quatorze ans que j'en avais conçu la première idée, lors que, étant à Venise, j'avais eu quelque occasion de remarquer les défauts de ce gouvernement si vanté. Depuis lors mes vues s'étaient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale” (*Les Confessions, Livre Neuvième*).

função. Ela deveria abranger todo o processo decisório. Para essa autora, a participação política teria uma função educativa e não somente protetora, ou seja, ela não seria utilizada apenas um instrumento para proteção de “uma série de arranjos institucionais”. Partindo desse pressuposto, ela confere ainda mais relevância às ideias preconizadas pelo pensador genebrino.

Segundo Pateman, as teses defendidas por Rousseau sustentam o ideal de “aprender a participar participando de fato”. Essa ação pedagógica além de enfraquecer as ideias propaladas por autores menos otimistas em relação à capacidade, ou mesmo à necessidade da participação popular, como veremos a seguir, provocaria um efeito de ordem psicológica sobre os membros da comunidade política. Eles “participam, assegurando uma inter-relação contínua entre o funcionamento das instituições e as qualidades e atitudes psicológicas dos indivíduos que interagem dentro delas” (PATEMAN, 1992, p. 35).

Sobre tal aspecto da proposta transformadora de Rousseau, Tzvetan Todorov (2005), afirma que o seu projeto de reforma política não é apenas um projeto de ação, mas, trata-se, especialmente, de uma “ferramenta mental” para que o indivíduo busque algo mais e não se restrinja a ser parte de uma engrenagem, pois “o homem moderno não é mais o habitante da Esparta mítica, que ele não aceita mais pensar como uma simples fração da entidade social” (TODOROV, 2005, p. 165).

Além dos efeitos de ordem pedagógica e psicológica, resultados das duas primeiras funções, a autora “sugere ainda que a participação possui uma terceira função, a de integração – ela fornece a sensação de que cada cidadão isolado “pertence” à sua comunidade” (PATEMAN, 1992, p. 41). Contudo, Pateman não despreza o fato de que o modelo de governo democrático, conforme o Contrato, fosse possível apenas em Estados de pequeno porte, onde a economia estaria voltada à subsistência de seus membros e não propriamente a um processo de industrialização de grande média ou grande proporção.

Atendo-se, em seguida, aos teóricos contemporâneos da democracia, como Schumpeter (1943), ela destaca como neste, ao contrário de Rousseau, a participação popular nos assuntos públicos não é enxergada de forma muito otimista. Para o autor de *Capitalism, Socialism and Democracy*, é sempre conveniente “duvidar que o cidadão comum chegue algum dia a se interessar por todas as decisões que são tomadas a nível nacional da mesma forma que se interessaria por aquelas que estão mais próximas dele” (SCHUMPETER, 1943, p. 146). Para ele, a democracia pode ser definida apenas como um método político que consiste na competição entre líderes pela preferência e, conseqüentemente, pelo voto popular.



Certamente, essa definição não conferiu à participação do povo um papel especial junto ao processo político, ao contrário, age naturalizando e reiterando a ideia da incapacidade da população (nesse caso apenas uma massa eleitoral) de exercer uma participação mais efetiva. Segundo esse autor, essa incapacidade deve-se “não apenas ao fato de não estar a massa em condições de comparar racionalmente alternativas, e de aceitar sem reclamação tudo que lhe impingem, mas porque há uma razão muito mais profunda” (SCHUMPETER, 1943, p. 164).

Segundo a autora, Schumpeter e os demais autores que representam os pensadores da teoria moderna de democracia retornaram aos clássicos para tentarem demonstrar que as ideias acerca da participação popular é algo que não se pode realizar, pelo menos da forma como os defensores da participação popular a defendem. Conforme as ideias daquele grupo de pensadores, a participação de forma ampla e irrestrita pode comprometer o sistema de governo e até mesmo levá-lo ao caos. Isso motivou ainda mais a autora a recorrer as teses de autores como Rousseau, que também herda da tradição política clássica o desejo pela participação política, argumentos para demonstrarem o equívoco da interpretação daqueles autores representantes da teoria política moderna.

Pateman não desconsidera que existam divergências entre os pressupostos da teoria clássica e as atitudes dos cidadãos na vida política, pois isso permite analisar com êxito a inter-relação entre os indivíduos e as estruturas de autoridade. Entretanto, por meio das teses elaboradas por autores como Stuart Mill, para quem a forma ideal de governo é o sistema representativo mesmo com os riscos que podem afetar o seu funcionamento. Para Mill (1980), não existe “dificuldade em demonstrar que a forma ideal de governo é aquela em que a soberania, o poder supremo do controle em última instância, pertence à massa reunida da comunidade”. Essa “massa” corresponde àquele grupo de pessoas, tomadas então como cidadãos, pois agora não possuem apenas uma “voz no exercício do poder supremo, mas também é chamado, pelo menos ocasionalmente, a tomar parte ativa no governo pelo exercício de alguma função pública, local ou geral” (MILL, 1980, p. 31).

Outro autor que cabe salientarmos é Cole (1935), que também defende uma participação mais efetiva, são nesses autores que a autora encontra elementos para criticar essa postura restritiva, em relação ao pleno exercício da democracia. Segundo esse autor, semelhantemente ao pensamento de Rousseau, o “objeto de organização social não é meramente material, mas também essencialmente a autoexpressão mais completa de todos os membros”. Desse modo, a autoexpressão, segundo Cole, implica em autonomia, e “que

deveríamos visa não apenas as pessoas dando votos, mas a chamar adiante sua participação no sentido comum dos assuntos da comunidade” (COLE, 1935, p. 06). Ela considera que os aspectos mais divergentes de qualquer sistema político devem ser investigados como fatores a serem superados.

O próprio Rousseau recebeu críticas semelhantes, sobre os possíveis males da abertura dos espaços para a participação, e da grande dificuldade de haver governo em um Estado onde o povo exercesse o poder legislativo sem regra. Nesses casos o filósofo respondeu, por meio da nona carta das *Lettres écrites de la montagne*, indagando: “De acordo; mas quem é que propôs que o povo exercesse o poder legislativo sem regra?” (ROUSSEAU, CEM, 2007, p. 874) <sup>166</sup>.

Nesse viés, Pateman mobiliza autores contemporâneos da teoria política da democracia como Sartori (1962), Eckstein (1966) e Berelson (1952). Esse último, por exemplo, afirma que a participação política dos indivíduos deve ser permitida de maneira limitada, pois essa limitação é necessária e salutar para a manutenção da estabilidade do sistema democrático. Ainda de acordo com essa autora, as teses desses autores mobilizados sustentam a ideia de que a participação política pode ou deve ser expressa somente pelo voto. Nesse caso ela estaria sendo utilizada para exercer o controle durante os pleitos. Assim, estaríamos diante de um mecanismo de dominação, tendo a participação uma função meramente protetora.

Esse modo, segundo Pateman, equivocado pela qual a teoria clássica da democracia foi entendida pelos pensadores contemporâneos é responsável pela sua mitificação, fato esse que torna necessário o retorno às obras de pensadores como Rousseau, Mill e Cole. Para esses autores o ponto essencial da democracia é a participação dos indivíduos nas tomadas de decisão e não somente na escolha daqueles que são colocados para tomá-las. Portanto, a participação política possui uma função que não pode ser meramente protetora, mas, deve atuar principalmente como um agente educador, num sentido amplo.

Admitir a ideia de que "se aprende a participar participando", ao contrário do que afirmam alguns autores mais pessimistas em relação à validade desse pressuposto, é o que possibilitaria, segundo Pateman, levar a democracia além da esfera governamental, e fazê-la

---

<sup>166</sup> “Il n'y aurait point aussi de gouvernement dans un État où le peuple exercerait sans règle la puissance législative. D'accord; mais qui est ce qui a proposé que le peuple exerçât sans règle la puissance législative?” (*Lettres écrites de la Montagne, Neuvième Lettre*).

alcançar todas as instâncias da sociedade e formas de associação. Posto isso, podemos dizer que a teoria da democracia participativa é formulada, segundo Pateman (1992), a partir da ideia de que a existência de instituições representativas em âmbito nacional não é para a democracia uma condição satisfatória. Nesse caso, a participação do máximo de pessoas precisa ocorrer em todos os níveis para propiciar o desenvolvimento das qualidades psicológicas e a construção de “uma sociedade onde todos os sistemas políticos tenham sido democratizados e onde a socialização por meio da participação pode ocorrer em todas as áreas (PATEMAN, 2002, p. 61)”.

Esse é o ponto de ligação entre a obra de Rousseau e a teoria participativa de Pateman, pois a autora resgata das teses do autor do Contrato Social a ideia de participação como sinônimo de engajamento político, ou seja, como condição essencial para a plena liberdade, base do seu pensamento republicano. Entendemos que o republicanismo pode ser concebido, de maneira geral, como uma teoria política que encontra na participação política dos indivíduos junto aos assuntos públicos os dois pontos balizadores de sua existência, ou seja, o comprometimento desses membros da comunidade política com os assuntos do Estado. Isso assume uma intensidade maior ou menor, de acordo com as várias teorias políticas vigentes, alguns mais suscetíveis à participação popular do que outros.

No entanto, mesmo sendo um ponto de referências para a maioria das democracias modernas, Rousseau entende que não é possível conferir a autoridade soberana a representantes. O autor de *Júlia* ou a *Nova Heloisa* entende que, mesmo diante da impossibilidade de reunir todo o povo em torno de uma mesma discussão, devido as distância e a “logística” que deveria ser empregada para tornar rotineiro tal procedimento, submeter às ações públicas ao crivo de um pequeno grupo torna o Soberano vulnerável à futuras objeções e um lugar onde os grandes Estados serão propensos à injustiça, ao abandono da ideia do “bem comum” e do esvaziamento dos espaços públicos.

Com esse processo de esvaziamento da esfera pública, ou seja, da pouca ou quase nenhuma participação popular teríamos o comprometimento da própria liberdade dos seus membros. Com efeito, Rousseau concordava que as assembleias populares eram pouco viáveis em Estados com grandes populações. Contudo, a participação em assuntos do Soberano é o supremo privilégio, segundo ele, é a mais digna das vocações entre os homens e algo inalienável como a própria soberania.

A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral ou não é; ou é do corpo do povo, ou somente de uma

parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo caso, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, um decreto (ROUSSEAU, CS, 2, II, 2007, p. 369)<sup>167</sup>.

Contentar-se com a tarefa de eleger um representante seria para Rousseau colocar a própria liberdade a mercê de outrem, pois a representação não faz de você uma peça integrante dos processos decisórios acerca dos assuntos públicos, o que pode criar um perigoso conflito entre os interesses. Como consequência desses conflitos, utilizando uma citação de Mill (1874), torna-se importante que “todos os governados tenham voz no governo, porque é difícil esperar que aqueles que não têm voz não sejam injustamente preteridos por aqueles que têm” (MILL, 1874, p. 21).

Outro exemplo do conflito é apresentado pelo próprio Rousseau quando ele faz referência ao sistema político adotado pelo povo inglês e afirmou que os britânicos pensavam-se cidadãos livres, mas estavam equivocados. Para Rousseau, essa liberdade só era válida durante a “eleição dos membros do Parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos da sua liberdade, o uso que dela faz, mostra que merece perdê-la” (ROUSSEAU, CS, 3, XV, 2007, p. 430)<sup>168</sup>.

A dimensão central da vida de um indivíduo numa república está relacionada ao fato de que ao mesmo tempo em que se autogoverna (ou possui autonomia para isso) também depende, de forma imprescindível, da comunidade a qual pertence. A vontade geral é, assim, a perfeita manifestação do engajamento político dos indivíduos que Rousseau tanto almeja. Contudo, ele afirma que essa vontade geral, “para ser verdadeiramente geral, sê-lo tanto no objeto quanto na essência [...] deve partir de todos para aplicar-se a todos” (ROUSSEAU, CS, 2, IV, 2007, p. 373)<sup>169</sup>.

A partir do princípio de participação política, materializado no conceito de vontade geral preconizado por Rousseau, Pateman articula a necessidade da liberdade como prova da verdadeira cidadania, a elaboração e a execução das leis, como legítima expressão dessa

---

<sup>167</sup> “Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible; car la volonté est générale (a), ou elle ne l’est pas; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d’une partie. Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi; dans le second, ce n’est qu’une volonté particulière, ou un acte de magistrature; c’est un décret tout au plus” (*Du contrat social, Que la souveraineté est indivisible*).

<sup>168</sup> “Le peuple Anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l’est que durant l’élection des membres du parlement: sitôt qu’ils sont élus, il est esclave, il n’est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l’usage qu’il en fait mérite bien qu’il la perde” (*Du contrat social, Des députés ou représentants*).

<sup>169</sup> “[...] que la volonté générale, pour être vraiment telle, doit l’être dans son objet ainsi que dans son essence; qu’elle doit partir de tous pour s’appliquer à tous” (*Du contrat social, Des bornes du pouvoir souverain*).

vontade geral, para estabelecer os parâmetros nas ações dos homens e sua participação junto aos processos decisórios na sociedade. Nesse exercício ela evidencia a vontade de Rousseau de reavivar a virtude cívica como forma de resgate do sentimento de pertencimento e de prática de ações que visem à formação de atores políticos, cuja primazia está no bem público e outros temas relativos à teoria republicana.

Segundo Pateman, a democracia participativa encontra no pensamento de Rousseau uma base teórica muito forte, principalmente na ideia de engajamento e virtude. A autora indica que para o fortalecimento das ações democráticas é preciso enxergar na participação política uma função pedagógica, essa função se expressa através da própria ação participativa, não necessariamente, depois de um prévio conhecimento político. Essa ação é o que fortaleceria seu sentimento de pertencimento, pois em Rousseau a ideia é retirar do isolamento até mesmo aquele indivíduo mais afastado do cenário político, de responsabilidade e sua importância dentro dos processos políticos decisórios, assim, conforme Rousseau, um modo substituir uma liberdade parcial por uma liberdade plena.

### **3.1. Humanismo Cívico**

Tal discussão nos remete, por seu turno, a outro aspecto também sugerido por Pateman e Bignotto a partir da leitura de Rousseau, a saber: a importância da virtude cívica. Ora, tal dimensão da cidadania, seja na teoria democrática, seja em várias matrizes republicanas, nos recoloca diante da necessidade de olharmos para uma das fontes dessas teorias, notadamente, o humanismo cívico da Itália do Renascimento. Ao falamos do humanismo cívico algumas questões podem ser elencadas para melhor situarmos nossa discussão: O que esse humanismo tem a nos iluminar e orientar em termos de participação política? Por que recuperá-lo? Dentre os vários elementos, qual o papel da virtude cívica?

O ressurgimento das virtudes cívicas se dá com o humanismo cívico, o qual, em contraposição à vida contemplativa – presente em algumas vertentes teóricas na Idade Média. Ele recupera a dignidade da política perdida na antiguidade clássica, que por sua vez reconhecia a importância da vida ativa na revitalização do espaço público como “local privilegiado da manifestação dos valores mais elevados da condição humana” e na “crença do potencial libertador da educação” como instrumento de edificação da cidadania (BIGNOTTO, 2002, pp. 52-62). Essas duas vertentes são extremamente importantes para pensarmos o republicanismo cívico hoje, pois ele mostra como os ideais do bem comum, da liberdade, da melhor forma de governo e da prática dos discursos públicos, são elementos que ao longo do tempo foram aperfeiçoados e incorporados aos demais aspectos do ideário republicano.

Um primeiro aspecto restaurado pelo humanismo cívico está na importância da retórica, distinguindo-a de uma simples fala eloqüente. Nesse sentido deve ser “acompanhada pela preocupação com a eficácia pública dos discursos” (BIGNOTTO, 2002, p. 52). Isso, segundo o autor, estaria condicionado à capacidade de ir além da análise crítica de argumentos ou axiomas. Tal eficácia seria alcançada se esse discurso retórico fosse capaz de promover nos cidadãos o desejo de se tornarem verdadeiros atores políticos, capazes de se indignarem diante de situações limites encontradas na sociedade, e que esse sentimento fosse convertido em ações de mobilização diante da sua realidade e da busca do bem comum.

Para os humanistas, escolher o bem público não poderia, em hipótese alguma, colocar em risco a liberdade dos cidadãos, simplesmente, porque não há bem público lá onde “não existem cidadãos livres e capazes de se manifestar livremente nas praças públicas. Essa liberdade é concebida como capacidade para agir no domínio público” (BIGNOTTO, 2002, p. 65). As ideias sobre virtude e o espaço público são também elementos caros ao pensamento republicano de Rousseau, para o qual a virtude e a liberdade não se restringem apenas à ideia de “liberdade negativa”. Cabe dizer que essa forma de liberdade, segundo Isaiah Berlin, é aquela que se efetiva com por meio da ausência de obstáculos externos à ação dos indivíduos.

Conforme Bignotto, as abordagens rousseauanas conferiram ao humanismo cívico uma nova indumentária. Esse retorno ao conceito de virtude cívica torna evidente a preocupação de mantê-la afastada de uma caracterização como positiva ou negativa, a preocupação mostra-se em elevá-la ao mais alto grau de realização. Desse modo, todos os concidadãos poderiam exercer suas capacidades de forma não restritiva. A liberdade republicana é assim ímpar e por esse viés podemos afirmar também que “a República pode ser pensada como oposta a todas as formas de autoritarismo e mesmo aos regimes totalitários derivados da mobilização das massas” (BIGNOTTO, 2002, p. 57). Essa definição de Bignotto, talvez seja o fator principal para a filiação de Rousseau à corrente republicana, ou seja, a negação das formas totalitárias e do populismo.

Isso nos ajuda a compreender o papel de destaque que esse pensador recebeu, como inspirador dos movimentos libertários e democráticos. Tivemos a oportunidade de acompanhar essas mobilizações recentemente no Brasil, alguns movimentos que em sua grande parte criticam as formas de representação políticas adotadas até o momento. Fatos que tornam estimulam o retorno ao republicanismo como um meio de se discutir alternativas para as reivindicações oriundas dessas manifestações. Esse espaço existente na esfera pública permitiu que o republicanismo seja constantemente “reivindicado por várias das novas

formulações que circulam no debate sobre a democracia, ainda que em graus variados, porque se constata que os instrumentos tradicionais de representação têm sido insuficientes para processar o novo e complexo campo de conflitos que está armado nesse contexto” (ALMEIDA, 2010, p. 101).

No entanto, cabe lembrar que não existe uma tradição republicana, mas sim várias tradições dentro das quais somos obrigados a nos mover (CARDOSO, 2004, p. 18), fato que retira desse retorno ao republicanismo a condição de remédio para todos os males das democracias modernas. Existem aquelas atreladas à natureza da liberdade (negativa ou positiva), o que enfraquece o valor de outros aspectos tais como a virtude e a participação política. Cabe dizer que no Contrato uma das preocupações de Rousseau foi essa questão da representação política, a qual rendeu críticas até mesmo ao sistema político utilizado na Inglaterra, que, segundo Rousseau, seria insuficiente, para o estabelecimento da boa ordem política. Desse modo o autor já chamava atenção para esse fator que seria algo muito caro ao modo de vida republicano: a participação.

Segundo Almeida (2010: p. 106), o chamado republicanismo possui “atrativos e riscos”, pois se de um lado ele encerra concepções de universalidade e de bem comum, por outro reitera a necessidade de, no caso de Rousseau, por exemplo, o fortalecimento da virtude cívica. De acordo com Almeida (2010), esse movimento de adesão ao chamado republicanismo, é válido, principalmente, se realizado de forma crítica, considerando que em seu bojo existem concepções que “tendem a instaurar critérios rígidos para o reconhecimento dos que estão ou não aptos a pertencer à comunidade virtuosa” e nesse caso reavivar elementos de uma forma aristocrática e impositiva de governo. Juntamente com essa análise criteriosa, podemos enumerar algumas conseqüências dessa absorção do republicanismo rousseauiano para as modernas formas de democracia, que implicam em conflitos muito fortes dentro da teoria da liberdade republicana, e são comumente citadas por comentadores da obra política de Rousseau.

Um exemplo dessa dificuldade, é que essa comunidade de homens virtuosos idealizada por Rousseau é plena de peculiaridades. Uma delas diz respeito as deliberações, pois essas decisões não deverão ser tomadas por meio de argumentos racionais, não havendo um debate para se chegar a tanto. Os membros componentes da assembléia devem decidir o que desejam antes de se reunirem para as deliberações. Portanto, essas decisões serão conduzidas por meio da percepção imediata da vontade geral.

No entanto, o fato de não haver comunicação entre os cidadãos, caracterizando desse modo a participação como uma ação que está encerrada após o pleito, o que reduziria a ação política a um plebiscito, onde a vontade de muitos triunfa sobre a minoria. Destarte, não há elementos para afirmarmos que Rousseau que é contrário ao debate prévio das idéias, ao contrário, ele afirma que mesmo o indivíduo mais distante da cena política deve ser trazido conduzido à participação. Podemos dizer que esse arquétipo de participação “exige o input máximo (participação) e em que o output inclui não apenas políticas (decisões), mas também o desenvolvimento das capacidades sociais e políticas de cada indivíduo, de tal forma que exista um “feedback” do output para o *inputs*” (PATEMAN, 2002, p.43).

De acordo com o projeto de Rousseau, o *pacto* uma pátria aos cidadãos e, simultaneamente, “protege-os de toda dependência pessoal; condição que promove o artifício e o jogo da máquina política e que é a única a tornar legítimas as obrigações civis, as quais, sem isso, seriam absurdas, tirânicas e sujeitas aos maiores abusos” (ROUSSEAU, CS, 1, VII, 2007, p. 363)<sup>170</sup>. Retirar aquele indivíduo do isolamento e trazê-lo para a intimidade do pacto social, é o objetivo do Contrato no qual Rousseau pretende sobrepor a lei do mais forte e a lei instintiva da sobrevivência, pelas convenções provenientes da vontade geral. Certamente, serem agentes responsáveis pelas deliberações não satisfaz a condição para uma plena participação política.

No entanto, Rousseau não se coloca de forma contrária ao sistema representativo. Segundo ele o importante é que não haja no Estado uma “sociedade parcial e que cada cidadão só manifeste o próprio pensamento” e que, a representação não seja o fim último da liberdade republicana. Segundo o autor, caso haja no interior de qualquer Estado “sociedades parciais, será necessário multiplicar o seu número e prevenir a desigualdade entre elas, como o fizeram *Sólon, Numa e Servius*. Tais precauções são as únicas adequadas para que a vontade geral esteja sempre esclarecida e o povo de modo nenhum se equivoque” (ROUSSEAU, CS, 2, III, 2007, p. 373)<sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> “[...] ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera d’être libre ; car telle est la condition qui, donnant chaque Citoyen à la Patrie, le garantit de toute dépendance personnelle ; condition qui fait l’artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels, sans cela, seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus” (*Du contrat social, Du Souverain*).

<sup>171</sup> “Il importe donc, pour avoir bien l’énoncé de la volonté générale, qu’il n’y ait pas de société partielle dans l’Etat, et que chaque Citoyen n’opine que d’après lui. Telle fut l’unique et sublime institution du grand Lycurgue. Que s’il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l’inégalité, comme firent Solon, Numa, Servius. Ces précautions sont les seules bonnes pour que la volonté générale soit toujours éclairée, et que le peuple ne se trompe point” (*Du contrat social, Si la volonté générale peut errer*).



O autor busca evidenciar que essa representação faz parte de um importante processo, obviamente salutar, haja vista que num regime como aquele experimentado até então pelos franceses poder manifestar sua vontade por meio do voto já se configura como algo muito positivo. No entanto, se escolher seus representantes é um ganho para a cidadania, esta não deve ser estar resumida ao comparecimento aos pleitos eleitorais, ou melhor, a participação política deve ter seu início antes mesmo das decisões serem materializadas, nesse caso por meio do voto. O republicanismo advindo do pensamento rousseauiano, sem essa devida ressalva, corre o risco de ser reduzido a um modelo de “democracia deliberativa”.

Conforme Gutmann e Thompson (2007), podemos considerar que essa deliberação deverá terminar em decisão, mas a “democracia deliberativa não especifica, por si só, um único processo para se chegar a uma decisão final. Ela deve se apoiar em outros processos, mais notavelmente no voto, que não são propriamente deliberativos” (GUTMANN, THOMPSON, 2007, p. 35)<sup>172</sup>. Assim, quando o autor do Contrato menciona que “os deputados do povo não são nem podem ser seus representantes, eles são unicamente seus comissários; nada podem decidir em definitivo (CS, 3, XV)”<sup>173</sup>, ele, utilizando o exemplo do sistema político inglês, reitera crítica em relação a representação como delegação.

Para tentar combater algumas dos efeitos negativos do sistema representativo, o autor elabora, por meio do terceiro capítulo das *Considérations sur Le Gouvernement de Pologne*, uma espécie de teoria do mandato imperativo, onde expõe dois modos de nos precavermos desses efeitos. Segundo Rousseau, “o primeiro (meio) é, como já disse, a frequência das *Dietas*, que mudando várias vezes os representantes, torna sua sedução mais custosa e mais difícil” (ROUSSEAU, CSGP, VII, 2007, p. 715)<sup>174</sup>.

Existe, de acordo com o autor, outra forma de se refrear os aspectos desse sistema representativo e ao mesmo tempo manter a importância de termos representantes, principalmente, naquelas sociedades mais numerosas, pois “um dos maiores inconvenientes dos grandes estados, que deixa a liberdade mais difícil de conservar, é que o poder legislativo

---

<sup>172</sup> GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. O que significa democracia deliberativa. Tradutor: Bruno Oliveira Maciel; revisor técnico: Pedro Buck. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais - RBEC*, Belo Horizonte, ano 1, n. 1, p. 17-78, 2007. Disponível em: <http://www.editoraforum.com.br/bid/bidConteudoShow.aspx?idConteudo=39827>.

<sup>173</sup> “Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement” (*Du contrat social, Des députés ou représentants*).

<sup>174</sup> “Le premier est, comme je l'ai déjà dit, la fréquence des Diètes qui, changeant souvent les représentants, rend leur séduction plus coûteuse et plus difficile” (*Considérations sur le gouvernement de Pologne, Moyens de maintenir la constitution*).

não pode aparecer pessoalmente, só pode agir por representação” (ROUSSEAU, CSGP, VII, 2007, p. 715)<sup>175</sup>.

Como consequência desse conflito, o segundo modo consiste em obrigar os representantes a seguirem suas instruções e a prestar contas severas a seus constituintes de sua conduta na Dieta (ou congresso). Rousseau considera um grande erro para os ingleses o fato de não imporem limites ao poder representativo. A respeito dessa atitude de extrema confiança do povo inglês em relação aos seus escolhidos o autor afirma que “depois de armar os seus deputados com o poder supremo, não lhes põe nenhum freio para controlar o uso que dele poderão fazer durante os sete anos inteiros de seu mandato” (ROUSSEAU, CSGP, VII, 2007, p. 715)<sup>176</sup>.

Desse modo, caberia ao representante ser, exclusivamente, o transmissor da vontade dos eleitores. Isso implica que qualquer posição ou deliberação dos respectivos representantes que seja contrária àquilo que representa a vontade geral seria anulada. A criação desse sistema de controle do poder dos representantes, como uma prerrogativa de proteção da soberania e da vontade geral demonstra que Rousseau “desconfiava do homem” e de que ele não joga para a sociedade a culpa pela degradação da humanidade. O Contrato surge assim como uma tentativa de se extrair o antídoto do próprio veneno, se é a sociedade civil que propicia a degeneração é também nela que será possível proteger o homem e seus bens das leis da natureza, nesse caso, da lei do mais forte.

Não bastava ao autor resolver os dilemas que encontramos nesse processo de instauração de uma forma societária adversa do estado natural. Para Rousseau, mesmo em um modelo político onde houvesse convenções a serem seguidas, instituições estatais e uma amplitude das vozes outrora silenciadas pela tirania “a diminuição do amor à pátria, a ação do interesse particular, a imensidão dos estados, as conquistas” e “os abusos do governo”

---

<sup>175</sup> “[...] un des plus grands inconvénients des grands États, celui de tous qui y rend la liberté le plus difficile à conserver, est que la puissance législative ne peut s’y montrer elle-même, e ne peut agir que par députation” (*Considérations sur le gouvernement de Pologne, Moyens de maintenir la constitution*).

<sup>176</sup> Le premier est, comme je l’ai déjà dit, la fréquence des Diètes qui, changeant souvent les représentants, rend leur séduction plus coûteuse et plus difficile. Sur ce point votre constitution vaut mieux que celle de la Grande-Bretagne, et quand on aura ôté ou modifié le *liberum veto*, je n’y vois aucun autre changement à faire, si ce n’est d’ajouter quelques difficultés à l’envoi des mêmes nonces à deux Diètes consécutives, et d’empêcher qu’ils ne soient élus un grand nombre de fois. Je reviendrai ci-après sur cet article. [...] Le second moyen est d’assujettir les représentants à suivre exactement leurs instructions et à rendre un compte sévère à leurs constituants de leur conduite à la Diète. Là-dessus je ne puis qu’admirer la négligence, l’incurie, et j’ose dire la stupidité de la Nation Anglaise, qui, après avoir armé ses députés de la suprême puissance, n’y ajoute aucun frein pour régler l’usage qu’ils en pourront faire pendant sept ans entiers que dure leur commission (*Considérations sur le gouvernement de Pologne, Moyens de maintenir la constitution*).

(ROUSSEAU, CS, 2007, p. 117)<sup>177</sup>. Seriam outros tantos sucedâneos, outras tantas facetas que serviriam de desafio para a manutenção do seu projeto republicano, haja vista que, por exemplo, a virtude dos romanos ou dos espartanos fazia parte de uma quimera de coisas que se perderam no passado.

Qual o papel da participação política no pensamento republicano de Rousseau? Esse autor torna-se tributário da tradição clássica ao enfatizar a liberdade como manifestação da própria condição humana. Seu republicanismo pode ser concebido, de maneira geral, como uma teoria política que enfatiza o comprometimento e a participação dos indivíduos junto aos assuntos públicos. Segundo tal concepção, um de seus princípios gerais é o comprometimento dos membros da comunidade política com os assuntos públicos, concebendo a república, ainda que de forma geral, como todo Estado dirigido por um ordenamento jurídico, independente da forma de governo que venha a possuir e onde a “coisa pública” algo representa. Assim, todo o processo para tomada de decisões é realizado tendo como finalidade o “bem público”.

Na teoria republicana, a noção de participação política possui uma especificidade, ela atua como um mecanismo para a promoção dos interesses públicos. Tendo isso como princípio, Rousseau recorre ao “espírito republicano” como uma bússola necessária para guiá-lo na busca pelo desejo de reforma social e política da sociedade de seu tempo, dos quais o povo deveria ser o único encarregado e responsável.

Podemos dizer que o filósofo de Genebra foi tão singular em suas proposições quando o século no qual viveu e foi marcado, essencialmente, por um importante ciclo de transformações políticas, sociais e intelectuais.. Relembramos que a França do século XVIII mantinha alguns aspectos estruturais do Antigo Regime, que, entre outras coisas relevantes, mantinha os vínculos sociais baseados nas relações de tipo feudal e com a centralização administrativa, característica da monarquia absolutista.

Feita essa reiteração, podemos dizer que a singularidade desse autor se fortalece ao imaginar uma sociedade e uma estrutura de poder político que não adultere a bondade e a liberdade naturais ao homem, mas, ao contrário, desdobre-nas em virtudes. A sociedade torna-se, conforme o Discurso sobre as Ciências e as Artes, o Discurso sobre a Origem das Desigualdades entre os Homens, o Emilio ou da Educação e o Contrato Social, ao mesmo

---

<sup>177</sup> “[...] l’attiédissement de l’amour de la patrie, l’activité de l’intérêt privé, l’immensité des États, les conquêtes, l’abus du gouvernement” (*Du contrat social, Des deputes ou representants*).

tempo fonte de corrupção um meio de redenção para o gênero humano. O *Emilio* seria a tentativa de formação teórica do novo homem, e o *Contrato Social* esboçaria o ideal de uma sociedade política, em contrária ao Estado histórico<sup>178</sup>, arruinado pelo abuso das instituições sociais, e pelo aumento da desigualdade, que se tornara um padrão para governar em detrimento das liberdades.

Para o resgate dessa liberdade e transformação daquele status quo, o autor propõe o engajamento dos homens nas decisões sobre o destino político da nação, é nisso que se baseia a liberdade civil idealizada pelo genebrino. Tendo essa participação como fundamento do seu projeto, os indivíduos podem e devem interferir no destino do Estado. Para que essa interferência seja positiva, Rousseau pretende através da noção de vontade geral exercitar nos homens a “virtude”.

Esse homem virtuoso “não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos: isso é possível quando os cidadãos são educados para tal” (ROUSSEAU, DEP, 2007, p. 301)<sup>179</sup>. O homem virtuoso seria aquele indivíduo que possuía um grande amor pela sua pátria, nele a vontade particular estava de acordo com a vontade geral, desse modo essa paixão pela pátria seria capaz de inspirar ações mais heróicas em defesa do bem comum e não em proveito próprio.

Essa virtude conduz os homens a perceberem que a defesa dos interesses comuns (pátria) e do Estado são formas de manutenção da liberdade e da sua própria preservação, elementos fundamentais em todo governo popular ou legítimo. No entanto, devemos afirmar que o núcleo do Contrato Social não é a “autonomia democrática”, ou o autogoverno, e sim a autolegislação, pois a soberania popular não precisa necessariamente ser acompanhada pela forma democrática de administração do Estado. Essa distinção é crucial para a doutrina rousseaneana, e não deve ser subestimada, de modo a ser considerada como uma proposta meramente populista.

---

<sup>178</sup> Segundo Ames (2004), [...] a política moderna, segundo Rousseau, “baseia-se num entendimento parcial do homem. O Estado moderno dedica-se à sua própria conservação. É, por isso, um modo de vida exatamente oposto ao que poderia tornar felizes os homens. A sociedade mascara, falseia e coíbe a possibilidade original do homem de ser bom, pois nela predomina unicamente o amor próprio, raiz de todo mal. Com que direito pode a sociedade exigir de um homem que se sacrifique por ela? Como pode um indivíduo egoísta exigir que outro lhe obedeça? Nas próximas reflexões examinaremos a proposta de Rousseau a partir de duas obras fundamentais: “Do Contrato Social” e “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” (AMES, 2004, p. 6).

<sup>179</sup> “La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans La vertu, ni la vertu sans les citoyens; vous aurez tout si vous formez des citoyens” (*Discours sur l'économie politique*).

Segundo Bignotto (2000), contrariando essa caracterização, o que podemos herdar do pensamento republicano e, especialmente, desse modelo defendido por Rousseau é que este "é uma concepção ativa de liberdade, que não nos conduz necessariamente nem ao despotismo das massas, nem à ilusão de grandes rupturas" (BIGNOTTO, 2000, p. 65). Acerca desse Rousseau, pretensamente, populista podemos dizer que o conceito de populismo apresentado por Pettit (1997), possui características que não se enquadram no pensamento do genebrino, pois a ideia populista se expressa no princípio por meio do seguinte princípio: "tudo irá bem a partir do momento em que respeitarmos a regra da maioria" (PETTIT, 1997, p. 89). Esse respeito não está relacionado com as concessões, mais as convenções que são formuladas a partir da vontade geral. É nesse sentido que Rousseau ressalta a todo instante a importância das leis como instrumentos balizadores e, conseqüentemente, a necessidades dessas serem ratificadas pela soberania popular.

O republicanismo de Rousseau só atingirá seus objetivos se, de fato, as leis a serem obedecidas forem o produto, a expressão da vontade geral. Ademais, a participação política deve ser essencialmente o engajamento dos indivíduos nos processos decisórios do Estado, passando assim a atores políticos, construtores do seu cotidiano e não meros coadjuvantes de sistemas eleitorais onde o intuito maior seria a escolha de representantes. Da mesma forma como ninguém pode representar verdadeiramente os anseios de cada indivíduo, como afirma Rousseau, cada sujeito deve se integrar ao corpo político, pois isso fortalece o soberano e as instituições estatais. Assim, é possível proteger a liberdade de cada um e a liberdade de todos, tendo em vista que esta é o fator de humanidade, é o que nos faz homens.

A leitura de textos republicanos, especialmente, aqueles que tiveram como fundamento as ideias de Rousseau, nos faz pensar que, longe das discussões sobre a viabilidade de tal proposta, haja vista às dificuldades expostas pelo idealizador do Contrato Social, temos diante de nós a necessidade de tomarmos a questão do bem público como algo além de um simples ideal a ser alcançado.

Rousseau buscou evidenciar o que as leis poderiam e deveriam ser para corresponder às demandas de cada indivíduo e também às vicissitudes coletivas. Ele não se fixou em apenas discutir sobre o direito positivo dos governos estabelecidos em seu tempo, mas ele se debruçou sobre o direito político tendo como ponto de partida a ideia de que para julgar de maneira correta o que existe é preciso idealizar o "dever ser". O pleno exercício da soberania popular deve ser acompanhando por instituições destinadas a cuidar do corpo político.

Para Rousseau, retornar ao passado das antigas repúblicas, não seria apenas reviver as ruínas que pertencem a um passado remoto e que não é possível ser “resgatado”. Segundo ele, é possível guardada as particularidades de cada nação como foram os casos da Córsega e da Polônia, buscar elementos para fortalecer a república e restabelecendo a importância de cada membro da sociedade no processo de fortalecimento das instituições e do sentimento de pertencimento de cada cidadão.

Podemos dizer que o republicanismo de Rousseau é “popular e não heróico”, conforme afirmou Shklar (1998) “o republicanismo de Rousseau é popular e não heróico, em seu caráter fundamental, mesmo recorrendo a todos os mitos plutarquianos, dos grandes homens” (Shklar, 1998, p. 253). Esse modelo republicano de Rousseau está fundamentado no engajamento de um corpo político e não na manipulação da “massa”, na virtude cívica sem moralismo ou individualidade. Isso acontecendo como um processo que necessita da soberania popular, de modo a evitar a injustiça das leis ou o abuso no seu cumprimento.

Rousseau formulou uma dupla negação, das instituições formas responsáveis pela educação e da forma da forma societária burguesa que ainda estava em fase embrionária, mas, que recebeu do autor uma atenção especial haja vista estar fundamentada sobre a desigualdade social e política. Rousseau constrói assim um modelo hipotético de estado de natureza para contrapor-se ao estado civil que teve um processo de formação anterior a própria concepção de propriedade privada. Seria preciso um modelo controverso de sociabilidade para criticar aquele status quo. Semelhantemente, o Emílio, deveria ser educado para resguardar nele a sua espontaneidade, sinceridade e sua criatividade.

A partir dessa forma de educação (negativa) seria possível produzir homens que fossem diferentes daquele modelo de fidalgo, oriundo do ideário de John Locke. Para o modelo de sociabilidade pretendido por Rousseau seria improvável educar fidalgo, da mesma forma, seria sobrepor a servidão pela liberdade se os membros de uma comunidade não são chamados para deliberar sobre as leis que irão gerenciar suas vidas. É correto afirmar que o autor desconfia do povo, que ele não acredita que todos queiram ou se importem com os rumos da sua nação.

A liberdade dos indivíduos não é definida com base em aspectos positivos ou negativos, mas consiste nessa capacidade de que todos os membros sejam trazidos para a cena política de sua nação. Implantar uma república onde pudéssemos a todo instante convocar o povo e deliberar sobre as demandas existentes, segundo Rousseau, seria possível somente em pequenos Estados com economia subsistente. Seu modelo republicano é norteado pela ideia

do “bem comum” e pelas leis que expressam a vontade geral, transformando servos em cidadãos.

Consequentemente, a ideia de soberania popular culmina com a formação de uma esfera pública, ou de um espaço para aqueles que desejam participar dos assuntos públicos. Para o autor, sem esse espaço o povo se submete apenas a obedecer e “perde sua qualidade de povo; no instante em que há um senhor não há mais soberano, e a partir de então o corpo político está destruído” (ROUSSEAU, CS, 2, I, p. 157)<sup>180</sup>.

As modernas democracias que buscaram inspiração nas idéias preconizadas por Rousseau, cada vez mais se deparam com situações que o próprio autor relevou como complicadores de qualquer sistema de governo, ou seja, a efetiva participação política. Assim, o autor evidencia suas ressalvas em relação à democracia de base representativa, ao mesmo tempo em que deixa clara sua preferência pela democracia participativa. Ele afirma que apenas o poder, e jamais a vontade, do corpo soberano pode ser transmitida, pois isso pode incorrer no conflitos das vontades (particular, todos).

Desse modo, o “corpo político” pode delegar o poder de instituir regras gerais a um “corpo legislativo” e o poder de execução de leis a um “corpo executivo”. Como “toda lei que o povo pessoalmente não retificou é nula e não é uma lei”, isso implica um mandato onde aqueles que elaboram as leis devem agir em conformidade com a “vontade geral”.

---

<sup>180</sup> “Si donc le peuple promet simplement d’obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple; à l’instant qu’il y a un maître, il n’y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit” (*Que la souveraineté est inaliénable*).

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento da sociedade em sua forma burguesa, marcada pelo individualismo egoísta não desmentiu o discurso rousseauiano. Assim, se a competição e o individualismo são as marcas indelévels do presente século, a formação do cidadão solidário apresenta-se como um caminho para a construção de um país mais justo, e de uma relação mais saudável entre Estado e governo. O egoísmo, exacerbação dessa individualidade, é um empecilho à virtude republicana, pelo menos nos moldes que Rousseau idealizou, distinguindo a “coisa pública” e as vontades particulares, questão que ainda está presente nos debates políticos.

A proposta rousseuiana de organização da sociedade não pode ser entendida como uma *panacéia*, mesmo porque foram concebidas durante o antigo regime que estava às voltas com a inevitabilidade das mudanças sociais, políticas e econômicas que foram materializadas por meio dos acontecimentos revolucionários que ocorreram pouco mais de duas décadas após a publicação do *Émile ou de l'éducation*. Seria necessário pensar a educação de forma diferente, era preciso, segundo Rousseau, desvinculá-la da artificialidade do mundo social, a criança precisa deixar de ser um adulto em miniatura, para ser criança, para exercitar seus sentidos e sua capacidade de “assentimento”.

O homem adulto precisa ser livre, é imprescindível não alienar essa liberdade. Isso é um dos fundamentos para a construção de outra forma de sociabilidade, que possa se desvincular do estado natural rumo à sociedade civil, firmando um pacto injusto. Este é fundamentado na propriedade privada e na desigualdade. Torna-se necessário firmar outro pacto, ou melhor, outros pactos, dessa vez um pacto justo, pois cada indivíduo voltará a ser livre, principalmente, para formular, a partir dessa liberdade, as leis que a sustentem. Na proposta rousseuiana a “alienação total de cada associado” não trata da liberdade como um valor da sociedade civil. Ela diz respeito ao sentimento de independência herdado no estado anterior da existência humana (natural), sobre o qual Rousseau levantou hipóteses possíveis em função da impossibilidade de se estabelecer um conceito definitivo.

Muitos consideram Rousseau um devaneador que contesta a forma societária vigente, mas tenta retirar do homem a responsabilidade de seus atos e a lança sobre os ombros da sociedade, sendo esta a culpada pela decadência humana. Ainda que o próprio Rousseau se considere um pensador paradoxal, a descrença do autor em relação à ingenuidade humana nos permite dizer que seria extremamente precipitado rotularmos esse autor como utopista. No seu *Segundo Discurso* temos um contrato injusto, porque ele é uma expressão direta da



desigualdade e origem de um Estado que não considera os indivíduos de forma equitativa. Isso é o que o autor procura equacionar com a figura do *citoyen*, nesse caso, do homem político. No *Contrato Social* destaca-se a formulação de outro pacto, nessa oportunidade um pacto justo ou legítimo, porque a relação entre os pactuantes é legitimada por meio das convenções.

Esse é o caminho salutar para o processo de formação da sociedade e para que seja possível desmontar as bases da desigualdade. Consequentemente, objetivo principal de manutenção da ordem pública e da primazia do bem comum (público) que se sobreponha aos interesses de ordem privada poderia ser alcançado efetivamente. Esse “bem comum” simboliza tudo aquilo que a *volonté générale* que não é de um grupo de indivíduos, mas do corpo político, persegue e que ajuda a equacionar as diferenças, após eliminarmos os interesses particulares que se “destroem mutuamente”. Um governo de cidadãos sobre outros cidadãos exige o aprimoramento constante da *vontade* supramencionada, ela só poderá ocorrer a partir das assembléias, que garantem a socialização e conferem à força social que sustenta a soberania popular e não o populismo. Nesse contexto, manter a liberdade significa seguir sempre o rumo das leis, estabelecendo uma distinção entre o seu discurso participativo e o apelo “populista”.

A liberdade, nas palavras de Rousseau, não se restringirá apenas a obediência às leis, expressão dessa *vontade geral*, e ao desejo do bem público. Isso implicará a manutenção das esferas de atuação desses cidadãos e da garantia do seu lugar no processo decisório. Desse modo, se a representação não é algo repudiado pelo autor, na verdade ela constitui um dos corolários aceitável à forma de governo democrática. Elevar o homem à categoria de cidadão foi uma das grandes contribuições de Rousseau, isso definiu o núcleo das teorias democráticas, que abrangem também a igualdade de tratamento de todos perante as leis. Assim, interrelacionam-se a igualdade política com esse princípio da soberania popular e está última com o processo de constituição do corpo político. Esse mecanismo de ação política, tanto na formulação quanto na deliberação acerca das convenções, que faz desse pensador uma ponte entre o republicanismo clássico e o moderno, entre a república dos antigos e as chamadas democracias modernas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Jean-Jacques Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Political Writings**. vol. II, ed. and trans. by C. E. Vaughan. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres completes**. vol. I: Les Confessions, Rousseau juge de Jean-Jacques, Les Rêveries du promeneur solitaire, et des fragments et documents autobiographiques. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1964a.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres completes**. vol. II: La Nouvelle Héloïse, le théâtre de Rousseau, un ensemble comprenant Ballets, Pastorale, Poésies, Contes et apologues ainsi que les Mélanges de littérature et de morale. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1964b.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres completes**. vol. III: Discours sur les sciences et les arts, le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, le Discours sur l'économie politique, Du Contrat social et les fragments politiques, les Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre, les Lettres écrites de la montagne, le Projet de constitution pour la Corse, les Considérations sur le gouvernement de Pologne, les Dépêches de Venise, et ces trois textes que sont le Fragment sur la liberté, le Parallèle de Socrate et de Caton et Guerre et état de guerre. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1964c.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres completes**. vol. IV: Mémoire présenté à M. de Mably sur l'éducation de Monsieur son fils, Émile, manuscrit Favre, Émile ou de l'éducation et Émile et Sophie, la Lettre à Christophe de Beaumont, les Fragments sur Dieu et sur la Révélation, la Lettre à Voltaire, les Lettres morales, les Notes sur De l'Esprit, la Lettre à Franquières, et enfin les Lettres sur la botanique et les Fragments pour un dictionnaire des termes d'usage en botanique. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1964d. Outros autores clássicos

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Trad. de Amador Cisneros. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

DIDEROT, Denis & D'ALEMBERT, Jean. **Enciclopédia ou dicionário raciocinado das ciências, das artes e dos ofícios/ Por uma sociedade de letrados: Discurso Preliminar e outros Textos**. Edição Bilíngüe. Trad. Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Unesp, 1989.

DURKHEIM, Émile. **Le Contrat social de Rousseau**. Montesquieu et Rousseau; précurseurs de la sociologie. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1953.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. **Leviatã**, ou matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOCKE, John. **The Second Treatise of Government: an Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government**, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

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

\_\_\_\_\_. **Istorie Fiorentine**. In Tutte le opere. Org. por M. Martelli. Florença: Sansoni, 1993.

MILL, John Stuart. **Considerações sobre o governo representativo**. Trad. Manoel Innocência Santos Jr. Brasília: UNB, 1980.

MONTESQUIEU. **Œuvres complètes**. Vol. II.: Bibliothèque de La Pleyade, 1958.

\_\_\_\_\_. **Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **L'Ancien régime et la Révolution**. Paris: Gallimard, 1967.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Correspondance**: lettre à M. Thieriot, 1726.

\_\_\_\_\_. **Candide ou l'Optimisme**. Paris: Gallimard, 1992.

\_\_\_\_\_. **Dictionnaire Philosophique**. Paris: Garnier, 1954.

\_\_\_\_\_. **Lettres Philosophiques**. Édition Critique. Avec Une Introduction et un Commentaire Par Gustave Lanson. Deuxième Édition. Tome I. Paris: Librairie Hachette Et O'79, Boulevard Saint-Germain, 1915.

\_\_\_\_\_. **Tratado sobre a tolerância**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

### Outras referências

ALICI, Luca. **Rousseau e il repubblicanesimo** (2003). *Bollettino telematico di filosofia politica*. Publicação online <http://bfp.sp.unipi.it/art/alici.html>. Acesso em: 05 jun. 2011.

ALMEIDA, Carla Cecília Rodrigues. Republicanismos e os dilemas da democracia contemporânea. In: MARTINS, José Antônio (Org.). **Republicanism e Democracia**. Maringá: Eduem, 2010.

AMES, José Luiz. **Rousseau**: defensor moderno da democracia. *Gazeta de Toledo*, Toledo - PR, p. 6 - 6, 11 jul. 2004.

\_\_\_\_\_. **Maquiavel e a educação**: a formação do bom cidadão; trans/Form/Ação. Vol. 31 nº 2, Marília, 2008.

BARNY, Roger. **Rousseau dans la Révolution**: le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire (1787-1791). Oxford, Voltaire Foundation, 1986.

BERELSON, B. R. **Democratic Theory and Public Opinion**. *Public Opinion Quarterly*, vol. 16, nº 3, 1952, pp. 313-30.

BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Ed. Universidade de Brasília, 1969.

BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude**: as ideias republicanas na França do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

CARDOSO, Sérgio (org.). **Retorno ao republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Trad. Erlon José Paschoal. Prefácio e pós-fácio de Peter Gay. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

\_\_\_\_\_. **A filosofia do iluminismo**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

- \_\_\_\_\_. **Rousseau, Kant, Goethe: two essays.** Princeton: Princeton University Press, 1970.
- CHAUÍ, Marilena. **Vida e obra in Coleção Os Pensadores: Rousseau.** Vol. I. Nova Cultural, São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- COLE, G. D. H. **Social Theory.** New York: The New York Public Library, 1935.
- DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps.** 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau.** Paris: Revue Philosophique, 1949.
- ECKSTEIN, H. **A theory of stable democracy.** Ap. B de Division and Cohesion in Democracy, Princeton University Press, 1966.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau.** 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- HANSON, DEREK. **Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **The Structural Transformation of the Public Sphere.** An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge: Polity Press, 1991.
- LEFEBVRE, George. **O surgimento da Revolução Francesa.** Trad. Cláudia Schilling. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- MELZER, Arthur. **Rousseau: La bonté naturelle de l’homme.** trad. Jean Mouchard, Paris: Berlin, 1998.
- MORNET, Daniel. **Les origines intellectuelles de la Révolution Française 1715-1787.** Paris: Tallandier, 2010.
- MOREAU, Joseph. **Du Droit Naturel.** In: Les Etudes Philosophiques, PUF, Paris, n.2, 1965.
- MOSCATELI, Renato. **Rousseau frente ao legado de Montesquieu – História e teoria política no século das luzes.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Argumentos -** Revista de Filosofia – 2012. Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-graduação em Filosofia, ano 4, n. 8, semestral, jul./dez. 2012, p. 135-149.
- NASCIMENTO, Milton Meira. **Opinião pública, verdade e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária.** São Paulo: EDUSP, 1989.
- NICOLET, Claude. **Le métier de citoyen dans lam Rome républicaine.** Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. **L’Idée républicaine en France.** Essai d’histoire critique (1789-1924), Paris: Gallimard, 1982.
- PATEMAN, Carole. **Participação e teoria democrática.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- PETTIT, Philip. **Republicanism: A Theory of Freedom and Government.** New York: Oxford University Press, 1997.
- POCOCK, J. G. A. **Linguagens do Ideário Político.** Trad. Fábio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003.

\_\_\_\_\_. **The Machiavellian Moment.** *The Florentine Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **Barbarism and Religion.** *The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

RILEY, Patric. **Political Writings.** Trans. and ed. F. Watkins (Edinburgh: Nelson, 1953 [reprinted with new Preface by P. Riley, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1986]).

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **O iluminismo e os reis filósofos.** São Paulo: Brasiliense, 1999.

\_\_\_\_\_. **Rousseau: da teoria à prática.** São Paulo: Ática, 1976.

\_\_\_\_\_. **Rousseau, o bom selvagem,** FDT, 1996.

\_\_\_\_\_. **Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau.** São Paulo: Discurso Editorial, 1997

SARTORI, G. **Democratic theory.** Detroit: Wayne State University Press, 1962.

SARTORI, Giovanni. **Partiti sistemi di partito.** Firenze: Editrice Universitaria, 1965.

SCHUMPETER, J. A. **Capitalism, Socialism and Democracy.** Allen & Unwin: Londres, 1943.

SHKLAR, Judith Nisse. **Political thought and political thinkers.** Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

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

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau.** A transparência e obstáculo. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TODOROV, Tzvetan. **O Jardim Imperfeito: o pensamento humanista na França.** São Paulo: Edusp, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Igualdade Social e Liberdade Política: uma introdução à obra de Alexis de Tocqueville.** Trad. Cícero Araújo. São Paulo: Nerman, 1988.

VAUGHAN, C. E. **Political Writings.** Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1915.

VENTURI, Franco. **Utopia e Reforma no Iluminismo.** Bauru: Edusc, 2003.

VIROLI, Maurizio. **Republicanism.** New York: Hill & Wand Pub., 2002.

\_\_\_\_\_. **Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”.** Transl. Derek Hanson. Cambridge: *Cambridge University Press*, 2002a.