UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JOHNATAS XIMENES MILANI

A MORALIDADE SOBERANA: O MODELO POLÍTICO-MORAL DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

CAMPINAS

2019

JOHNATAS XIMENES MILANI

A MORALIDADE SOBERANA: O MODELO POLÍTICO-MORAL DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: YARA ADARIO FRATESCHI

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO JOHNATAS XIMENES MILANI, E ORIENTADA PELA PROFA. DRA. YARA ADARIO FRATESCHI.

CAMPINAS

2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Milani, Johnatas Ximenes, 1994-
M589m A moralidade soberana : o modelo político-moral de Jean-Jacques Rousseau / Johnatas Ximenes Milani. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Yara Adario Frateschi.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Rousseau, Jean Jacques, 1712-1778. 2. Direito natural - Filosofia. 3. Moral - Filosofia. 4. Soberania - Filosofia. 5. Contrato social - Filosofia. I. Frateschi, Yara Adario, 1973-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The sovereign morality : the politic-moral model of Jean-Jacques Rousseau
Palavras-chave em inglês:
Natural law - Philosophy
Moral Philosophy
Sovereignty - Philosophy
Social contract - Philosophy
Área de concentração: Filosofia
Titulação: Mestre em Filosofia
Banca examinadora:
Yara Adario Frateschi [Orientador]
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi
Felipe Gonçalves Silva
Data de defesa: 21-10-2019
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)
- ORCID do autor: https://orcid.org/0000-0003-3657-2839
- Currículo Lattes do autor: http://lattes.cnpq.br/9806004139254210

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 21/10/2019, considerou o candidato Johnatas Ximenes Milani aprovado.

Profa. Dra. Yara Adario Frateschi

Profa. Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva

A ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sitema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar à agência de fomento, processo nº 2016/00436-1, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela concessão da bolsa de mestrado, sem a qual esta dissertação não poderia ter sido realizada.

Em segundo lugar, agradeço a minha orientadora, Professora Doutora Yara Adario Frateschi, por ter sido a melhor dentre todas. Por ter alimentado minha paixão pela Ética e Filosofia Política e, há cinco anos, ter me aceitado como orientando. Por ter me guiado e tanto me ensinado ao longo dessa caminhada. Pelos elogios motivadores e pelas críticas necessárias. Pelo respeito, pela sensibilidade e pela humanidade, tão rara de se encontrar hoje em dia, especialmente no meio acadêmico.

Agradeço também aos integrantes do Grupo de Filosofia Política por todo o apoio, acadêmico ou pessoal, direto ou indireto, prestado ao longo deste processo. Pela inspiração de estar rodeado de pesquisadores altamente qualificados e dedicados. Pelas angústias compartilhadas, pelas conquistas celebradas. Agradeço especialmente ao Leo, que em um dos momentos mais delicados da pesquisa, dedicou a mim um mês inteiro de leituras e discussões para que o texto de qualificação pudesse ser concluído.

Agradeço ao meu pai, parte essencial dessa história, por ser aquele que nunca deixou de me apoiar e que sempre fez de tudo para que este processo pudesse ser o mais confortável possível. Por ser aquele que esteve do meu lado quando decidi trilhar os caminhos da Filosofia. Por ser aquele que nunca me fez sentir que eu estivesse sozinho. Agradeço a minha mãe por ter sido a melhor mãe que um filho gay poderia ter. Por me entender, me aceitar e permitir que eu seja por inteiro quando estou ao seu lado. Agradeço também a minha avó por ter sempre me recebido de braços abertos e me proporcionar a sensação de ter uma segunda casa a qual retornar.

Agradeço à Jazz e à Thainá por terem sido as melhores amigas que eu poderia ter. Por terem segurado a barra quando eu não consegui. Por terem sido colo e ombro quando foi preciso, mas também risadas e alegrias quando necessário. Por mergulharem comigo na escuridão mais profunda, ou me resgatarem dela quando eu não tinha forças pra sair sozinho. Por me proporcionarem os melhores momentos, as melhores risadas e por terem sido tudo aquilo que faz de uma amizade especial, única e verdadeira. Agradeço também ao Leo, à Laissa, à Bia e à Mari por terem sido a família que eu nunca vou esquecer. Pelo sentimento

reconfortante de chegar em casa mesmo depois dos piores dias. Por toda ajuda emocional e financeira. Por terem sido o meu porto seguro.

Agradeço à Unicamp por ter me garantido não apenas as condições materiais necessárias para a realização desta pesquisa de mestrado, mas também o convívio com funcionários e professores dedicados e preocupados com o sucesso de seus alunos e pesquisadores. Em especial, agradeço à Dani, que em determinada ocasião esteve do meu lado até tarde da noite para que esta dissertação pudesse ser depositada. Agradeço também aos Professores Doutores Marcos Nobre e Lucas Angioni que, ao lado da Yara, foram os grandes responsáveis pela minha formação enquanto pesquisador.

Por fim, agradeço ao Alfredo, meu namorado e amigo, pela parceria e cumplicidade cotidiana. Por ter sido minha força e minha motivação. Por nunca ter me deixado esquecer que eu era capaz. Por ter acreditado em mim, mesmo quando eu não mais acreditava. Pela paciência nos momentos mais difíceis, pelo sorriso em todos os demais. Pelos abraços, pelos carinhos e por jamais ter soltado a minha mão.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo apresentar, em oposição às leituras contemporâneas de Hannah Arendt e Seyla Benhabib, uma interpretação do modelo político-moral proposto por Rousseau no *Contrato Social* que, ao invés de solucionar a tensão entre indivíduo e comunidade, a traz para o primeiro plano. Hannah Arendt, em *Sobre a Revolução*, ao retornar ao *Contrato Social* pelas experiências históricas da Revolução Francesa, interpreta a vontade geral como uma potência revolucionária totalizante, avessa ao estabelecimento de direitos individuais e, por esse motivo, contrária ao exercício da liberdade e a realização mesma da política. Benhabib, por sua vez, em *Racionalidade Deliberativa e Modelos de Legitimidade Democrática*, afirma que quando Rousseau retira dos cidadãos a possibilidade da deliberação pública e atribui ao Legislador a função de redigir as leis e submetê-las à aprovação da comunidade, ele consequentemente advoga em favor de uma comunidade una de crenças e costumes e incapaz de incorporar o fato da pluralidade. Diferentemente de Arendt ou Benhabib, que eliminam a tensão entre comunidade e indivíduo submetendo este irrestritamente àquela, seja pela ausência de direitos ou pela unidade de costumes, a leitura que aqui se apresenta não busca de maneira alguma anular essa tensão, insolúvel e permanente, que se manifesta inevitavelmente em todo e qualquer corpo político. Defenderemos, por um lado, que, apesar de ser necessário instituir uma autoridade absolutamente soberana e encarregada de dar unidade e movimento ao corpo político, a existência de um poder soberano absoluto não implica necessariamente, como acredita Arendt, a existência de um poder arbitrário. Contrariamente, procuraremos evidenciar que a instauração de uma autoridade absolutamente soberana é condição necessária para o possível estabelecimento de direitos civis comprometidos com a preservação em sociedade, e para todos os cidadãos, dos bens humanos fundamentais prescritos pelo direito natural. Por outro lado, mostraremos que a realização efetiva dessa, que seria a finalidade última da instituição do corpo político, depende da satisfação permanente de duas condições essenciais. Primeiramente, é preciso que internamente ao Estado existam instituições favoráveis e responsáveis tanto por estimular a valorização do bem comum, quanto por enfraquecer a inclinação ao interesse particular. Em segundo lugar, é necessário que componham o Estado cidadãos capazes de agir em conformidade com uma moralidade que os permita, tanto abstrair racionalmente de seus interesses particulares para a definição do interesse comum, quanto relacionar-se afetivamente e como iguais com os demais membros da comunidade. Em oposição ao que pensa Benhabib, essa moralidade seria compatível com certa pluralidade de

modos de vida porque se constituiria, ao um só tempo, por princípios restritos em quantidade e abrangentes em possibilidades de realização. Nesta dissertação, nosso objetivo é sugerir que no *Contrato Social* a tensão existente entre indivíduo e comunidade não apenas não encontra qualquer espécie de resolução, mas também que seu entendimento adequado só pode ser devidamente alcançado se compreendermos o modo pelo qual os princípios morais encontrados na obra de Rousseau relacionam-se e se interconectam com os princípios do direito político por ele estabelecidos.

Palavras-chave: direito natural – moralidade – Rousseau – soberania – vontade geral.

ABSTRACT

This dissertation aims to present, in opposition to the contemporary interpretations of Hannah Arendt and Seyla Benhabib, an interpretation of the political-moral model proposed by Rousseau in the *Social Contract* that, instead of solving the tension between individual and community, brings it to the former plan. Hannah Arendt, in *On Revolution*, upon returning to the *Social Contract* through the historical experiences of the French Revolution, interprets the general will as a totalizing revolutionary power, opposed to the establishment of individual rights and, therefore, contrary to the exercise of freedom and the very realization of politics. Benhabib, in turn, in *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, states that when Rousseau removes from citizens the possibility of public deliberation and assigns to the Legislator the function of drafting the laws and submitting them for the community approval, he consequently advocates in favor of a united community of beliefs and customs, unable to incorporate the fact of plurality. Unlike Arendt or Benhabib, who eliminate the tension between community and individual by subjecting the latter unrestrictedly to the former, whether due to the absence of rights or the unity of customs, the reading presented here does not seek to nullify this insoluble and permanent tension, which inevitably manifests itself in every body politic. We will argue, on the one hand, that while it is necessary to establish an absolutely sovereign authority charged with giving unity and movement to the body politic, the existence of an absolute sovereign power does not necessarily imply, as Arendt believes, the existence of an arbitrary power. On the contrary, we will try to show that the establishment of an absolutely sovereign authority is a necessary condition for the possible establishment of civil rights committed to the preservation in society, and for all citizens, of the fundamental human goods prescribed by natural law. On the other hand, we will show that the effective realization of this, which would be the ultimate purpose of the institution of the body politic, depends on the permanent satisfaction of two essential conditions. Firstly, there must be institutions within the state that are favorable and responsible for both enhancing the appreciation of the common good and weakening the inclination to particular interest. Secondly, it is necessary for the State to be composed of citizens capable of acting in accordance with a morality that permits them, both to rationally abstract from their particular interests for the definition of the common interest, and to relate affectionately and as equals with the other members of the community. Contrary to what Benhabib thinks, this morality would be compatible with a certain plurality of ways of life because it would be, at the same time, constituted by principles restricted in quantity and

broad in possibilities of realization. In short, in this dissertation, our purpose is to suggest that in the *Social Contract* the tension between individual and community not only finds no resolution, but also that its adequate understanding can only be properly achieved if we understand the way in which moral principles found in Rousseau's work relate to and interconnect with the principles of political right that he establishes.

Key-words: general will – morality – natural right – Rousseau – sovereignty.

SUMÁRIO

Introdução 12

Capítulo 1 – Direito natural como norma: o diálogo entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social* 17

1.1. O *Segundo Discurso* e a origem da desigualdade: amor de si, piedade, liberdade e perfectibilidade 17

1.2. O aspecto normativo da natureza humana: vida, bem-estar e ausência de dominação .. 36

Capítulo 2 – Os limites morais do poder soberano: a tensão entre indivíduo e comunidade ... 48

2.1. Alienação total e o poder absoluto da vontade soberana 49

2.2. A natureza moral do poder soberano e suas condições institucionais de realização 60

Capítulo 3 – A função do Legislador e as condições morais para a soberania da vontade geral 71

3.1. Os fundamentos da moralidade humana: ascensão e declínio 76

3.2. Soberania popular e moralidade soberana 86

Considerações Finais 103

Bibliografia 108

Introdução

A recente história da filosofia nos mostra que não dificilmente ainda encontramos autores e autoras que criticam o modelo político de Jean-Jacques Rousseau no *Contrato Social* por, de uma forma ou de outra, priorizar a comunidade em detrimento do indivíduo. Hannah Arendt, por exemplo, em *Sobre a Revolução*, afirma que quando uma multidão, seja "a pluralidade empírica de uma nação, de um povo ou de uma sociedade", transforma-se em um "corpo sobrenatural, movido por uma 'vontade geral' irresistível e sobre-humana"[1], as condições da liberdade e da política encontram-se aniquiladas. Para a autora, que retorna à obra de Rousseau através das experiências da Revolução Francesa, a vontade geral, enquanto potência revolucionária e fundadora do corpo político, ao "colocar uma multidão no lugar de uma só pessoa"[2] e unificar as múltiplas vontades em uma só, destruiria não apenas as diferenças existentes entre os indivíduos, mas consequentemente a possibilidade do exercício da liberdade. Sem qualquer distinção jurídica entre o público e o privado, os indivíduos, ao mesmo tempo sobrepostos e aglutinados por uma vontade totalizante, careceriam de um espaço comum, e essencialmente contrário ao espaço privado, no qual pudessem tratar e discutir a respeito daquilo que é público e de interesse de todos. Desse modo, sem "a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer"[3] e consistindo a liberdade pública em "participar de assuntos públicos"[4], a encarnação da vontade geral enquanto força revolucionária e fundadora significaria a impossibilidade do exercício da liberdade e da própria realização da política.

Seyla Benhabib, por sua vez, alega em *Racionalidade Deliberativa e Modelos de Legitimidade Democrática* que, incapaz de conciliar a articulação do bem comum e o princípio de soberania popular, "o modelo de democracia radical de Rousseau é, no fim, o de um regime integrado menos por um discernimento racional direcionado à legitimidade do que uma comunidade moral coesa unida por uma religião civil"[5]. Para a autora, ao enxergar somente um potencial negativo nas assembleias públicas deliberativas[6], além de não dispor teoricamente de qualquer outro procedimento que garanta a racionalidade dos processos

[1] Arendt, Hannah. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 93.
[2] Idem, p. 114.
[3] Idem, p. 170.
[4] Idem, p. 163.
[5] Benhabib, Seyla. "Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy". *Constellations* Volume I, No I (1994): 30.
[6] Vale notar neste contexto que por assembleias públicas deliberativas Benhabib não pretende simplesmente denotar assembleias decisórias em um sentido amplo, mas sim "mecanismos institucionais que incorporem deliberação e debate rigorosos na determinação da vontade geral" (Benhabib, ibidem).

decisórios do povo, Rousseau falharia em conciliar o princípio de legitimidade, baseado na ideia de soberania popular, com o princípio de racionalidade, condição necessária para o esclarecimento do bem comum. Sem poder emanar ambos os princípios de um mesmo domínio, sua solução consistiria no estabelecimento de uma instância "fora da vontade unida do povo" cuja "racionalidade transcende a legitimidade derivada do povo"[7]. Esta racionalidade ideal e quase sobre-humana, corporificada na figura do Legislador, seria responsável por redigir a vontade geral e submetê-la ao povo para que este, caso esteja em pleno acordo com o conteúdo daquela, pudesse legitimamente ratificá-la. As condições estabelecidas por Rousseau parecem sugerir, entretanto, que tal procedimento só seria possível se todos os cidadãos compartilhassem os mesmos valores culturais e simbólicos. Isto é, quando consideramos a ausência de debate público para determinação do bem comum, além da inexistência de qualquer outro procedimento capaz de unir legitimidade e racionalidade, parece ser possível concluir, com Benhabib, que a soberania da vontade geral e a consequente estabilidade do modelo político de Rousseau só podem ser alcançadas quando a comunidade é una de costumes e o povo eticamente coeso. Ou ainda, que a soberania da vontade geral jamais poderia ser conciliada com o fato da pluralidade.

Temos aqui expostas duas interpretações da filosofia política de Rousseau que, embora enfatizem aspectos diferentes, parecem convergir em um mesmo ponto quando compreendidas de maneira ampla: no embate entre comunidade e indivíduo, em Rousseau, a comunidade sempre sairia ganhando. Para Arendt, porque o indivíduo, carente de direitos, estaria totalmente e sem qualquer limitação à mercê dos ditames da comunidade. Para Benhabib, porque esta só poderia subsistir na medida em que aquele se limitasse a compartilhar suas crenças e valores. Em outros termos, seja do ponto de vista jurídico seja do ponto de vista ético, ambas as leituras parecem acusar o modelo político proposto no *Contrato Social* da ausência de qualquer princípio que limite o poder da comunidade sobre os indivíduos que a compõem. A vontade geral, portanto, enquanto autoridade soberana ilimitada, exerceria poder direto sobre os direitos de seus cidadãos e sobre sua maneira de viver, na medida em que estes, por sua vez, se encontrariam totalmente subjugados a ela e por ela.

A partir deste quadro, o objetivo desta dissertação é o de apresentar uma leitura da obra de Rousseau que se posiciona diferentemente diante da relação tensa, porém inevitável,

[7] Benhabib, *op. cit.*, p. 29.

entre indivíduo e comunidade. Buscaremos, ao longo do texto, mostrar que o modelo político-moral proposto no *Contrato Social*, ao mesmo tempo em que submete irrestritamente os cidadãos ao poder soberano da vontade geral, não estabelece senão a única maneira possível de conciliar justiça e utilidade na vida civil. Mostraremos, em oposição à leitura de Arendt, que legislar de acordo com a vontade geral consiste em agir em conformidade com a finalidade mesma de instituição do corpo político, a saber, a preservação em sociedade dos bens individuais fundamentais prescritos pela natureza humana. Por um lado, isso significa que a vontade geral não se caracterizaria pela unificação e transformação de vontades distintas em uma só vontade, mas pelo encontro daquilo que é comum, universalizável, e, portanto, fundamental, às vontades particulares de todos aqueles que compõem o corpo político. Por outro, enquanto finalidade determinante da própria natureza da vontade geral, a garantia em sociedade dos bens naturais individuais não poderia deixar de ser cumprida, dadas as mediações necessárias, sem que a vontade geral deixasse de ser aquilo que é. Em suma, nesta dissertação, nosso primeiro objetivo é mostrar que, na obra de Rousseau, a soberania da vontade geral, para ser propriamente compreendida, deve ser considerada não somente em seu aspecto jurídico, quanto à relação de irrestrita obediência por parte dos cidadãos frente ao poder soberano, mas também, e sobretudo, em seu aspecto moral, com relação aos fins que a limitam e determinam seu plano de ação.

Em segundo lugar, pretendemos mostrar, em oposição à leitura de Benhabib, que, no *Contrato Social*, a racionalidade dos processos deliberativos não poderia encontrar-se senão nos processos decisórios do povo. Tão evidente quanto a função fundadora do Legislador é o caráter transitório de seu empreendimento. Na medida em que não se configura nem como soberano, tampouco como magistrado, o Legislador deve agir com o único intuito de transformar a moralidade dos indivíduos, além de criar as condições institucionalmente favoráveis, para que, tendo levado a cabo tão digníssimo ofício, o povo encontre-se em situação de assumir a função que lhe é de direito. Ninguém senão o povo reunido detém o direito exclusivo de determinar as leis as quais obedecerá e a salvaguarda da liberdade, prescrita pela lei de natureza, só pode ocorrer sob a forma da soberania popular. Os cidadãos, assim modificados pela intervenção do Legislador, estarão aptos a legislar em conformidade com a moralidade requerida para a soberania da vontade geral. Isso significa que sua razão será capaz de levá-los a silenciar seus interesses particulares ao mesmo tempo em que suas afeições deverão direcioná-los para o discernimento do bem comum. Ademais, uma moralidade fundamentalmente constituída por um procedimento racional de apreensão

daquilo que é comum às distintas particularidades parece não contrariar a existência possível, dentro das comunidades políticas, de certa pluralidade de costumes na medida em que suas condições de realização parecem não depender da adoção de um único ponto de vista ético.

Desse modo, com o intuito não de solucionar, mas de ressaltar o perpétuo e insolúvel conflito existente entre indivíduo e comunidade em todo e qualquer corpo político existente, esta dissertação será divida em três capítulos. No primeiro deles, procuraremos evidenciar a existência de um princípio normativo, anterior ao pacto social, responsável por orientar e legitimar sua realização. A preservação em sociedade da vida e da liberdade de cada um dos membros associados não é simplesmente uma finalidade arbitrária ou puramente convencionada no momento de fundação do corpo político, mas uma regra que deriva imediatamente do direito natural, cujo sentido preciso procuraremos reconstruir neste primeiro capítulo. A tensão entre indivíduo e comunidade surge somente quando Rousseau, ao apresentar a vontade geral como o único modo de conciliar em sociedade direito e interesse, concede poder ilimitado à comunidade frente a seus cidadãos. Para o autor, somente um pacto social que tenha como cláusula única e fundamental a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos a toda a comunidade, é capaz de satisfazer justa e igualitariamente no estado civil os interesses fundamentais de cada um dos membros da associação. Contudo, se a fundação do corpo político demanda a alienação total de cada associado, de modo que cada indivíduo, ao se dar completamente a toda a comunidade, não retém consigo qualquer direito, isso parece implicar que, uma vez estabelecida a vida em comunidade, a satisfação dos direitos naturais individuais se encontrariam totalmente e invariavelmente submetida à vontade da comunidade.

A partir disso, procuraremos apresentar, no segundo capítulo, uma interpretação do modo como a constante e insolúvel tensão entre indivíduo e comunidade se articula no modelo político de Rousseau. Nosso objetivo será defender que, por um lado, apesar de ser fundamental para a manutenção da unidade e autoridade do poder soberano que, em conformidade com os princípios do direito político, todos os cidadãos encontrem-se irrestritamente submetidos à comunidade, por outro, isso não significa que o poder soberano não seja moralmente determinado ou que não haja qualquer espécie de prescrição moral para o seu exercício. Entretanto, a realização concreta do exercício moralmente limitado da soberania depende não somente, como indicaremos ainda nesse capítulo, da existência de instituições jurídicas e políticas responsáveis pela criação de condições favoráveis para tanto, mas também, e sobretudo, como indicaremos em detalhes no terceiro capítulo, que os

cidadãos sejam capazes de compor a vontade soberana apoiados sobre uma moralidade implicada com a realização, em sociedade, dos princípios normativos prescritos pela lei natural.

Capítulo 1 – Direito natural como norma: o diálogo entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social*

Neste primeiro capítulo, nosso objetivo é compreender a noção rousseauniana de direito natural e a função normativa que este conceito carrega em relação às proposições políticas realizadas por Rousseau no *Contrato Social*. Para tanto, nos apoiaremos sobretudo no argumento de Frederick Neuhouser em *Rousseau's Critique of Inequality*[8] visando apresentar os elementos que me permitem caracterizar o direito natural como um conjunto de normas que prescreve, para o estado civil, a preservação e manutenção da vida, da liberdade e do bem-estar individual de cada ser humano. Primeiro, ao lado da problemática acerca da origem da desigualdade, trataremos da natureza humana em seu aspecto descritivo. Amor de si, piedade, liberdade e perfectibilidade serão expostos como as características originais da natureza humana que servem de fundamento para que possamos compreender, na segunda parte, o aspecto normativo que, delas decorrente, determina as regras do direito natural. Em poucas palavras, neste primeiro capítulo, procurarei reconstruir os elementos normativos presentes no *Segundo Discurso* a fim de conectá-los com aqueles que aparecem breve e mais timidamente no início do *Contrato Social*. O objetivo é mostrar como o estabelecimento do corpo político legítimo não se funda de modo algum em arbitrariedades, mas sim em um direito prescrito pela natureza[9].

1.1. O *Segundo Discurso* e a origem da desigualdade: amor de si, piedade, liberdade e perfectibilidade

Tradicionalmente, a obra de Jean-Jacques Rousseau é dividida em três grandes momentos[10]. A primeira delas, composta principalmente pelos dois grandes discursos (*Discurso Sobre as Ciências e as Artes* e o *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*), corresponde à fase crítica de seu pensamento. Durante este período, o empreendimento de Rousseau se caracteriza sobretudo pela tentativa de desnaturalizar, por um lado, certas crenças intelectualmente reconhecidas e, por outro, determinadas práticas socialmente consolidadas. A segunda fase de seus escritos tem como marco o ano de 1762. Neste ano, e curiosamente no

[8] Neuhouser, Frederick. *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

[9] Ambas as obras serão citadas tanto a partir da tradução presente em *Rousseau*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, quanto a partir do texto original encontrado em *Oeuvres Complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1964, vol. III. Em nota, seguiremos o seguinte formato: *Segundo Discurso* (SD), paginação, ou *Contrato Social* (CS), livro, capítulo, parágrafo / *Oeuvres Complètes* (OC), volume, paginação. Para o *Emílio*, usaremos tradução de Sérgio Milliet (*Emílio ou Da Educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995), referenciando-a em nota como E, seguido da paginação da edição original.

[10] Cf. Rawls, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. Tradução de Fabio M. Said. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 210-1.

mesmo mês, foram publicadas as duas maiores obras deste período, o *Emílio* e o *Contrato Social*. Nesta fase, caracterizada pelo teor propositivo, Rousseau pretende, por um lado, estabelecer os fundamentos da política e da moral e, por outro, aproximá-los da realidade prática em seus textos de aplicação política, como as *Considerações Sobre o Governo da Polônia* e o *Projeto de Constituição para a Córsega*. Por fim, Rousseau passa seus últimos anos dedicando-se aos ofícios da autobiografia. Seu intuito não é apenas narrar e se posicionar tardiamente perante os acontecimentos de sua vida, mas também avaliar e refletir sobre os movimentos de seu pensamento e o lugar de cada uma de suas obras no plano geral de sua filosofia. Ao ler as *Confissões*, ou os *Devaneios de um Caminhante Solitário*, percebemos que o primeiro grande intérprete de sua obra foi ninguém menos que o próprio Jean-Jacques Rousseau[11].

A partir desta ampla categorização, evidencia-se o reconhecido caráter crítico do *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*. Nesta obra especificamente, Rousseau teve a oportunidade, em um só movimento, de dar continuidade ao projeto filosófico iniciado pelo *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*[12] e responder ao novo desafio proposto pela Academia de Dijon: "qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela Lei natural?"[13]. O próprio enunciado do desafio sugere uma dupla investigação: de um lado, a questão se coloca a respeito da *origem* da desigualdade e, de outro, acerca de sua *autorização* pela lei natural. É possível identificarmos aqui dois empreendimentos que, apesar de serem complementares e estarem intimamente relacionados dentro do projeto filosófico de Rousseau, são projetos analiticamente distintos. No que se refere à questão da origem da desigualdade, a investigação realizada é de âmbito estritamente descritivo-explanatório. Por

[11] Peter Gay, em sua introdução ao livro *A Questão Jean-Jacques Rousseau* de Ernst Cassirer, afirma: "Por quase dois séculos a filosofia de Rousseau tem intrigado seus intérpretes. Dentre os muitos comentadores que tentaram abordá-la, um dos maiores – não obstante ter sido por longo tempo um dos mais negligenciados – foi o próprio Jean-Jacques Rousseau. Nas *Confissões* ele enfatizou que seus escritos, tomados como um todo, revelavam uma filosofia consistente e coerente: 'Tudo o que é ousado no *Contrato social* havia aparecido previamente no *Discurso sobre a origem da desigualdade*; tudo que é ousado no *Emílio* havia aparecido previamente em *Júlia*'" (Cassirer, Ernst. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. Introdução de Peter Gay. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p.7).

[12] Segundo Nicholas Dent, o *Segundo Discurso* não apenas "traz à tona uma das concepções pela qual Rousseau é mais conhecido", como também "aprofunda e amplia várias das ideias esboçadas no *Primeiro Discurso*" (Dent, Nicholas. *Rousseau*. New York: Routledge, 2005, p. 58). Para Salinas Fortes, no *Segundo Discurso*, Rousseau "se aprimora na arte de *bem dizer* ao mesmo tempo em que radicaliza a crítica da *civilização* e de seus ornamentos" (Salinas Fortes, Luís Roberto. *Rousseau: da Teoria à Prática*. São Paulo: Ática, 1976, p. 25). Também de acordo com a tese da continuidade teórica de um discurso a outro, Starobinski afirma: "ocorrendo a estimulação do concurso no momento preciso, Rousseau ia poder enunciar às claras, apoiado em provas, uma doutrina que os adversários do primeiro *Discurso* taxavam de paradoxo e de sofisma" (Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1991, p. 288).

[13] SD, p. 215 / OC, v. III, p. 129.

outro lado, a questão acerca da autorização da desigualdade pela lei natural demanda uma abordagem de cunho exclusivamente normativo. Ambas, em conjunto, representam o cerne da investigação filosófica realizada no *Segundo Discurso,* e o entendimento adequado desta obra perpassa não apenas a apreensão da independência de seus projetos, mas também, e sobretudo, do modo como eles se relacionam entre si[14].

A compreensão da obra em todo seu alcance, entretanto, parece encontrar obstáculo em sua própria composição. Comparativamente, poucos são os momentos em que Rousseau se dedica a responder, de maneira clara, a questão normativa colocada pelo *Segundo Discurso*. Em contrapartida, não é difícil reconhecer, mesmo em uma primeira leitura, a centralidade no tratamento da questão sobre a origem da desigualdade. Estruturalmente, inclusive, a obra parece estar organizada em torno desta segunda abordagem. Na primeira parte, busca-se demonstrar que a desigualdade não se origina na natureza para em seguida, na segunda, indicar as causas artificiais do estabelecimento e perpetuidade da desigualdade entre os homens. As palavras de Rousseau, ao fim da primeira parte, parecem explicitar precisamente este plano geral: "depois de ter provado ser a desigualdade [dificilmente] perceptível no estado de natureza, e ser nele quase nula sua influência, resta-me ainda mostrar sua origem e seus progressos nos desenvolvimentos sucessivos do espírito humano"[15]. Entretanto, apesar da ênfase sobre o empreendimento descritivo-explanatório ser evidente ao longo da obra, em sua conclusão, Rousseau chama atenção mais uma vez para a duplicidade de seu projeto:

> Conclui-se dessa exposição que, sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis. Conclui-se, ainda, que a desigualdade moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural sempre que não ocorre, juntamente e na mesma proporção, com a desigualdade física[16].

Neste trecho, Rousseau apresenta não só as conclusões de sua minuciosa investigação acerca da origem da desigualdade entre os homens, mas também, e de maneira inesperadamente simples, sua resposta à questão sobre a autorização da desigualdade pela lei natural. Para Rousseau, toda e qualquer desigualdade moral que não corresponda diretamente, e na mesma proporção, à desigualdade física não é autorizada pela lei natural e, nesse sentido, pode ser considerada como moralmente condenável. A surpresa que esta conclusão pode

[14] Tanto o modo como apresentamos esta questão, quanto seus futuros desenvolvimentos ao longo deste texto, são diretamente influenciados pela obra de Frederick Neuhouser. Para tanto, cf. Neuhouser, *op. cit.*, p. 4-6, 26ss.
[15] SD, p. 258 / OC, v. III, p. 162, com pequena correção na tradução da edição brasileira.
[16] SD, p. 282 / OC, v. III, p. 193-4.

causar ao leitor mais atento parece não resultar tanto de sua simplicidade, mas sobretudo de sua aparente desconexão com o restante da obra. Nenhum outro momento do *Segundo Discurso* é dedicado à exposição, desenvolvimento, ou mesmo justificativa da posição tomada por Rousseau ao fim de sua investigação, o que levanta dúvidas a respeito do caráter definitivo desta resposta em relação a este tema. Além do mais, não parece ser essa a resposta que esgota, ou ao menos apresenta com algum grau de razoabilidade, os critérios normativos que nos permitem "bem julgar [...] nosso estado presente"[17], desvelando, por um lado, "o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana"[18], e por outro, "a lei [...] que melhor convém à [...] constituição"[19] dos seres humanos. Nesse sentido, se consideramos a conclusão apresentada por Rousseau insuficiente para responder de modo satisfatório as questões normativas que ele próprio se coloca a respeito da legitimidade da desigualdade, a pergunta se mantém: afinal, onde se apoia e se funda o tradicionalmente reconhecido caráter crítico do *Segundo Discurso*?

O próprio enunciado do desafio que originou o *Segundo Discurso* parece, de certa maneira, fornecer o principal elemento para responder esta questão. Quando os acadêmicos de Dijon questionam se a lei natural autoriza a desigualdade, eles não fazem senão evidenciar a função normativa que comumente se atribuía a esta lei. Rousseau, por sua vez, parece atribuir a ela precisamente esta mesma função. Ele o faz não somente em sua conclusão, na qual condena toda desigualdade moral que seja contrária ao direito natural[20], mas sobretudo na discussão realizada no prefácio de sua obra. Imediatamente após criticar o modo como os filósofos até então compreenderam o direito natural, seja em decorrência da pouca concordância a respeito do sentido da palavra lei, seja pelas maneiras distintas como cada um a definiu, Rousseau afirma:

> Enquanto, porém, não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição. Quanto podemos apreender bem claramente sobre o objeto dessa lei, que a vontade daquele a que obriga posa submeter-se a ela com conhecimento, como, também, para ser natural, é preciso que se exprima imediatamente pela voz da natureza[21].

[17] SD, p. 229 / OC, v. III, p. 123.
[18] SD, p. 229 / OC, v. III, p. 124.
[19] SD, p. 230 / OC, v. III, p. 125.
[20] No que diz respeito ao argumento sobre a intercambialidade entre lei natural e direito natural, me apoio fundamentalmente na interpretação de Frederick Neuhouser. Para ele, se por um lado, Rousseau substitui na conclusão supracitada "o termo da Academia 'lei natural' (*la loi naturelle*), por 'direito natural' (*le droit naturel*)", e por outro, "na sentença imediatamente seguinte ele retorna a *la loi de nature*", é possível assumir então que, pelo menos no *Segundo Discurso*, "ele está usando todas as três expressões de maneira intercambiável" (Neuhouser, *op. cit.*, p. 110, nota 2).
[21] SD, p. 230 / OC, v. III, p. 125.

Este trecho parece primeiramente evidenciar que Rousseau, embora crítico da modernidade em diversos aspectos, ainda compreende o direito natural de modo semelhante a seus contemporâneos[22]. Diferentemente do modo antigo de assimilar a lei natural "como expressão das relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados", os modernos a concebem como "uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações com os demais seres"[23]. Por este motivo, parece justificado concluirmos que a chave para compreender a resposta de Rousseau para a questão normativa colocada pela Academia de Dijon, e assimilada pelo *Segundo Discurso*, se encontra na sua definição e caracterização do direito ou da lei natural. Esta conclusão, por sua vez, nos direciona imediatamente para a segunda evidência fornecida por este trecho: somente conhecendo a natureza humana será possível estabelecer adequadamente as regras do direito natural, sendo precisamente esta relação de implicação o ponto de encontro de ambos os projetos que caracterizam a obra de Rousseau. Antes de definirmos as regras que melhor convém aos indivíduos, e encontrarmos uma resposta à questão normativa presente no *Segundo Discurso*, é necessário primeiramente compreender, descritivamente, a natureza destes indivíduos. Em outras palavras, antes de saber se a natureza autoriza qualquer espécie de desigualdade entre os homens, é necessário primeiramente investigar sua origem.

Para demonstrar que a desigualdade não encontra sua origem na natureza, o argumento de Rousseau, na primeira parte do *Segundo Discurso*, se constitui de três etapas. Primeiramente, é necessário expor como a desigualdade moral não resulta necessariamente da desigualdade natural. Em seguida, é preciso reconstruir as disposições humanas originais para evidenciar a não existência de qualquer motivação natural que incite os seres humanos ao estabelecimento da desigualdade. Por fim, uma vez provada a ausência de qualquer ímpeto interno que satisfaça as condições para o desenvolvimento da desigualdade, é imprescindível comprovar também a inexistência de qualquer estímulo externo que naturalmente induza os indivíduos para tanto[24]. A primeira etapa do argumento, por sua vez, demanda uma

[22] Robert Derathé sintetiza o modo moderno de conceber a lei natural nos seguintes termos: "Toda teoria do direito natural repousa sobre a afirmação de que existe independentemente das leis civis, e anteriormente a todas as convenções humanas, uma ordem moral universal, uma regra de justiça imutável, a 'lei natural', com a qual todo homem é obrigado a se conformar em suas relações com seus semelhantes. Essa lei, cujo fundamento reside na própria natureza do homem, é tão imutável quanto as verdades eternas e, como recebe sua autoridade da reta razão, ela impõe-se igualmente a todos os homens. Aliás é o que a distingue das leis positivas e faz sua superioridade sobre elas" (Derathé, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de Seu Tempo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 230).

[23] SD, p. 229 / OC, v. III, p. 124.

[24] A primeira parte deste capítulo segue de perto o argumento desenvolvido por Neuhouser no primeiro capítulo de sua obra, cujo objetivo é "reconstruir o argumento [de Rousseau] em favor da afirmação de que as

diferenciação entre aquilo que Rousseau chama de desigualdade moral ou política e a desigualdade natural ou física. Nas palavras do autor:

> Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles[25].

Neste trecho, Rousseau difere e define os dois tipos de desigualdade passíveis de serem identificadas na espécie humana. De um lado, a desigualdade física ou natural pode ser compreendida como toda diferença existente entre os indivíduos, seja corporal ou espiritual, que não admite qualquer outra explicação de origem senão a própria casualidade da natureza. De outro, a desigualdade moral ou política, autorizada por alguma espécie de convenção ou consentimento, se define pela existência de diversos privilégios que determinados indivíduos gozam em detrimento de outros. Estabelecer esta distinção é essencial não somente para compreender a primeira etapa do argumento sobre a origem não natural da desigualdade, mas também para elucidar o objeto de crítica do *Segundo Discurso*. Afinal, quando Rousseau se pergunta pela legitimidade da desigualdade, ele se pergunta pela legitimidade da desigualdade moral, uma vez que este é o único tipo de desigualdade que pode ser tomado como objeto de crítica. Diferentemente da desigualdade natural, um fato da natureza – e, portanto, algo que jamais poderia ser de outro modo –, a desigualdade moral, autorizada pelo consentimento dos indivíduos, e por este motivo fruto da liberdade e do artifício, poderia, ao menos em princípio, ser de outro modo. O desafio, portanto, será descobrir se existe na natureza qualquer princípio que acarreta e, em última instância, autoriza a desigualdade artificialmente consentida.

Primeiramente, para Rousseau, a origem da desigualdade moral não pode ser entendida como uma consequência direta da existência de desigualdades naturais. Segundo ele:

> Não se pode perguntar qual a fonte da desigualdade natural, porque a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra. Pode-se, ainda menos, procurar a existência de qualquer ligação essencial entre essas duas desigualdades, pois, em outras palavras, seria perguntar se aqueles que mandam valem necessariamente mais do que os que obedecem e se a força do corpo ou do espírito, a sabedoria e a virtude

---

desigualdades – ou mais precisamente, os tipos particulares de desigualdades nas quais ele está mais interessado – não tem sua origem na natureza, nem na natureza humana, tampouco nas condições naturais da existência humana, ou em algum tipo de combinação das duas" (Neuhouser, *op. cit.*, p. 16).

[25] SD, p. 235 / OC, v. III, p. 131.

> sempre se encontram, nos mesmos indivíduos, na proporção do poder ou da riqueza: tal seria uma boa questão para discutir entre escravos ouvidos por seus senhores, mas que não convém a homens razoáveis e livres, que procuram a verdade[26].

Neste trecho, Rousseau reconhece não apenas a já mencionada origem natural das desigualdades físicas, mas também a ausência de qualquer relação essencial entre o advento da desigualdade moral e a existência das desigualdades naturais. Reconhecer a validade deste argumento não demanda senão um breve lançar de olhos sobre o modo como a sociedade moderna se organizou, uma vez que raramente encontramos privilégios sociais estabelecidos diretamente e na mesma medida que as diferenças físicas ou naturais. Nas palavras de Rousseau, não raro enxergamos nos povos policiados "uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio, ou um punhado de pessoas regurgitar superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário"[27]. Entretanto, admitir que não há qualquer relação direta entre as desigualdades naturais e a desigualdade moral, não significa que a natureza não possa fornecer sua origem de outras maneiras. Por um lado, se todos os indivíduos são naturalmente distintos devido às qualidades físicas e espirituais específicas que cada um recebeu do acaso natural, por outro, estes mesmos indivíduos, enquanto parte da espécie humana, possuem uma natureza comum que se manifesta em um comportamento regido sempre "por princípios certos e invariáveis"[28]. Este comportamento natural, por sua vez, na medida em que determina o modo como os indivíduos da espécie humana agem naturalmente, ao menos em princípio, poderia ser composto por elementos responsáveis pelo desenvolvimento e posterior estabelecimento da desigualdade. Se naturalmente os indivíduos se comportassem de tal forma que a consequência necessária fosse o surgimento e a permanência da desigualdade, não haveria alternativa senão concluir que a fonte da desigualdade se encontra na própria mecânica da natureza[29]. Rousseau, entretanto, estabelece os princípios do comportamento natural da humanidade nos seguintes termos:

> Deixando de lado, pois, todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples

[26] SD, p. 235 / OC, v. III, p. 131-2.
[27] SD, p. 282 / OC, v. III, p. 194.
[28] SD, p. 227 / OC, v. III, p. 122.
[29] No contexto do *Segundo Discurso*, se perguntar pela fonte da desigualdade, no lugar de sua origem, parece traduzir em termos mais precisos o objetivo de Rousseau. Embora em diversos momentos da obra pareça que a investigação sobre a origem da desigualdade se trata de uma investigação histórica, este não é o caso. Do mesmo modo que o estado de natureza não é um recurso teórico que pretende desvelar o ponto zero da história humana, a "história hipotética" (SD, p. 231-2 / OC, v. III, p. 127) narrada na segunda parte da obra não tem como objetivo localizar a origem histórica da desigualdade. Com efeito, aquilo que se procura descobrir, ao longo de todo o *Segundo Discurso*, são as forças permanentes que explicam não a origem histórica, mas a existência e a perpetuidade da desigualdade na maioria das sociedades humanas. Sobre este ponto, cf. Neuhouser, op. cit., p. 7, 25, 34-5. Também Gourevitch, Victor. "Rousseau's Pure State of Nature". *Interpretation* 16 (Fall 1988): 23–59 para uma discussão mais extensa a respeito do estatuto conjectural do estado de natureza.

> operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural[30].

Primeiramente, é imprescindível salientar que, neste trecho, o abandono da razão e dos livros científicos não é simplesmente um recurso retórico, mas um método de investigação para determinar as mais simples operações da alma humana. Uma vez que natureza e artifício são conceitos essencialmente opostos, para conhecermos verdadeiramente a natureza humana, parece ser necessário abandonar toda e qualquer espécie de artificialidade que figura a existência dos seres humanos. Rousseau, entretanto, ao debruçar-se sobre "o mais útil e menos avançado de todos os conhecimentos humanos"[31], com o objetivo de desvelar os elementos essenciais que caracterizam a natureza humana, encontra, de partida, um problema metodológico: "como o homem chegará o ponto de ver-se tal como o formou a natureza, [...] e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram?"[32]. Consciente de sua limitação enquanto homem civilizado[33], Rousseau assegura a seus leitores que, de sua parte, não existe pretensão de falar sobre um estado que "não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá"[34]. Ao contrário, seu método se constitui essencialmente por "raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que mostrar a verdadeira origem"[35]. Dito de outro modo, Rousseau busca conjecturalmente despir o homem civilizado de tudo aquilo que o compõe em sua artificialidade para que sua verdadeira natureza possa irromper. Isso significa que é preciso conceber os seres humanos não em um ponto distante da história, mas aquém de qualquer mediação que possa desviá-los do comportamento determinado naturalmente pelas leis da mecânica. Nesse sentido, parece justificado, portanto, não apenas o abandono dos livros científicos, que só apresentam os

[30] SD, p. 230-1 / OC, v. III, p. 125-6.
[31] SD, p. 227 / OC, v. III, p. 122.
[32] SD, p. 227 / OC, v. III, p. 122.
[33] A respeito deste ponto, Rousseau afirma na sequência: "o que há de mais cruel ainda é que, todos os progressos da espécie humana distanciando-a incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que, num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo" (SD, p. 227 / OC, v. III, p. 122-3). Salinas Fortes reconhece o advento da linguagem como a mediação que dificulta o conhecimento, para o indivíduo socializado, do ser humano em seu estado natural: "se nossas *letras* refinadas tornam ilegível a escrita do livro que *não mente nunca* é porque os *sons* da fala de convenção começaram, ao que parece, por nos distanciar de um estado de imediata e silenciosa comunicação com a Natureza, tornando-nos surdos à sua *Voz*" (Salinas Fortes, *op. cit.*, p. 52).
[34] SD, p. 228 / OC, v. III, p. 123.
[35] SD, p. 236 / OC, v. III, p. 133.

indivíduos da maneira como historicamente se constituíram, mas sobretudo o abdicar da própria razão, faculdade que, intimamente relacionada com o exercício da liberdade e com o desenvolvimento da perfectibilidade, desempenha um papel fundamental na criação de todo artifício humano[36].

Desse modo, além de reafirmar a estreita relação entre natureza humana e direito natural, no trecho supracitado, Rousseau nos apresenta, pela primeira vez, os dois princípios que determinam o comportamento humano no estado de natureza. De um lado, existe em todo ser humano um interesse não racionalizado de preservar sua vida e garantir seu bem-estar, princípio que recebe o nome de amor de si. De outro, todo indivíduo carrega consigo uma disposição natural de repugnar-se frente ao sofrimento alheio, a qual Rousseau denomina piedade. Para o autor, unicamente da combinação destes dois princípios responsáveis pela definição natural do comportamento humano não é possível explicar de maneira satisfatória o desenvolvimento e o estabelecimento da desigualdade. Nenhuma destas características naturais é capaz de explicar seja a origem, seja a permanência, de uma estrutura social baseada no privilégio de poucos e na infelicidade de muitos, antes de tudo porque, diferentemente do amor-próprio, disposição essencialmente relativa, o amor de si é uma disposição absoluta[37]. Segundo Rousseau, enquanto o amor de si é "um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação", o amor-próprio "não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade" que encontra sua origem "em comparações"[38]. A partir do momento em que "cada um começou a olhar os outros e a desejar ele próprio ser olhado", a estima pública passa não apenas "a ter um preço"[39], mas a compor o quadro de necessidades fundamentais do indivíduo socializado[40]. Esta nova necessidade, por sua vez, só pode ser satisfeita por meio de uma dupla relação que cada indivíduo estabelece com os demais. Primeiro, para que minha necessidade de estima seja satisfeita é preciso que eu tenha mais ou igual estima em determinada circunstância que os demais indivíduos da

[36] Nas palavras de Salinas Fortes, quando "entre o *estímulo* e a *resposta* se interpõe o momento da consciência livre", isso é, o exercício da liberdade, "abandonado a si mesmo, ao seu *juízo*, o homem é obrigado a garantir sua sobrevivência por *iniciativa própria*" e, nesse sentido, essa "*substituição da Natureza* é o que parece definir essencialmente o *artifício*" (Salinas Fortes, *op. cit.*, p. 62-3).

[37] No texto de Rousseau, o amor-próprio é apresentado de maneira abruptamente semelhante. Ao apresentar a piedade como freio natural ao autointeresse (SD, p. 252-3 / OC, v. III, p. 154), Rousseau se utiliza, em nota, da diferenciação entre amor de si e amor-próprio para definir o primeiro de maneira precisa. Embora a este último seja dado a devida atenção apenas na segunda parte da obra, apresentar sua natureza relativa é indispensável para delinear, já na primeira parte, a natureza absoluta do amor de si.

[38] SD, p. 306-7, nota (*o*) / OC, v. III, p. 219, note XV.

[39] SD, p. 263 / OC, v. III, p. 169.

[40] "Com efeito, depois de algumas observações, é fácil de ver que nossos trabalhos se dirigem para dois únicos objetivos, a saber, alcançar para si as comodidades da vida e a consideração dos demais" (SD, p. 307, nota (p) / OC, v. III, p. 220, note XVI).

comunidade. Segundo, é necessário que os outros membros da comunidade considerem minhas qualidades como objeto digno de estima. Em resumo, a satisfação dos desejos do amor-próprio depende sempre de quão mais ou menos realizados estão os demais membros da comunidade, assim como do julgamento destes a respeito do que deve ser ou não publicamente estimado.

Em contrapartida, a satisfação dos fins prescritos pelo amor de si é essencialmente não relativa, pois nenhum indivíduo precisa comparar-se aos demais, e muito menos submeter-se as suas opiniões, para preservar sua vida e garantir seu bem-estar de maneira satisfatória. Se Rousseau está correto em assumir que os únicos bens que o homem natural conhece no universo "são a alimentação, uma fêmea e o repouso" e os únicos males que teme são "a dor e a fome"[41], em contrapartida ao amor-próprio, evidencia-se o caráter absoluto do amor de si. Por um lado, para que um indivíduo satisfaça sua necessidade de comida ou de descanso, pouco importa se os outros estão mais ou menos satisfeitos a esse respeito. Por outro, o objeto de satisfação destas necessidades não muda de acordo com o julgamento dos demais, de modo que em qualquer circunstância evitar a dor ou a fome será sempre um objeto de desejo. Mesmo no caso da reprodução[42], cuja satisfação depende da presença factual de outro indivíduo, o aspecto relativo que caracteriza o amor-próprio enquanto tal não se encontra presente. Essencialmente, a satisfação sexual não provém de qualquer espécie de comparação entre indivíduos, nem tampouco de opiniões alheias. Esta condição assegura à reprodução o aspecto absoluto que caracteriza todos os demais bens visados pelo amor de si, sendo precisamente esta dimensão absoluta, ou não relativa, do amor de si, aquilo que impede esta disposição natural de ser tomada como causa do desenvolvimento da desigualdade. Por sua própria natureza, o amor de si pode ser satisfeito independentemente do grau de satisfação dos demais indivíduos em relação às mesmas demandas. Isso significa que, por um lado, a realização dos fins prescritos pelo amor de si não requer, em princípio, qualquer tipo de prejuízo aos demais indivíduos da espécie. Por outro, de sua natureza não comparativa

[41] SD, p. 244 / OC, v. III, p. 143.

[42] A despeito de sua afirmação acerca da igualdade de gênero no estado de natureza (SD, p. 262 / OC, v. III, p. 168), Rousseau reproduz e reafirma em diversos momentos de sua obra os valores de seu tempo a respeito da inferioridade das mulheres em relação aos homens. Isso é evidente não apenas no *Segundo Discurso* (SD, p. 255 / OC, v. III, p. 158), mas principalmente no livro V do *Emílio*, no qual Rousseau distingue a educação pública de Emílio da educação doméstica de Sofia, a futura esposa ideal de seu aprendiz. De nossa parte, não há qualquer intuito de minimizar o teor sexista de sua obra ao substituir "homem natural" por "indivíduo natural" ou "ser humano natural". Ou ainda quando, no lugar de "uma fêmea", elencamos a "reprodução" como um dos bens desejados pelos indivíduos no estado de natureza. Apesar de ser um tanto quanto desconfortável para o leitor contemporâneo perceber que existe um tratamento diferenciado para homens e mulheres na filosofia de Rousseau, isso não tiraria, contudo, a objetividade e a validade de sua filosofia.

decorre também a possibilidade de que todos os indivíduos satisfaçam, concomitantemente, a necessidade de preservar sua vida e garantir seu bem-estar em perfeita harmonia com os demais membros do gênero humano, sem que haja necessidade de se estabelecer qualquer espécie de privilégios para tanto.

Se o amor de si, disposição natural essencialmente autointeressada, não fornece os elementos que nos permitem rastrear a origem da desigualdade, parece pouco provável que a piedade, sentimento natural de repugnância frente ao sofrimento alheio, nos conceda tais recursos. Originalmente, assim como os demais animais, os indivíduos humanos são naturalmente dispostos e procurar sensações de prazer e evitar sensações de dor[43]. Esta dinâmica, que conduz instintivamente os seres humanos a satisfazer as demandas do amor de si, é capaz de explicar, do mesmo modo, as motivações ditadas pela piedade, este "sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo", nos faz "sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer"[44]. A identificação não racional que a piedade proporciona entre o animal sofredor e seu espectador[45], somada à disposição instintiva de evitar a dor e buscar o prazer, é capaz de produzir neste último, como forma de cessar a dor do outro sentida em si mesmo, não apenas um movimento de fuga, mas também uma ação que visa aliviar o sofrimento alheio, desde que suas próprias necessidades não estejam ameaçadas. Dessa forma, se é correto caracterizar a piedade como uma espécie de amor de si aplicado ao próximo, isso é, como uma disposição natural que motiva cada indivíduo a preservar a vida e a garantir o bem-estar de outros seres sensíveis, dificilmente será possível encontrar nesta disposição qualquer elemento que permita compreender a origem e o desenvolvimento da desigualdade.

Notadamente, entretanto, Rousseau reconhece que estas duas disposições naturais não têm sobre os seres humanos a mesma força motivacional. Segundo o autor, todo indivíduo, "enquanto resistir ao impulso interior natural da comiseração, jamais fará qualquer mal a um outro [...], exceto no caso legítimo em que, encontrando-se em jogo sua

[43] "O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos" (SD, p. 243-4 / OC, v. III, p. 142-3).
[44] SD, p. 254 / OC, v. III, p. 156.
[45] "A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais energética quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor-próprio e o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige" (SD, p. 254 / OC, v. III, p. 155-6).

conservação, é obrigado a dar preferência para si mesmo"[46]. Isso, entretanto, não significa, como já demonstrado acima, que a competição faça parte da natureza do amor de si[47]. Na verdade, aquilo que este trecho evidencia é o quanto o ambiente é capaz de interferir no modo como se manifestam as disposições humanas no estado de natureza. Por este motivo, sabendo que é possível existirem circunstâncias nas quais a "doce voz"[48] da piedade não é suficiente para refrear o "ardor"[49] que impulsiona o amor de si, é necessário perguntar se, a despeito do caráter absoluto das disposições naturais dos seres humanos, a natureza em geral não seria a responsável por induzir o desenvolvimento da desigualdade. É necessário esclarecer que, por natureza em geral, me refiro aqui ao aspecto da natureza externo ao comportamento natural dos indivíduos humanos e relativo a sua fertilidade ou escassez, uma vez que parece plausível supor que apenas uma situação de escassez é capaz de conduzir os indivíduos a um constante estado de competição e, possivelmente, a um futuro estado de desigualdade. Sobre este ponto, entretanto, Rousseau afirma claramente que "a terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie"[50]. Para o autor, a despeito da possibilidade de existirem no estado de natureza circunstâncias bastante específicas que conduzam os indivíduos ao embate, este não é o comportamento esperado de indivíduos piedosos que, vivendo em uma terra de fertilidade e abundância, dificilmente teriam motivos para restringir a satisfação das necessidades alheias, desde que eles possam "encontrar a sua em outra parte"[51].

Se por um lado, não é possível estabelecer qualquer ligação essencial entre as desigualdades físicas e o desenvolvimento da desigualdade moral, por outro, é impossível concluir que as disposições humanas naturais, ou a natureza em geral, são capazes de fornecer os elementos que nos permitem compreender a origem e a permanência de qualquer forma de

[46] SD, p. 231 / OC, v. III, p. 126.
[47] Ao defender esta tese, Rousseau se posiciona contrariamente a tese hobbesiana acerca da natureza humana, segundo a qual "na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação" (*Hobbes*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 75). Para Rousseau, o erro não só de Hobbes, mas de todos aqueles que sentiram a necessidade de voltar ao estado de natureza, é que "nenhum deles chegou até lá" (SD, p. 235 / OC, v. III, p. 132), e essa falha metodológica, por sua vez, nas palavras de Rousseau, resultou no fato de que "todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil" (SD, p. 236 / OC, v. III, p. 132).
[48] SD, p. 254 / OC, v. III, p. 156.
[49] SD, p. 253 / OC, v. III, p. 154.
[50] SD, p. 238 / OC, v. III, p. 135.
[51] SD, p. 254 / OC, v. III, p. 156.

desigualdade. O amor de si, enquanto disposição absoluta e não relativa, pode ter seus fins satisfeitos sem o prejuízo de qualquer outro indivíduo. Para aquele que busca preservar sua vida e garantir seu bem-estar, de nada importa, para a satisfação de suas necessidades, se a espécie humana se encontra igualmente ou menos satisfeita que ele. Também a piedade, esta capacidade natural de se sentir imediatamente e irrefletidamente em si a dor do outro, como uma espécie de amor de si aplicado aos demais, não envolve qualquer tipo de competição ou comparação para atender seus anseios. Na melhor circunstância, o sofrimento alheio é amenizado; na pior delas, abandona-se o ser sofredor à sua miséria. Em ambas, o indivíduo espectador tranquiliza, de maneira independente, sua inquietude e a repugnância frente à dor do outro desaparece satisfatoriamente. Além disso, entregue à fertilidade natural, a natureza considerada em seu aspecto externo não incita qualquer comportamento reiterado de competição em seres que, embora piedosos, não hesitariam em prejudicar qualquer outro, caso sua preservação estivesse em perigo. Tais considerações nos permitem concluir definitivamente que, para Rousseau, por ser "[dificilmente] perceptível no estado de natureza, e ser nele quase nula sua influência"[52], a desigualdade não possui qualquer fonte ou origem natural.

Ainda que o amor de si e a piedade sejam duas disposições capazes de descrever de maneira suficiente o comportamento humano natural, apenas estes conceitos não bastam para explicar razoavelmente uma infinidade de fenômenos inseparáveis da existência humana. Seria impossível conceber a natureza humana em sua dimensão descritivo-explanatória sem trazer para o primeiro plano da discussão as duas capacidades metafísicas que distinguem os seres humanos dos demais animais. Falamos aqui da liberdade e da perfectibilidade, as duas características humanas naturais sem as quais seria impossível explicar o advento do artifício na história da humanidade. Sobre a primeira delas, Rousseau afirma:

> Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe e rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade[53].

[52] SD, p. 258 / OC, v. III, p. 162, com pequena correção na tradução da edição brasileira.
[53] SD, p. 242-3 / OC, v. III, p. 141.

Segundo Rousseau, enquanto os animais instintivamente procuram garantir sua conservação e bem-estar, e por vezes chegam até a apresentar traços de piedade[54], os seres humanos, não apresentando nenhum instinto intrínseco à espécie[55], são capazes de assegurar a satisfação de suas necessidades através da agência livre. Este "poder de querer, ou antes, de escolher" é aquilo que propriamente define a liberdade, uma capacidade humana regida por "atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica"[56]. A maior dificuldade, porém, de determinar a liberdade como uma capacidade natural dos seres humanos deriva do próprio método utilizado por Rousseau para caracterizar a natureza humana. Se a liberdade se define como a capacidade de agir voluntariamente a despeito das forças que as relações causais naturais imprimem nos indivíduos, como é possível conceber seu exercício em um estado aquém de qualquer desenvolvimento racional? Responder essa questão exige, primeiramente, a exposição da segunda capacidade natural dos seres humanos, a perfectibilidade. Para Rousseau, esta capacidade, sem dúvida distintiva em relação aos animais[57], se define como uma "faculdade de aperfeiçoar-se", que "com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo"[58]. Isso significa que além da capacidade de agência livre, os seres humanos são naturalmente capazes de atualizar, com a ajuda de circunstâncias externas, todas as faculdades cognitivas[59] que a natureza lhes concedeu, mas que no estado natural se encontram apenas em potência[60]. O exercício e o desenvolvimento das atividades de imaginar,

---

[54] "Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis" (SD, p. 253 / OC, v. III, p. 154).

[55] "Os homens, dispersos em seu seio, observam, imitam sua indústria e, assim, elevam-se até o instinto dos animais, com a vantagem de que, se cada espécie possui senão seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos, igualmente se nutre da maioria dos vários alimentos que os outros animais dividem entre si e, consequentemente, encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá conseguir" (SD, p. 244 / OC, v. III, p. 135).

[56] SD, p. 243 / OC, v. III, p. 142.

[57] "Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se" (SD, p. 243 / OC, v. III, p. 142).

[58] SD, p. 243 / OC, v. III, p. 142.

[59] É preciso salientar que, embora seja possível, como Neuhouser, caracterizar a princípio a perfectibilidade e a liberdade como capacidades, "uma cognitiva, a outra volitiva" (Neuhouser, *op. cit.*, p. 43), esta definição parece não esgotar o sentido que Rousseau atribui à primeira. Ao longo do *Segundo Discurso*, se torna evidente que o desenvolvimento e atualização das faculdades humanas cognitivas têm como causa primeira a capacidade de se aperfeiçoar. Entretanto, a alta maleabilidade que a espécie humana apresenta, e que se comprova pela existência dos diversos modos de vida, histórica e socialmente circunscritos, parece não ter outra fonte senão o próprio mecanismo através da qual a perfectibilidade opera. Sobre este ponto, cf. também idem, p. 44-5.

[60] Outro aspecto, por vezes mal compreendido a respeito da perfectibilidade, é o fato de que, a despeito do nome que lhe foi dado, esta capacidade não implica qualquer tendência de realização de um estado de perfeição. Pelo contrário, Rousseau explicitamente caracteriza a perfectibilidade como "essa faculdade, distintiva e quase ilimitada" como "a fonte de todos os males do homem" (SD, p. 243 / OC, v. III, p. 142), na medida em que

pensar, e até mesmo de se comunicar de um indivíduo, estarão estritamente relacionados com a necessidade, estimulada pelo ambiente, de colocar tais capacidades em prática. A este respeito, cabe examinar, em maiores detalhes, o seguinte trecho de Rousseau:

> O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos[61].

Neste trecho, Rousseau estabelece uma íntima relação entre as circunstâncias externas e os desenvolvimentos internos das faculdades humanas, assumido tacitamente a capacidade de se aperfeiçoar como faculdade intermediária. Até que o ambiente exija do indivíduo o desenvolvimento de novas habilidades para que sua preservação e bem-estar sejam assegurados, este permanecerá tal qual foi conjecturalmente concebido no estado de natureza, isso é, conduzindo instintivamente e irracionalmente todas as suas ações de acordo com os fins determinados pelo amor de si e pela piedade. Entretanto, este trecho parece nos fornecer também, embora de maneira mais tímida, uma pista que permite compreender como é possível conceber o exercício da liberdade neste estado. Afinal, Rousseau admite que, a despeito das funções puramente animais serem dominantes, querer e não querer, desejar e temer, *não* são as únicas operações da alma humana em seu estado natural. Cremos que, entre tais operações, é possível adicionar uma espécie de racionalidade restrita, que desempenha papel fundamental no exercício de uma liberdade igualmente limitada, sem que a coerência ou unidade da obra de Rousseau seja ameaçada.

Primeiramente, é preciso relembrar que o método de Rousseau para determinar o ser humano em seu estado mais primitivo requer "separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem"[62]: define-se a natureza humana em oposição a tudo aquilo que é ou provém do artifício. Por outro lado, se Salinas Fortes estiver correto, podemos definir o artifício como um estado de coisas que se segue a partir do momento em que a consciência

---

entende que a decadência moral do indivíduo civilizado se deu, em última instância, pela sua capacidade mesma de poder substituir a natureza pelo artifício. Nas palavras de Neuhouser: "atribuir perfectibilidade à natureza humana original não é de modo algum um expressão de otimismo em relação ao destino dos humanos, nem mesmo uma afirmação a respeito de sua bondade inerente ou tendência a atualizar seu potencial natural. Em vez disso, as conotações obviamente teleológicas do termo devem ser interpretadas de forma bastante fraca: os seres humanos por natureza possuem um número de faculdades cognitivas latentes que são, em princípio, capazes de serem aperfeiçoadas no sentido relativamente fraco de sofrerem um desenvolvimento qualitativo do mais simples para o mais complexo" (Neuhouser, *op. cit.*, p. 44-5).

[61] SD, p. 243-4 / OC, v. III, p. 142-3.

[62] SD, p. 228 / OC, v. III, p. 123.

livre se interpõe entre o mecanismo de estímulo e resposta que rege o comportamento humano no estado de natureza. O artifício nasceria, portanto, no exato instante em que os seres humanos substituíssem ou adicionassem ao seu comportamento motivações que, não mais limitadas ao instinto ou às leis da natureza, tivessem como fonte seu próprio juízo. Rousseau, entretanto, parece entender esta substituição, ou adição, não como algo que se encontra necessariamente atrelado à capacidade humana de ser livre, mas enquanto desenvolvimentos da perfectibilidade. Assim é dito no *Emílio*:

> Nascemos sensíveis e desde nosso nascimento somos molestados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam. Mal tomamos por assim dizer consciência de nossas sensações e já nos dispomos a procurar os objetos que as produzem ou a deles fugir, primeiramente segundo nos sejam elas agradáveis ou desagradáveis, depois segundo a conveniência ou a inconveniência que encontramos entre esses objetos e nós, e finalmente, segundo os juízos que fazemos deles em relação à ideia de felicidade ou de perfeição que a razão nos fornece. Essas disposições se estendem e de afirmam na medida em que nos tornamos mais sensíveis e mais esclarecidos; mas, constrangidas por nossos hábitos, elas se alteram mais ou menos sob a influência de nossas opiniões. Antes dessa alteração, elas são aquilo a que chamo em nós a natureza[63].

Neste trecho, Rousseau apresenta, ainda que de maneira sintética, os três estágios do desenvolvimento cognitivo de um indivíduo socializado. Primeiramente, antes que as ideias possam atingir um grau elevado de combinações, a criança interage com o mundo à sua volta somente por intermédio das sensações. Sem qualquer espécie de reflexão, o indivíduo em formação aceita ou rejeita os objetos do mundo pelo simples prazer ou desprazer que eles possam lhe proporcionar. Em seguida, guiados por uma certa noção de utilidade, os indivíduos passam a buscar ou ignorar os objetos do mundo pelo interesse ou indiferença que estes lhe despertam. Por fim, tendo alcançado a idade da razão, os indivíduos assim constituídos passam a aproximar ou afastar de si os objetos do mundo de acordo com seu julgamento a respeito do bem. Para Rousseau, este processo de formação do indivíduo se realiza na medida em que nosso entendimento e sensibilidade se tornam cada vez mais apurados pela relação reiterada que estabelecemos com o mundo socializado a nossa volta. Ademais, sendo o mundo socializado um dos principais fatores externos a conduzir este processo de aperfeiçoamento, o indivíduo em formação está constantemente exposto ao risco de que hábitos e opiniões socialmente estabelecidos possam alterar a composição

[63] E, p. 12 / OC, v. IV, p. 248.

naturalmente direcionada destas disposições, a ponto de nos afastar em grande medida de nossa própria natureza[64].

O indivíduo no estado de natureza, entretanto, longe de viver em um mundo socializado, não é capaz de atingir a idade da razão precisamente porque lhe faltam as condições externas necessárias para que suas faculdades potenciais sejam postas em desenvolvimento. Quando consideramos a estreita relação que Rousseau estabelece, por um lado, entre o aperfeiçoamento da razão e o desenvolvimento da linguagem[65], e por outro, entre o nascimento da linguagem e o surgimento das primeiras comunidades[66], parece evidente que um indivíduo independente e isolado, capaz de garantir sua preservação e bem-estar sem a necessidade do socorro alheio, viveria aquém de um estado de artificialidade marcado fundamentalmente pela mediação do juízo no comportamento humano[67]. Isso não significa, porém, que o segundo estágio de desenvolvimento cognitivo não pudesse ser alcançado, depois de sua infância, pelo indivíduo natural. A despeito de viver em um estado anterior a qualquer sociabilidade ou artificialidade, para satisfazer suas necessidades fundamentais, o indivíduo natural seria obrigado a enfrentar cotidianamente dificuldades que invocariam, ainda que minimamente, a atividade de suas faculdades potenciais. A este tímido desenvolvimento cognitivo, ou ainda, ao segundo estágio de seu desenvolvimento, consequência direta da própria postulação do ser humano como um animal capaz de perfectibilidade, Rousseau dá o nome de prudência maquinal. Na medida em que "surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las", o homem desenvolveu "uma certa espécie de

[64] É preciso esclarecer que o conceito de natureza está sendo utilizado neste momento por Rousseau com um sentido normativo. Embora o conceito de natureza tenha sido apresentado em sua ambivalência, isso é, em seu sentido tanto descritivo quanto normativo, até o momento demos atenção apenas ao primeiro deles. No *Emílio*, entretanto, por tratar-se de uma obra de proposição moral, Rousseau frequentemente se utiliza do conceito de natureza em seu sentido normativo, à exemplo desta citação. Nela, afastar-se da natureza não significa desenvolver o artifício, mas sim desobrigar-se do conjunto de regras prescrita pela natureza.

[65] "As ideias gerais só podem introduzir-se no espírito com o auxílio das palavras e o entendimento só as aprende por via de proposições. É essa uma das razões pelas quais não poderão os animais formar tais ideias, nem jamais adquirirem a perfectibilidade que depende delas. [...] Toda ideia geral é puramente intelectual e, por pouco que a imaginação nela se imiscua, a ideia logo se torna particular. [...] Precisa-se, portanto, enunciar preposições, falar para ter ideia gerais, pois, assim que a imaginação para, o espírito só se movimenta à custa do discurso" (SD, p. 249 / OC, v. III, p. 149-50).

[66] "Quanto mais se medita sobre esse assunto tanto mais aumenta, aos nossos olhos, a distância entre as puras sensações e os mais simples conhecimentos, sendo impossível conceber-se como um homem teria podido, unicamente por suas forças, sem o auxílio da comunicação e sem a premência da necessidade, vencer um intervalo tão grande" (SD, p. 245 / OC, v. III, p. 144). E ainda: "deixo, a quem o desejar, empreender a discussão desse problema difícil de saber o que foi mais necessário – a sociedade já organizada quando se instituíram as línguas, ou as línguas já inventadas quando se estabeleceu a sociedade" (SD, p. 250 / OC, v. III, p. 151).

[67] Apesar de demasiadamente criticada pelos teóricos da sociabilidade natural, a tese rousseauísta do individualismo originário é apenas consequência inevitável da operação de retirar o que há de artificial na natureza humana. Considerando que o artifício, decorrência imediata do aperfeiçoamento da linguagem e da razão, só pode nascer em sociedade, abstrair o indivíduo de toda e qualquer relação social mostra-se condição necessária para que sua natureza possa ser alcançada. A este respeito, cf. Neuhouser, *op. cit.*, p. 52-4.

reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança"[68]. Desse modo, sendo limitadas as dificuldades, limitado se torna o aperfeiçoamento da razão, e o indivíduo natural permanece preso ao segundo estágio de desenvolvimento cognitivo, até que novas circunstâncias o obriguem a abandoná-lo[69].

É precisamente através dessa capacidade racional limitada que se pode pensar o exercício da liberdade como característica fundamental da natureza humana e, consequentemente, justificar sua postulação. Em oposição ao posicionamento de Kant, segundo o qual "a ausência de determinação externa [...] somente é possível para criaturas que também possuem razão pura prática"[70], para Neuhouser, "Rousseau toma posição na outra grande tradição de pensamento a respeito da vontade, o voluntarismo, de acordo com a qual a livre escolha não requer o exercício da razão" e pode ser entendida com uma espécie de "'escolha' [*'picking'*] espontânea não guiada"[71]. O uso do termo *picking* ao invés de *choosing* parece sugerir que esta espécie de escolha não se qualifica como uma escolha determinada por um princípio ou juízo racional superior, mas como uma escolha de meios diante de fins previamente estabelecidos. Instinto e liberdade se conciliariam no estado natural na medida em que a natureza estabeleceria os fins da ação humana e a livre escolha se responsabilizaria pela determinação dos meios para melhor alcançá-los. O indivíduo natural não seria livre, portanto, porque substitui a natureza pelo juízo em sua condição primitiva, mas porque é capaz de determinar sua ação de forma limitada através de uma espécie de racionalidade instrumental. Desse modo, apesar da possibilidade de atribuir ao indivíduo natural certa

[68] SD, p. 260 / OC, v. III, p. 165.

[69] É verdade que, antes do desenvolvimento das primeiras reflexões, Rousseau parece considerar a existência de um estágio prévio de desenvolvimento, no qual a vida do indivíduo natural se caracterizaria como "a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras". Neste estado de coisas, as produções da terra lhe forneceriam "todos os socorros necessários", e o "instinto" o levaria a utilizar-se delas (SD, p. 260 / OC, v. III, p. 164). O instinto humano, entretanto, parece não poder ser compreendido à luz do instinto animal. Se, por um lado, a natureza fez as bestas "escravas do instinto", dando a cada espécie "senão o seu próprio" e negando-lhes a possibilidade de "desviar-se da regra que lhe é prescrita" (SD, p. 274, 238, 243 / OC, v. III, p. 183, 135, 141), o ser humano, por outro, não possuindo "talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente" e "talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso", "escolhe ou rejeita [...] por um ato de liberdade" (SD, p. 238, 244, 242-3 / OC, v. III, p. 135, 142-3, 141). Além disso, mesmo quando Rousseau afirma que o ser humano "encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza", ele o faz delimitando o sentido do termo instinto em oposição a uma "razão cultivada" necessária somente para "viver em sociedade" (SD, p. 251 / OC, v. III, p. 152). Em suma, ainda que pudéssemos caracterizar a prudência maquinal como um estado avançado de reflexão em relação ao estado de natureza original, a diferença seria menos qualitativa do que relativa ao grau de atualização das faculdades potenciais. Mesmo no estado de natureza mais primitivo, o indivíduo, vivendo "sempre próximo do perigo", seria obrigado a enfrentar situações nas quais suas faculdades seriam colocadas em atividade, ainda que minimamente, como, por exemplo, diante da "aceitação ou da recusa do embate, e da escolha entre a fuga ou o combate" (SD, p. 242, 240 / OC, v. III, p. 140,136-7).

[70] "Isso é, para criaturas que conseguem entender a si mesmas como obrigadas por, e podem determinar suas vontades de acordo com, o princípio supremo da razão pura prática, a lei moral" (Neuhouser, *op. cit.*, p. 50).

[71] Neuhouser, ibidem.

espécie de reflexão maquinal como forma de compreender o exercício e a existência de sua liberdade, isso não significa que o estado de natureza seja menos natural. É preciso lembrar que aquilo que separa a natureza do artifício não é a razão instrumental, mas a razão cultivada e a mediação do juízo nas ações humanas. No estado de natureza, entre as determinações do instinto e as ações humanas não se encontram senão lampejos de liberdade, que sem a influência das circunstâncias externas adequadas, jamais teriam tido a oportunidade de tornar seu brilho duradouro.

Torna-se evidente, portanto, que além das duas disposições originais, o amor de si e a piedade, a natureza humana se caracteriza também por duas capacidades responsáveis pela distinção do ser humano em relação aos demais animais, a liberdade e a perfectibilidade. Enquanto a primeira pode ser entendida como a capacidade humana de se desprender das determinações naturais, a segunda caracteriza-se pela capacidade humana de aperfeiçoar-se. Se tais capacidades não fossem incorporadas às demais características fundamentais da natureza humana, de modo algum seria possível explicar suas manifestações em um momento civilizatório posterior. Nas palavras de Neuhouser, "uma diferença metafísica deste tipo [...] não pode emergir do próprio desenvolvimento [civilizatório]"[72]. Desse modo, uma vez finalizada a investigação da natureza humana em seu aspecto descritivo-explanatório, nos encontramos diante de um quadro composto fundamentalmente por quatro traços característicos. Existem no indivíduo natural duas disposições morais que de modo algum explicam o surgimento da desigualdade, e duas capacidades metafísicas que possibilitam vislumbrar uma resposta a essa questão. Se, por um lado, a desigualdade não pode ser compreendida como obra da natureza, por outro, é a própria natureza que nos concede os instrumentos necessários para compreender o surgimento do artifício e, consequentemente, a origem e o estabelecimento da própria desigualdade. Os detalhes deste processo, entretanto, embora fundamentais para se compreender a outra metade da resposta sobre a origem da desigualdade, serão abordados somente nos capítulos seguintes. Por ora, devemos retomar a investigação que mobiliza toda a primeira parte deste capítulo e finalmente descobrir de que modo Rousseau responde a questão normativa presente no *Segundo Discurso*. Por um lado,

[72] Neuhouser, idem, p. 49. É patente que neste trecho Neuhouser atribui somente à liberdade esta diferença metafísica capaz de "erguer os humanos acima do âmbito da natureza pura" (Neuhouser, idem, p. 46). Entretanto, quando consideramos que ele mesmo reconhece que "o desenvolvimento associado com a perfectibilidade requer o exercício da liberdade" (Neuhouser, idem, p. 51), além de admitir que tanto a liberdade quanto a perfectibilidade são responsáveis por "distinguir o humano da existência meramente animal" (Neuhouser, idem, p. 43), não parece injustificado compreender também a perfectibilidade como uma capacidade metafísica.

sabemos que somente conhecendo a natureza é possível definir as regras do direito natural. Por outro, sabemos que o ser humano é naturalmente livre, perfectível e instintivamente motivado a garantir a preservação e o bem-estar não apenas de si mesmo, mas também de toda a espécie. Resta saber, por fim, como é possível e quais são as regras que podemos derivar desta natureza.

1.2. O aspecto normativo da natureza humana: vida, bem-estar e ausência de dominação

Antes de responder a questão acerca do aspecto normativo da natureza humana, entretanto, algumas observações são necessárias. Primeiramente, é preciso relembrar que, na modernidade, tanto para Rousseau quanto para Derathé, o direito natural se define como um conjunto de regras tradicionalmente prescritas a seres morais[73]. A conveniência desta definição advém da necessidade de encontrar princípios capazes de fornecer legitimidade a um estado de coisas não mais pautado pela amoralidade característica do estado de natureza. Precisamente porque abandonamos este estado de imediação, no qual toda ação humana era determinada pela natureza, torna-se necessário o intermédio da razão para reconstruir, no estado civil, a ordenação deste estado primitivo. Segundo Salinas Fortes, "se com a perda da imediação se produz uma situação de menor eficácia para o todo, há, por outro lado, uma compensação. Com este afastamento, adquirimos, ao mesmo tempo, a faculdade de captar relações e, pois, de reconstituir a '*Ordem*' reinante entre os seres"[74]. Uma reconstituição deste tipo não requer, entretanto, o restabelecimento do comportamento natural ou qualquer espécie de supressão das instituições que fundamentalmente caracterizam o estado civil[75]. O advento do artifício não apenas transformou a amoralidade do estado de natureza em objeto exclusivo de conjecturas, como também afastou o gênero humano de tal forma de sua natureza que tais instituições tornaram-se indispensáveis neste novo modo de viver[76]. Diante desta situação, reconstituir a ordem natural no estado civil não significaria senão estabelecer comunidades

[73] Cf. Derathé, *op. cit.* p. 230 e SD, p. 229 / OC, v. III, p. 124.
[74] Salinas Fortes, *op. cit.*, p. 64.
[75] Rousseau afirma: "pois então será preciso destruir as sociedades, suprimir o teu e o meu, e voltar a viver nas florestas com os ursos? É essa uma consequência à moda de meus adversários, que prefiro antes prevenir do que possibilitar-lhes a vergonha de formulá-la" (SD, p. 295, nota (*i*) / OC, v. III, p. 207, note IX).
[76] "Nos dois períodos anteriores, o do estado de natureza e o da *sociedade nascente*, o combate às primeiras manifestações do *amor-próprio* não tem um caráter *político*. No primeiro é a *pitié* que modera, em cada indivíduo, a atividade do amor de si mesmo [...]. É a própria *natureza*, como vemos, que se encarrega do combate. No segundo, as relações entre os homens tornadas permanentes e aparecendo os antagonismos de interesse, o *terror das vinganças* é o que ocupa o *lugar dos freios das Leis*, atenuando a luta pela busca de satisfação destes interesses. Ultrapassando este estágio, com o desenvolvimento do amor-próprio e do furor de se distinguir, torna-se necessário todo o aparato das leis e uma autoridade coercitiva para que a ordem se imponha nas relações entre os homens" (Salinas Fortes, *op. cit.*, p. 121).

humanas, tanto moral quanto institucionalmente, a partir de um modelo orientado normativamente pelas regras prescritas pelo direito natural.

Para Neuhouser, o pressuposto assumido por Rousseau para determinar estas regras parece ser um só: todos os bens que os indivíduos humanos buscam naturalmente e irrefletidamente satisfazer configuram-se fundamentais e indispensáveis para sua existência. Em suas palavras, "nós aprendemos que tipo de existência é apropriada para os seres humanos primeiro olhando para aquilo que nossas disposições [...] nos inclinam a fazer"[77]. Apesar das disparidades com a tradição a respeito de sua autossuficiência e capacidade de autorrealização[78], esta espécie de teleologia natural que Neuhouser identifica na obra de Rousseau, operaria de modo semelhante às teleologias clássicas no que tange à relação entre norma e natureza. Tendo dotado os seres humanos com determinadas disposições e capacidades, a natureza estabeleceria para estes seres certas finalidades que, por um lado, seriam definidas a partir do produto irrefletido de tais disposições e capacidades em um estado de coisas aquém de qualquer artificialidade. Por outro, elas não apenas constituiriam os bens que estes indivíduos teriam desfrutado no estado de natureza, como definiriam também os bens que deverão ser usufruídos em um estado posterior de artificialidade e sociedade. Assim sendo, as regras do direito natural derivariam, "de algum modo"[79], de nossas disposições e capacidades originais precisamente porque elas evidenciam, por meio da ausência de racionalidade, os bens fundamentais que fazem parte da natureza dos seres humanos.

Relativamente às disposições originais, este pressuposto teleológico parece explicar suficientemente e sem grandes dificuldades o vínculo existente entre norma e natureza. Sabemos, por um lado, que o amor de si é uma disposição que leva todo indivíduo a instintivamente zelar por sua preservação e pela manutenção de seu bem-estar. Por outro, concebemos a piedade como um sentimento natural de repugnância frente ao sofrimento alheio que dispõe os seres humanos, de maneira irrefletida, a prezar pela preservação e bem

[77] Neuhouser, *op. cit.*, p. 150.
[78] "Seria possível até mesmo localizar a principal lição dessas duas obras na afirmação de que, apenas a intervenção humana – apenas o artifício do tipo correto, aplicado tanto nas instituições sociais como na educação doméstica – pode harmonizar os fins da natureza para a espécie humana, fazendo deles conjuntamente realizáveis. Isso implica que, com respeito às criaturas humanas, a natureza requer um tipo de ação externa a si – a ação de agentes humanos livres – para alcançar seus propósitos. Por essa razão, seria possível dizer, que a natureza falha em ser uma ordem de existência completamente autorrealizante e teleologicamente autossuficiente" (Neuhouser, idem, p. 157-8).
[79] Neuhouser, idem, p. 118.

estar de qualquer ser sensível, quando a sua própria não se encontra ameaçada[80]. Vemos, portanto, que tanto o amor de si quanto a piedade, a despeito de suas particularidades, direcionam os seres humanos aos mesmos fins. Seja do ponto de vista individual ou da espécie, nossas disposições originais nos induzem a constantemente lutar pela manutenção de nossa existência e pela satisfação de nossas necessidades. Desse modo, se assumirmos que o produto de tais disposições evidencia os bens indispensáveis para nossa existência, será preciso atribuir à conservação da vida humana, e consequentemente à preservação da espécie, assim como à manutenção do bem estar de cada indivíduo, a qualidade de bem fundamental. Isso implicaria que estes bens, desfrutados naturalmente em um estado anterior a qualquer artifício, devem ser igualmente usufruídos em um estado posterior de sociedade e artificialidade.

Por outro lado, com relação às capacidades humanas originais, compreender a relação entre norma e natureza pela via teleológica não parece ser tarefa simples. Diferentemente do amor de si e da piedade, tanto a liberdade quanto a perfectibilidade, num caso devido a permanente atualidade, no outro a excessiva virtualidade, parecem não nos fornecer qualquer espécie de produto para que delas possamos derivar uma norma. Sabemos que a liberdade, característica humana natural, é definida por Rousseau como a capacidade de substituir as determinações mecânicas da natureza pela agência livre. Por este motivo, enquanto atributo essencial e distintivo da espécie, a liberdade jamais poderia ser desassociada da própria existência humana. Todo ser, à medida que se qualifica como humano, possui necessariamente, e por princípio, a qualidade metafísica de livre agente. Em conflito com a essa ideia, contudo, em alguns momentos da obra, Rousseau parece postular a possibilidade de sua alienação. Em um deles, ele diz:

> Além disso, o direito de propriedade sendo apenas de convenção e instituição humana, qualquer homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui; isso, porém, não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade, de que cada um pode gozar e dos quais é pelo menos duvidoso [que] se tenha o direito de despojar-se. Destituindo-se de uma, degrada-se o ser; destituindo-se de outra, anula-se quanto existe em si próprio, e, como nenhum bem temporal pode [compensar nem] uma e [nem] outra, constituiria ofensa [tanto à] natureza [quanto] à razão renunciar a elas a qualquer preço[81].

Neste trecho, Rousseau afirma que se existe, por um lado, um direito individual de dispor de bens materiais como bem se entender, por outro, tal direito não se aplicaria aos bens

[80] "Porque a piedade fala com uma voz mais gentil que o amor de si mesmo, nós primeiro procuramos eliminar nossa dor e apenas depois aliviar o sofrimento dos outros, e apenas se isso puder ser realizado sem impor sofrimento significante ou privação sobre nós mesmos" (Neuhouser, idem, p. 152).
[81] SD, p. 274-5 / OC, v. III, p. 184, com pequenos ajustes na tradução.

essenciais da natureza. Aquilo que possuo por vias humanas me é permitido alienar, sem qualquer dano à natureza humana, seja pela troca ou pela venda. Sobre aquilo que me pertence pela natureza, entretanto, não possuo a mesma permissão de alienação primeiramente pelo prejuízo que me causa, segundo por sua ilegitimidade. Alienar-se da vida ou da liberdade não corresponde somente ao suicídio ou sujeição, mas também a um uso inadequado do juízo, considerando que nenhuma transação mundana é capaz de compensar o preço de qualquer um destes bens. Além disso, e aquilo que fundamentalmente nos interessa, é o fato de que, nesta passagem, apesar de dizer que aos indivíduos humanos não é dado o direito ou a permissão de alienar sua vida ou sua liberdade, Rousseau parece sugerir, contudo, que esta alienação é, ao menos em princípio, possível.

Se a liberdade é definida como a capacidade metafísica inerentemente humana de agir livremente, da qual todo e qualquer indivíduo humano é portador desde o momento de seu nascimento e jamais poderá deixar de ser por toda sua vida, como seria concebível a possibilidade mesma de sua alienação? A dificuldade posta por esta questão rapidamente desaparece quando compreendemos que, ao longo do *Segundo Discurso*, Rousseau não trabalha com um, mas com dois conceitos de liberdade. Além de ser capacidade metafísica, a liberdade também pode ser entendida como um bem. "Assim como um corcel indomável eriça a crina, bate com o pé na terra e se debate impetuosamente só com a aproximação do freio", afirma Rousseau, "também o homem bárbaro não dobra sua cabeça ao jugo que o homem civilizado carrega sem murmurar e prefere a mais tempestuosa liberdade a uma tranquila dominação"[82]. Deste trecho, aquilo que queremos fundamentalmente destacar, antes de discutir aquilo que parece ser uma disposição natural pela preservação da liberdade, é a própria liberdade definida como ausência de dominação. Sobre este ponto, Neuhouser afirma:

> Mas, uma vez que a liberdade metafísica – a não determinação da vontade pelas leis causais naturais – não é algo que os humanos podem renunciar, Rousseau deve estar falando aqui de liberdade em algum sentido normativo como um presente da natureza: a ausência de dominação (ou, talvez, a ausência de toda obrigação de obedecer a uma vontade exterior). Isso faz algum sentido se nós entendermos que ele quer dizer que, no estado de natureza original, as condições para a possibilidade de dominação (como também de qualquer obrigação de obedecer aos outros) não prevalecem; nesse sentido, pode-se dizer que a "natureza" concede o bem da liberdade a nós[83].

Além de assentir à distinção entre liberdade metafísica e liberdade enquanto ausência de dominação, Neuhouser sugere, neste excerto, que este outro modo de

[82] SD, p. 272 / OC, v. III, p. 181.
[83] Neuhouser, *op. cit.*, p. 120, nota 12.

compreender a liberdade apresenta um sentido normativo. A liberdade como ausência de dominação seria um bem prescrito pela natureza pela razão mesma de que, em seu estado natural, os seres humanos não conheceriam, e poderiam sequer cogitar, a existência de qualquer espécie de dominação ou sujeição. O estado de natureza, portanto, poderia ser compreendido como um estado de realização plena da liberdade, entendida não mais somente como capacidade metafísica de negar as determinações mecânicas naturais, mas também como independência ou ausência de dominação. Com efeito, este novo modo de interpretar a liberdade como um bem normativamente prescrito pela natureza parece encontrar fundamentos sólidos na obra de Rousseau. Por um lado, ele afirma claramente não apenas que os indivíduos no estado de natureza teriam grandes dificuldades para "compreender o que é servidão e dominação", mas também que jamais poderiam chegar "ao ponto de fazer-se obedecer"[84]. Por outro, é visivelmente admitido que se os indivíduos humanos são satisfatoriamente livres em um estado de artificialidade, eles só o são tanto quanto o poderiam ser "por sua natureza"[85] precisamente porque a liberdade se configura como um dos "elementos constitutivos de seu ser"[86].

Contudo, se pela via teleológica as regras do direito natural só poderiam ser definidas a partir do produto irrefletido de nossas disposições e capacidades naturais, de que forma seria possível considerar a ausência de dominação um bem que deve ser usufruído em um estado de artificialidade, se ela não deriva naturalmente de nenhuma de nossas disposições ou capacidades, mas de uma disposição natural de *coisas*? Em outras palavras, se tudo que nossa natureza original nos fornece é uma capacidade metafísica de liberdade da qual nunca nos encontramos apartados, como seria possível determinar por meio desta capacidade a ausência de dominação como um bem humano essencial? Precisamente neste momento, devemos voltar nossa atenção à citação acima mencionada e discutir aquilo que indicamos possivelmente se tratar de uma disposição natural pela preservação da liberdade. Nas palavras de Rousseau, "assim como um corcel indomável [...] se debate impetuosamente só com a aproximação do freio, também o homem bárbaro não dobra sua cabeça ao jugo que o homem civilizado carrega sem murmurar"[87]. Neste trecho, o autor parece afirmar que além de perseguir instintivamente a preservação e o bem-estar tanto de si quanto da espécie, o indivíduo natural também se empenharia, do mesmo modo e na mesma medida, pela

[84] SD, p. 258 / OC, v. III, p. 161.
[85] SD, p. 264 / OC, v. III, p. 171.
[86] SD, p. 272 / OC, v. III, p. 180-1.
[87] SD, p. 272 / OC, v. III, p. 181.

manutenção de sua independência. Todo ser humano seria naturalmente configurado a resistir, tanto quanto fosse possível, a qualquer espécie de dominação ou sujeição a tudo aquilo que não proviesse de sua própria vontade. Para Neuhouser, postular a existência de uma terceira disposição natural, responsável por levar os indivíduos humanos a naturalmente defender-se de toda dominação, seria o meio encontrado por Rousseau para dar o fundamento natural necessário para que a independência pudesse também ser estabelecida como um bem humano fundamental. Assim sendo, a liberdade se justificaria enquanto bem precisamente porque se configuraria como produto irrefletido de uma de nossas disposições naturais. Porque buscamos instintivamente e naturalmente conservar nossa liberdade, a preservação deste bem não poderia deixar de fazer parte do conjunto de normas prescritas pela natureza responsável por orientar normativamente um futuro estado de artificialidade[88].

Entretanto, apesar de apresentar um fundamento natural para que consideremos a ausência de dominação um bem indispensável para a existência humana, para Neuhouser, Rousseau não teria evidenciado concretamente qualquer espécie de relação entre esta disposição natural contra a dominação e a capacidade metafísica de liberdade. Para além dos limites da obra, Neuhouser acaba colocando à prova o alcance do pressuposto teleológico que ele mesmo atribuiu a Rousseau ao tentar compreender de que forma nosso autor deduziria, de sua própria caracterização da natureza humana original, a existência de uma disposição natural contra a dominação. Se por um lado, por meio do pressuposto teleológico, deduz-se facilmente a liberdade enquanto bem da disposição natural contra a dominação, por outro, a relação entre esta mesma disposição e a capacidade metafísica de liberdade não parece explicar-se através desta teleologia. Segundo Neuhouser:

> Talvez o mais próximo que se pode chegar para tornar plausível a assumida conexão entre a natureza humana original e a disposição para evitar a dominação é postulando uma inclinação geral dos seres naturais para exercitar, realizar, ou de outro modo "consumar" as faculdades com as quais eles nasceram, nesse caso, a

[88] Estamos cientes que existe grande dificuldade em compreender como Rousseau, ao mesmo tempo em que estabelece a não obediência a outra vontade como uma norma prescrita pela natureza, pode defender que a soberania da vontade geral é o único meio para que esta norma se cumpra em sociedade. Estritamente falando, apesar de ser composta pelas vontades individuais dos cidadãos da república, a vontade geral é essencialmente uma vontade distinta destas vontades, emanada da totalidade do corpo político e que, por vezes, pode ser contrária a elas. A este respeito, Neuhouser não apenas analisa em detalhes o conceito rousseauniano de dominação, em diálogo com parte daquilo que ele reconhece como tradição republicana (Neuhouser, *op. cit.*, p. 127-ss), mas também propõe uma interpretação bastante persuasiva a respeito a do caráter público que a liberdade moral adquire quando partícipe do processo de formação da vontade geral (Neuhouser, idem, p. 135. Cf. também Neuhouser, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Nova York: Oxford University Press, 2008, p. 201-ss).

> liberdade da vontade. Desse modo, ter uma capacidade natural seria ao mesmo tempo ter uma disposição natural para exercitar e desenvolver esta capacidade[89].

Neste trecho, Neuhouser argumenta que a melhor maneira de se compreender a relação entre liberdade enquanto capacidade e a disposição contra a dominação seja, talvez, supondo que toda capacidade natural implica a existência de uma disposição correlata que naturalmente realizaria e desenvolveria a capacidade em questão. Sendo assim, tendo nascido com a capacidade de inserir no dinamismo mecanicista da natureza a agência livre, os seres humanos manifestariam uma disposição correlata para realizar e desenvolver no mundo esta capacidade individual de liberdade. Resistir à dominação seria, portanto, nada mais do que a tentativa de preservar o exercício independente da capacidade metafísica de liberdade. Entretanto, para o próprio Neuhouser, este modo de compreender a conciliação entre liberdade metafísica e disposição pela liberdade parece não subsistir quando consideramos alguns outros elementos da obra de Rousseau. Primeiramente, a suposição da correlação entre capacidade natural e disposição para sua realização e desenvolvimento não se cumpriria no caso da perfectibilidade. Em segundo lugar, parece não ser possível assumir a existência de um vínculo definitivo entre a capacidade metafísica de liberdade e a disposição pela preservação da liberdade quando consideramos que, para Rousseau, enquanto a primeira é uma característica distintiva da espécie humana, a segunda parece ser uma qualidade presente também em alguns animais não humanos.

No primeiro caso, sendo verdade que toda capacidade natural apresenta uma disposição correlata de realização e desenvolvimento, o mesmo deveria ocorrer também com a perfectibilidade. Entretanto, como vimos, a perfectibilidade é a capacidade humana de aperfeiçoamento que depende exclusivamente de fatores externos para se desenvolver. A atualização das faculdades da razão, da linguagem e da imaginação, apesar de ser possibilitada pela natureza humana, não se realiza *por meio* da natureza humana. Em certo sentido, isso é o mesmo que dizer que o advento da sociedade não decorre de uma motivação natural, mas sim, dentre outros fatores, do impacto causado pelas "grandes inundações ou tremores de terra"[90] sobre a capacidade humana de adaptação. Desse modo, não existindo qualquer disposição inata dos seres humanos para colocar em prática o exercício de suas faculdades potenciais[91], supor a existência de uma correlação universal entre toda capacidade

[89] Neuhouser, *op. cit.*, p. 153.
[90] SD, p. 263 / OC, v. III, p. 168.
[91] Neuhouser afirma: "se a presença da perfectibilidade aponta para um bem humano que constitui parte do quadro de Rousseau acerca da verdadeira natureza humana, ele é um bem que não carrega qualquer garantia natural de ser realizado; a natureza nem mesmo fornece aos seres humanos uma motivação independente para

natural e uma disposição para sua realização e desenvolvimento não parece ser o modo mais razoável de compreender como a liberdade, enquanto capacidade natural, pode se relacionar com a disposição contra a dominação.

Além disso, esta hipótese parece também não se confirmar com relação ao segundo caso apresentado. Se, por um lado, Rousseau compreende a liberdade como "a mais nobre das faculdades do homem"[92], e aquela que, ao lado da perfectibilidade, é responsável pela "distinção específica"[93] da espécie humana em relação aos demais animais, por outro, ele observa em alguns animais não humanos a presença da disposição de resistir à dominação: "assim como um corcel indomável [...], também o homem bárbaro não dobra sua cabeça ao jugo"[94]. Isso parece sugerir, portanto, que não seria por meio de uma correlação entre as capacidades humanas naturais e a existência de disposições correlatas que Rousseau compreenderia a relação entre a capacidade humana de liberdade e a disposição natural contra a dominação. Se este fosse o caso, seria preciso ou conceber nos animais uma capacidade, mesmo que mínima, de opor-se aos mandos da natureza, ou no mínimo expandir o dever moral decorrente do interesse pela preservação da liberdade para espécies não humanas. Para Neuhouser, embora Rousseau não pareça disposto a tomar nenhum destes partidos, ele não ofereceria qualquer alternativa para que pudéssemos compreender sistematicamente o conjunto de suas afirmações a respeito deste tema e, em última instância, esta conciliação nunca se efetivaria de fato na obra de Rousseau. Nas palavras de Neuhouser:

> No fim, somos forçados a concluir, eu acredito, que os impulsos naturalistas da explicação de Rousseau acerca da natureza humana – incluindo seu desejo de encontrar protótipos de todas as formas de comportamento humano no comportamento de animais não humanos – nunca são completamente reconciliados com sua convicção igualmente fundamental que a capacidade para e o interesse na liberdade distingue os seres humanos radicalmente do resto da natureza[95].

É preciso dizer, entretanto, que mesmo que Neuhouser esteja correto em afirmar que Rousseau não oferece uma resposta definitiva ao problema da relação entre liberdade enquanto bem e liberdade enquanto capacidade metafísica, temos plena convicção que isso não impede Rousseau de elencar a liberdade, entendida como ausência de dominação, entre os

---

buscar realizá-lo. O bem que consiste no desenvolvimento robusto das capacidades latentes dos humanos depende, em vez disso, de uma forma específica de cooperação entre natureza e liberdade" (Neuhouser, *op. cit.*, p. 155).

[92] SD, p. 274 / OC, v. III, p. 183.
[93] SD, p. 243 / OC, v. III, p. 141.
[94] SD, p. 272 / OC, v. III, p. 181.
[95] Neuhouser, *op. cit.*, p. 154-5.

bens essenciais que a natureza prescreve para a vida humana[96]. Não é por acaso que o modelo político proposto no *Contrato Social* legitima-se, sobretudo, por ser capaz de preservar a liberdade humana mesmo em um estado de sociedade. Se o problema fundamental de qualquer associação política se resume em "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes"[97], isso se deve ao fato de que "homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes"[98]. Para Rousseau, todo contrato, seja ele voluntário ou não, que pretenda alienar a liberdade de qualquer ser humano é, por sua própria natureza, "ilegítimo e nulo". "Renunciar à liberdade" não é apenas "renunciar à qualidade de homem", mas do mesmo modo, e por assim dizer, ofender os "fins da natureza"[99].

Com relação à perfectibilidade, a maior dificuldade para se determinar a norma prescrita por esta capacidade advém de sua virtualidade. Como discutido acima, por não apresentar qualquer disposição natural correlata que nos forneça seu produto irrefletido, parece ser impossível derivar desta capacidade natural qualquer bem humano essencial. Apesar disso, Neuhouser encontra na perfectibilidade a origem de um bem humano essencial, passível de ser desfrutado apenas por indivíduos socializados. Ao lado do reconhecimento social, cuja origem se encontra no amor-próprio, o desenvolvimento completo das capacidades humanas latentes compõe aquilo que Neuhouser chama de concepção normativa da natureza humana "em um sentido expandido"[100]. Por não se relacionar de maneira direta com o tema desta dissertação, além de sua evidência ser "escassa e em grande parte implícita"[101], mesmo perante uma análise detida do *Segundo Discurso*[102], optamos apenas por

[96] Que Rousseau acredita na relação entre os dois conceitos de liberdade com o qual trabalha, entretanto, não há dúvida. Tomemos este trecho como exemplo: "não me deterei procurando saber se, sendo a liberdade a mais nobre das faculdades do homem, não equivaleria a degradar a natureza pôr-se ao nível das bestas escravas do instinto, ofender mesmo o autor de seu ser quando se renuncia sem reservas ao mais precioso de todos os seus dons, quando se submete a cometer os crimes proibidos para agradar a um senhor feroz e insensato, e ainda se o operário sublime deverá ficar mais irado em ver destruir do que em ver desonrar sua mais bela obra" (SD, p. 274 / OC, v. III, p. 183). Aqui, Rousseau não apenas toma como certa a relação entre liberdade enquanto capacidade e a liberdade enquanto bem, como é capaz de transitar de um conceito a outro sem grandes dificuldades. Apesar de não tratar em detalhes como se daria esta relação, para Rousseau, parece ser completamente razoável apresentar, em um mesmo parágrafo, a liberdade em seu duplo sentido: como faculdade e como um bem possível de renúncia perante um senhor feroz e insensato.
[97] CS, I, 6, §4, p. 32 / OC, v. III, p. 360.
[98] CS, I, 4, §1, p. 26 / OC, v. III, p. 355.
[99] CS, I, 4, §4-6, p. 27 / OC, v. III, p. 356.
[100] Neuhouser, *op. cit.*, p. 142-ss.
[101] Neuhouser, ibidem.
[102] No *Contrato Social*, em contrapartida, ao comparar o estado natural e o estado civil, o elogio de Rousseau a um estado de desenvolvimento pleno das capacidades humanas torna-se evidente: "a passagem do estado de

apresentar, neste momento e em linhas gerais, o modo pelo qual Neuhouser compreende a relação entre a perfectibilidade enquanto capacidade natural e o bem por ela prescrito. Para ele:

> Se Deus deu aos seres humanos, mas não aos outros animais, as capacidades para a linguagem e para a razão, por exemplo, ao fazê-lo, Ele deve ter tido um propósito suficiente para tornar o desenvolvimento e o exercício destas capacidades parcialmente constitutivos daquilo que é distintivamente bom para estas partes de Sua criação[103].

Neste trecho, Neuhouser torna evidente aquilo que, para ele, seria a justificativa mais plausível para se compreender como Rousseau poderia, de um lado, caracterizar a perfectibilidade como uma faculdade inteiramente potencial e, de outro, elencar, em diversos outros momentos de sua obra, o desenvolvimento pleno das faculdades humanas como um bem humano essencial. Neste caso, para Neuhouser, como forma de justificar o aspecto normativo da perfectibilidade, Rousseau se apoiaria em uma versão ainda mais fraca de seu pressuposto teleológico, uma vez que a mera existência da perfectibilidade enquanto capacidade latente seria suficiente para que seu pleno desenvolvimento, na forma da atualização das demais faculdades humanas cognitivas, pudesse ser considerado uma norma prescrita pela natureza. Por este motivo, apesar de ser inteiramente estranho ao indivíduo natural o usufruto do bem decorrente do pleno desenvolvimento de suas faculdades latentes, e até mesmo altamente não recomendado, como forma de evitar as misérias que o estado de artificialidade tende a trazer para seres humanos, Neuhouser parece encontrar no texto de Rousseau se não um dever, ao menos uma forte sugestão para que indivíduos socializados desenvolvam, o quanto lhes for possível, tais capacidades. Uma vez desenvolvido o estado de artificialidade, é possível que a moralidade humana requerida para o bom funcionamento da república só possa ser exercida após o desenvolvimento completo das faculdades humanas potenciais[104].

---

natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades exercem e de desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem" (CS, I, 8, §1, p. 36 / OC, v. III, p. 364).

[103] Neuhouser, *op. cit.*, p. 156.

[104] Vale ressaltar que só é possível falar de um desenvolvimento completo das capacidades humanas porque Rousseau ainda opera "com uma concepção pré-darwinista das capacidades naturais de uma espécie, de acordo com a qual tais capacidades, apesar de originalmente latentes, são fixas tanto em número quanto em qualidade"

A partir do que foi discutido, e deixando de lado o aspecto normativo da natureza humana em sentido expandido, podemos concluir que a natureza nos fornece três normas básicas que compõem o direito natural individual: a conservação da vida, a preservação do bem-estar e a manutenção da liberdade enquanto ausência de dominação. São as disposições originais da natureza humana, o amor de si e a piedade, que nos permitem colocar a vida e o bem-estar entre os bens essenciais que devem ser usufruídos, em qualquer circunstância, pelos indivíduos humanos. Se o amor de si é a disposição que inclina cada um dos seres humanos a buscar irrefletidamente sua própria conservação e bem-estar, a piedade, por sua vez, é a disposição que induz estes mesmos indivíduos a minimizar o sofrimento de qualquer ser sensível, e principalmente de seus semelhantes, devido a sua predisposição inata de repugnar-se diante da dor alheia. Cada uma a seu modo, estas duas disposições levam os seres humanos a preservar não apenas sua própria vida e seu bem-estar, mas, da mesma maneira, a existência e o bem-estar de toda a espécie. Da mesma forma, apesar das dificuldades envolvidas na compreensão de sua relação com a capacidade humana de agência livre[105], a liberdade enquanto ausência de dominação se justifica como norma prescrita pela natureza precisamente pela existência de uma disposição natural correlata que incita os indivíduos humanos a preservar sua independência e opor-se a qualquer forma de dominação ou sujeição a uma vontade alheia a sua. Produto irrefletido de nossas disposições originais, a preservação da vida, do bem-estar e da liberdade de todos os indivíduos humanos torna-se, portanto, o cerne do conjunto de regras que compõe aquilo que chamamos de direito natural.

Com estes elementos, cremos estar aptos a responder, por fim, a questão normativa colocada pelo *Segundo Discurso* e que mobiliza todo o primeiro capítulo desta dissertação. Relativamente à pergunta levantada pela Academia de Dijon a respeito da autorização da desigualdade entre os indivíduos humanos pela lei natural, podemos afirmar que, para Rousseau, toda e qualquer desigualdade que contradiga as normas prescritas pelo direito natural, ou viole os limites morais por ele definidos, devem ser consideradas moralmente condenáveis. Em outras palavras, nenhuma comunidade poderia ser considerada legítima caso fosse organizada de modo a promover ou perpetuar, entre seus membros, algum

---

(Neuhouser, idem, p. 143, n. 46). A superação do fixismo de Rousseau, não mais sustentável após as teorias de Darwin, levam Neuhouser a mencionar, no lugar de um desenvolvimento "completo" das capacidades humanas, um desenvolvimento simplesmente "robusto" de tais capacidades.

[105] Neuhouser, avaliando criticamente a obra de Rousseau, vai ainda mais longe. Tendo se perguntado se "a concepção social de liberdade que mais importa para [Rousseau no *Segundo Discurso*] – a ausência de dominação por outros – requer a tese metafísica da vontade livre", responde: "em distinção a Rousseau (e em concordância com Hegel), eu estou inclinado a responder essas questões negativamente" (Neuhouser, *op. cit.*, p. 48, n. 30).

tipo de desigualdade de poder que destinasse uns ao mando e outros a servidão, ou qualquer espécie de desigualdade material que permitisse a abundância de poucos e a miséria de muitos[106]. Desse modo, nos capítulos subsequentes, mostraremos que, para Rousseau, o único modo de cumprir no estado civil os princípios morais estabelecidos pela natureza é mediante a instauração de um corpo político, regido por um poder absolutamente soberano e responsável pela tradução da lei natural em direitos civis. Além disso, mostraremos que para a realização de tal fim é necessário que os cidadãos que compõem este corpo político, enquanto partícipes na composição da vontade soberana, legislem em conformidade com estes mesmos princípios e busquem garantir, em sociedade, a segurança e proteção da vida, dos bens e da liberdade de cada um de seus membros.

[106] É interessante dizer que Rousseau, no *Contrato Social*, estabelece certa relação entre a desigualdade de poder e a desigualdade material. Ou, ainda, em outras palavras, entre a preservação da liberdade e a manutenção da igualdade. Ele afirma: "Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: *a liberdade* e *a igualdade*. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela. Já expliquei o que é a liberdade civil: quanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se" (CS, II, 11, §1-2, p. 66 / OC, v. III, p. 391-2).

Capítulo 2 – Os limites morais do poder soberano: a tensão entre indivíduo e comunidade

O objetivo do segundo capítulo desta dissertação é apresentar, com o auxílio de Robert Derathé em *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*, o modo como se articula no *Contrato Social* a tensão existente entre indivíduo e comunidade. Pretendemos mostrar não somente como um modelo político que só nasce por meio da completa concessão dos direitos naturais individuais pode ser o único meio legítimo de garantir a manutenção, em sociedade, de direitos civis, mas também quais são as condições institucionais e os requerimentos morais exigidos para tanto. Assim sendo, este capítulo se dividirá em duas partes. Na primeira delas, procuraremos primeiramente apresentar os motivos pelos quais a instituição do Estado tornou-se uma necessidade para a preservação da espécie humana ao longo da história hipotética da humanidade para, em seguida, esclarecer porque a realização de tal empreendimento exige, como cláusula única e fundamental do pacto social responsável pela origem ao corpo político, a alienação total de todos os direitos individuais para toda a comunidade por parte de todos os seus membros. Nosso intuito é compreender como é possível que somente a vontade soberana, consequência imediata do pacto social, a despeito de seu caráter absoluto, seja o único poder capaz de sancionar de modo legítimo as leis do Estado.

A segunda seção, por sua vez, tem por objetivo evidenciar que o modelo político do *Contrato Social* é também um modelo moral e, por esse motivo, não se poderia compreender o exercício do poder soberano independentemente da moralidade que não apenas determina sua própria natureza, mas também que, por conseguinte, deveria limitar as suas ações. Pretendemos mostrar que o poder absoluto da vontade soberana jamais poderia agir contrariamente a finalidade mesma de instituição do corpo político sem que deixasse de ser geral. Na medida em que a vontade geral se define em função da preservação, em sociedade, da vida, dos bens e da liberdade de cada associado, caso o poder soberano agisse em conformidade com qualquer outro princípio, o Estado não mais estaria sendo dirigido pela vontade geral, mas por uma vontade particular. À soberania da vontade geral, entretanto, não sendo resultado espontâneo seja da história ou da natureza humana, tornam-se necessárias determinadas configurações institucionais para que o perigo da transformação da vontade soberana em vontade arbitrária seja evitado. Por esse motivo, mostraremos, ao fim deste capítulo, de que modo os modelos propostos por Rousseau tanto de lei, enquanto instituição jurídica, quanto de governo, enquanto instituição política, são medidas eficientemente capazes

de oferecer as condições propícias para a permanência da moralidade exigida para o exercício legítimo do poder soberano.

2.1. Alienação total e o poder absoluto da vontade soberana

Para que possamos responder a questão acerca da necessidade de se estabelecer a alienação total como cláusula única e fundamental do pacto social é preciso, primeiramente, responder a pergunta que a antecede. Apenas compreenderemos porque é necessário que todos os indivíduos, no momento do pacto, alienem todos os seus direitos naturais, para toda a comunidade, quando compreendermos a razão pela qual o próprio pacto social se tornou um artifício necessário para garantir a subsistência da espécie humana. Responder esta questão exige que analisemos, ainda que brevemente, a segunda parte do *Segundo Discurso*, na qual Rousseau, ao apresentar os elementos que conduzem os indivíduos humanos a um estado de constante competição, acaba por justificar a criação e o estabelecimento do corpo político. Ao longo da narrativa histórico-conjectural do *Segundo Discurso*, Rousseau nos mostra como o pacto dos ricos, apesar de ilegítimo, surge enquanto medida necessária para colocar fim a um estado de guerra resultante da combinação entre as influências psicológicas do amor-próprio na ação dos indivíduos humanos, e a condição de desigualdade material, consequência do estado de dependência mútua.

Dotados da capacidade de perfectibilidade e sujeitos às influências constantes do ambiente, os indivíduos humanos, "até então errando nos bosques", após uma multidão de séculos, acabam por aproximarem-se lentamente e, por fim, "formam, em cada região, uma nação particular, una de costumes e caracteres"[107]. Este novo estado de sociabilidade possibilita que os indivíduos passem a empregar sua já desenvolvida capacidade de realizar comparações, antes limitada somente aos objetos físicos da natureza, considerando também seus semelhantes. "Insensivelmente", afirma Rousseau, por meio destas comparações, os indivíduos humanos adquirem "ideias de mérito e beleza, que produzem sentimentos de preferência". Cada indivíduo, ao "olhar os outros" e, de certa forma, preferir uns a outros, começa a "desejar ele próprio ser olhado" e "a estima pública" passa "a ter um preço"[108]. Neste momento, como consequência imediata do estado de sociabilidade, as ações de todo ser humano passam a ser regidas também pelos impulsos do amor-próprio, este "sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si

[107] SD, p. 263 / OC, v. III, p. 169.
[108] Ibidem.

mesmo do que de qualquer outro"[109]. Se no estado de natureza a relação entre o eu e o outro se encontrava em perfeita harmonia, uma vez que a piedade servia de freio natural para os impulsos do amor de si, neste primeiro estágio de sociabilidade, o nascimento do amor-próprio altera este equilíbrio natural e coloca no lugar uma tendência cega para o eu. Imediatamente, "assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente"[110].

A despeito de seus primeiros desenvolvimentos, o nascimento amor-próprio ainda não foi condição suficiente para lançar os homens "no mais tremendo estado de guerra"[111]. Neste estágio do desenvolvimento humano, "embora os homens se tornassem menos tolerantes", "a piedade natural já sofresse certa alteração"[112], e o "terror das vinganças" ocupasse "o lugar de freio das leis"[113], a humanidade teria vivido aquela que foi "a época mais feliz e a mais duradoura"[114] de sua história, se acasos funestos não a tivessem obrigado a dela sair. Foi somente com a invenção da metalurgia e da agricultura que as condições para o desenvolvimento do estado de guerra puderam efetivamente existir. O estabelecimento da propriedade privada, consequência última destas primeiras invenções, somada à especialização das ocupações, lançou indivíduos, até então materialmente independentes, em um estado de dependência mútua responsável por potencializar a disputa e a competição entre eles.

Para Rousseau, apesar de ser "muito difícil conjecturar como os homens chegaram a conhecer e a empregar o ferro"[115], tendo a prática se estabelecido nas comunidades humanas, tornou-se necessário que aqueles que se dedicavam à arte da metalurgia fossem alimentados pelos demais. "Na medida em que se multiplicou o número de trabalhadores", afirma Rousseau, "menos mãos houve para atender à subsistência comum, sem que com isso houvesse menos bocas para consumi-la"[116]. O aperfeiçoamento da agricultura decorre, por assim dizer, desta necessidade de se cultivar uma mesma quantidade de alimentos por um menor número de indivíduos. Por sua vez, esta dedicação quase que exclusiva por parte dos indivíduos a uma única arte resultou na intensificação do comércio e na especialização da

[109] SD, p. 307, nota (*o*) / OC, v. 3, p. 219.
[110] SD, p. 263 / OC, v. III, p. 170.
[111] SD, p. 268 / OC, v. III, p. 176.
[112] SD, p. 264 / OC, v. III, p. 171.
[113] SD, p. 264 / OC, v. III, p. 170-1.
[114] SD, p. 264 / OC, v. III, p. 171.
[115] SD, p. 265 / OC, v. III, p. 172.
[116] SD, p. 266 / OC, v. III, p. 173.

indústria. Aqueles que se dedicavam ao ferro passaram a poder trocar o supérfluo de seu trabalho pelo alimento que lhes era necessário. Da mesma forma, aqueles que se dedicavam à agricultura encontraram-se aptos a trocar aquilo que excedia sua necessidade pelos utensílios férreos que lhes interessavam. As trocas comerciais, entretanto, não poderiam ter se realizado adequadamente caso não houvesse uma clara delimitação das posses de cada indivíduo. A origem da propriedade, não podendo advir senão do trabalho[117], implica que cada indivíduo, ao dedicar-se tão somente a uma porção de terra, obteve, por assim dizer, direito sobre ela. "Da cultura de terras", afirma Rousseau, "resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça"[118].

O estado material de dependência mútua pode ser compreendido, portanto, como um estado no qual a sobrevivência de cada indivíduo depende substancialmente do trabalho do outro. Devido à especialização da indústria, à nova divisão social do trabalho e às trocas comerciais facilitadas pelo estabelecimento da propriedade privada, todo indivíduo passa a necessitar estruturalmente "do socorro do outro"[119] para que seu bem-estar e sua preservação possam ser garantidos. Contudo, a existência do estado de dependência mútua, assim como a presença do amor-próprio nas relações sociais, não foi ainda condição suficiente para o surgimento de um estado de constantes e desenfreadas disputas entre os indivíduos. Existe ainda um terceiro elemento que suscita, nessas condições, o desenvolvimento e estabelecimento do estado de guerra[120]. Pela primeira vez na história da humanidade, as diferenças naturais existentes entre os indivíduos somam-se às diferenças de circunstância e acabam causando, por assim dizer, as primeiras manifestações da desigualdade material. Rousseau afirma:

> Os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade de viver[121].

---

[117] Sobre a relação entre trabalho e propriedade, Rousseau afirma: "somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe consequentemente o direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade" (SD, p. 266 / OC, v. III, p. 173).
[118] SD, p. 266 / OC, v. III, p. 173.
[119] SD, p. 265 / OC, v. III, p. 171.
[120] Cabe ressaltar que aquilo que para Rousseau é artifício e consequência da ação livre de indivíduos humanos que há muito abandonaram seu estado primitivo, para Hobbes, qualifica o estado de natureza. Em sua obra, ele afirma que, "durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens" (Hobbes, *op. cit.*, p. 75). Para o autor, "é, pois, esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza" (Hobbes, idem, p. 77).
[121] SD, p. 266 / OC, v. III, p. 174.

Se todos os indivíduos fossem naturalmente iguais, é possível que nem o estado de dependência mútua, nem a existência do amor-próprio, tomados individualmente ou em conjunto, fossem razões suficientes para conduzir os indivíduos a prejudicarem-se mutualmente. Entretanto, diz Rousseau, "concebo, na espécie humana dois tipos de desigualdade", dentre as quais uma é precisamente a desigualdade "natural ou física", "estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma"[122]. A influência destas desigualdades naturais na nova dinâmica social foi aquilo que, possibilitando o ganho de uns e o prejuízo de outros, criou as condições necessárias para que o amor-próprio pudesse inflamar-se. Cada qual, sentindo-se menos estimado publicamente devido à sua condição material, e pessoalmente ofendido por esta situação, acabou por colocar em ação tudo aquilo que lhe era possível para adquirir o respeito e a consideração que julgava que lhe cabia. "Antes", entretanto, "que se tivessem inventado os sinais representativos das riquezas, elas só podiam consistir em propriedades e animais". Consequentemente, "quando as heranças cresceram em número e em extensão, a ponto de cobrir todo o solo, e tocaram-se umas às outras, uns só puderam prosperar a expensas dos outros"[123]. "Daí", afirma Rousseau, "começaram a nascer, segundo os vários caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e os roubos"[124].

Neste estágio do desenvolvimento humano, nenhum indivíduo parecia medir esforços para prejudicar seus semelhantes quando estes se tornavam obstáculos frente a seus objetivos. Pela primeira vez na história, a influência da piedade nas ações humanas torna-se quase nula e, consequentemente, cada indivíduo passa a importar-se, em grande medida, unicamente consigo mesmo. Para Rousseau, este novo estado de coisas pode ser explicado nas seguintes palavras:

> Assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos. A sociedade humana foi colocada no mais tremendo estado de guerra[125].

Da combinação entre a sociabilidade permeada pela necessidade de estima pública, e a desigualdade material gerada pela influência das desigualdades naturais em um

[122] SD, p. 235 / OC, v. III, p. 131.
[123] SD, p. 267 / OC, v. III, p. 175.
[124] SD, p. 268 / OC, v. III, p. 175.
[125] SD, p. 268 / OC, v. III, p. 176.

estado de dependência mútua, surge, enfim, aquilo que Rousseau denomina estado de guerra. Neste estado, a despeito do estabelecimento e do reconhecimento social da propriedade privada, não existindo qualquer fonte superior de autoridade que não apenas determinasse, mas também, de certa forma, assegurasse o comportamento dos indivíduos[126], cada um era responsável tanto por julgar aquilo que lhe cabia, quanto por colocar em prática tais determinações. Nas palavras de Rousseau, usufruindo de sua liberdade natural, todo indivíduo é reconhecidamente "o único juiz dos meios adequados para conservar-se", sendo assim, por isso, "senhor de si"[127]. Desse modo, na medida em que determinados indivíduos julgavam não receber do público a estima, a consideração ou o respeito que acreditavam merecer, suas ações acabavam voltando-se para a recuperação ou reestabelecimento dessa estima perdida. Além disso, sendo a riqueza um dos bens "mais imediatamente útil ao bem-estar", o "mais fácil de comunicar-se", e com o qual se pode "comprar todo o resto"[128], facilmente se compreende porque sua conquista ou seu acúmulo tornaram-se os meios mais rápidos e eficientes de satisfazer, nos indivíduos, seu desejo de estima. Sem que houvesse juiz comum ou qualquer regra geral de comportamento que pudesse guiar a ações dos seres humanos em conjunto, e sendo somente a força física o único instrumento possível de proteção, tornou-se necessário que diante deste estado de arbitrariedade e insegurança, para garantir sua própria conservação e um mínimo de bem-estar, os seres humanos instituíssem uma nova forma de se viver.

Diante desta situação, era de se esperar que aqueles que estavam sendo mais afetados logo pensassem em medidas efetivas para colocar fim a um estado caracterizado pelo medo e pela insegurança dos indivíduos. O projeto "mais excogitado que até então passou pelo espírito humano"[129] foi a providência tomada por parte dos ricos para garantir a segurança de suas vidas e de seus bens que, em tais circunstâncias, encontravam-se constantemente ameaçados. Com o objetivo de convencer seus concidadãos que a criação de uma força suprema se fazia necessário como forma de frear as usurpações e os assassinatos, os ricos, dirigindo-se a seus vizinhos, disseram:

> "Unamo-nos, [...] para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram

[126] "Os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem" (SD, p. 268 / OC, v. III, p. 176).
[127] CS, I, 2, §2 p. 23 / OC, v. III, p. 352.
[128] SD, p. 278 / OC, v. III, p. 189.
[129] SD, p. 269 / OC, v. III, p. 177.

> exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos de fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna" [130].

As leis surgiriam, assim, determinadas por um poder supremo, como um meio de assegurar paz e justiça nas comunidades humanas. Enquanto regulamentos gerais aos quais todos os cidadãos, sem exceção, deveriam obedecer, elas seriam responsáveis por garantir, internamente à associação, as posses de cada indivíduo, ao mesmo tempo em que os protegeria de qualquer ameaça externa. Vemos, portanto, que a necessidade de se estabelecer uma associação capaz de instituir, por meio de um poder supremo, leis ou regras de comportamento que garantam a sobrevivência, a propriedade e o bem-estar mínimo de todos os cidadãos, aparece somente no momento em que os indivíduos tornam-se incapazes de assegurá-los individualmente. Em um estado de coisas caracterizado fundamentalmente pela influência do amor-próprio na sociabilidade humana, e pela existência de desigualdades materiais resultantes do estado de dependência mútua, parece não ser mais possível que cada um permaneça senhor de si e usufrua plenamente de sua liberdade individual. Segundo Rousseau, "fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham questões para deslindar entre si, que não podiam dispensar árbitros e possuíam demasiada ambição para poder por muito tempo dispensar os senhores"[131]. Assim sendo, neste momento da história, a preservação dos indivíduos humanos, e a consequente subsistência da espécie, depende exclusivamente da criação de leis que determinem o comportamento destes mesmos indivíduos e de um governo que faça com que estas leis sejam cumpridas[132].

Como forma de apresentar uma alternativa legítima à ilegitimidade do pacto dos ricos, Rousseau publica, em 1764, o *Contrato Social*. Se ao longo da narrativa histórica do *Segundo Discurso*, o pacto dos ricos surge como medida autointeressada para proteger os bens que lhes pertenciam, por sua vez, o pacto social proposto no *Contrato* visa garantir, em

---

[130] SD, p. 269 / OC, v. 3, p. 176.
[131] SD, p. 269 / OC, v. III, p. 177.
[132] Nas palavras de Salinas Fortes: "Nos dois períodos anteriores, o do estado de natureza e o da *sociedade nascente*, o combate às primeiras manifestações do *amor-próprio* não tem um caráter *político*. No primeiro é a *pitié* que modera, em cada indivíduo, a atividade do amor de si mesmo [...]. É a própria *natureza*, como vemos, que se encarrega do combate. No segundo, as relações entre os homens tornadas permanentes e aparecendo os antagonismos de interesse, o *terror das vinganças* é o que ocupa o *lugar dos freios das Leis*, atenuando a luta pela busca de satisfação destes interesses. Ultrapassando este estágio, com o desenvolvimento do amor-próprio e do furor de se distinguir, torna-se necessário todo o aparato das leis e uma autoridade coercitiva para que a ordem se imponha nas relações entre os homens" (Salinas Fortes, *op. cit.*, p. 121).

sociedade e para *todos* os cidadãos, todos os bens fundamentais prescritos pela natureza humana e apresentados no *Segundo Discurso*. Em contrapartida ao pacto histórico que visava apenas na superfície proteger a segurança e os bens de cada associado, uma vez que verdadeiramente tinha em vista proteger apenas os bens dos mais ricos, o pacto ideal tem como objetivo efetivo "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes"[133]. O que se encontra em questão no *Contrato Social*, e aquilo sobre o qual se apoia fundamentalmente a legitimidade do pacto que propõe, não é apenas a segurança pessoal de cada cidadão, mas sobretudo a salvaguarda de sua liberdade[134]. Na medida em que se configura, ao lado da força, como um dos "instrumentos primordiais de sua conservação"[135], a liberdade dos indivíduos não pode ser ameaçada sem que sejam colocados em risco todos os demais bens que a natureza prescreve como essenciais e que, portanto, são de obrigação do corpo político assegurar[136]. Se, por um lado, é preciso formar "um conjunto de forças" capaz de "sobrepujar a resistência"[137] imposta pelo estado de guerra à conservação individual de cada ser humano, por outro, isto não poderia se dar legitimamente às custas da preservação da liberdade.

Desse modo, visto que "homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes"[138], uma associação legítima capaz de estabelecer um poder supremo responsável pela definição das leis e pela criação de meios capazes de garantir sua execução, só poderia ser estabelecida por meio de um "contrato social"[139], cujas cláusulas, quando bem compreendidas, se reduziriam todas a uma só: "a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda"[140]. Para Rousseau, esta cláusula se justifica pela própria "natureza do ato" que se realiza através dela, de modo que a "menor modificação" tornaria o contrato social vão e de "nenhum efeito"[141]. Afinal, para que o estabelecimento de um poder supremo responsável pela definição de regras gerais de comportamento possa ocorrer, é

[133] CS, I, 6, §4, p. 32 / OC, v. III, p. 360.
[134] No capítulo do *Contrato Social* dedicado à escravidão Rousseau levantará a seguinte questão: "vive-se tranquilo também nas masmorras e tanto bastará para que nos sintamos bem nela?" (CS, I, 4, §3, p. 27 / OC, v. III, p. 355).
[135] CS, I, 6, §3, p. 32 / OC, v. III, p. 360.
[136] Nas palavras de Derathé: "é contra a natureza e contra a razão que um ser qualquer destrua-se a si mesmo. Ora, nada poderia, para um homem, compensar a perda de sua liberdade, já que esta é o *instrumento de sua conservação* e, por consequência, um dos 'elementos constitutivos de seu ser'" (Derathé, *op. cit.*, p. 388, grifo nosso).
[137] CS, I, 6, §2, p. 31-2 / OC, v. III, p. 360.
[138] CS, I, 4, §1, p. 26 / OC, v. III, p. 355.
[139] CS, I, 6, §4, p. 32 / OC, v. III, p. 360.
[140] CS, I, 6, §6, p. 32 / OC, v. III, p. 360.
[141] CS, I, 6, §5, p. 32 / OC, v. III, p. 360.

preciso que cada indivíduo abdique de seu direito natural de preservar individualmente sua vida e seu bem-estar, por meio de sua força e liberdade, e o transfira, de certo modo, para a comunidade. Ademais, a exigência da alienação total, valendo para todos aqueles que se associam, além de garantir que a condição de igualdade prevaleça entre os associados[142], torna a união "tão perfeita quanto possa ser" precisamente porque, a nenhum associado, "restará algo mais a reclamar"[143] diante da comunidade. Desse modo, não mais o indivíduo, mas a associação, constituída por meio do próprio ato de alienação, se tornaria responsável não apenas por determinar através das leis os melhores meios de proteger a vida e o bem-estar dos cidadãos, mas também pela criação de um governo capaz de fazê-las cumprir.

Além disso, é preciso lembrar que o pacto ideal não visa somente a proteção da pessoa e dos bens de cada associado, tendo como objetivo também, e sobretudo, a manutenção da liberdade. Entretanto, uma vez que os indivíduos alcançam a "idade da razão", a liberdade não mais se define apenas negativamente, como ausência de dominação, mas também positivamente, na medida em que cada indivíduo se torna "senhor de si"[144]. Isso significa que o pacto ideal, visando manter a liberdade de cada associado, deve ser capaz de, ao mesmo tempo, assegurar a liberdade nestes dois aspectos, negativamente, garantindo que nenhum cidadão se submeta a uma vontade estranha à sua, e positivamente, possibilitando que todo cidadão determine por si mesmo os melhores meios para se conservar. Em um estado de coisas no qual não mais é permitido que nenhum indivíduo estipule individualmente os melhores meios para sua conservação, e no qual todos encontram-se submetidos aos mandos da lei, garantir a liberdade em seu aspecto positivo significaria, portanto, "obediência à lei que se estatuiu a si mesmo"[145]. Resta compreender de que forma um contrato social, pautado sobre a cláusula única da alienação total, é capaz de, além de criar um poder supremo responsável pela criação e execução das leis, garantir a liberdade de cada um dos membros da associação.

Primeiramente, no que diz respeito à manutenção da liberdade em seu aspecto positivo, Rousseau afirma:

> Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os

[142] "Cada um dando-se completamente", afirma Rousseau, "a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual a todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais" (CS, I, 6, §6, p. 32 / OC, v. III, p. 360-1).
[143] CS, I, 6, §7, p. 32 / OC, v. III, p. 361.
[144] CS, I, 2, §2, p. 23 / OC, v. III, p. 352.
[145] CS, I, 8, §3, p. 37 / OC, v. III, p. 365, com pequena alteração na edição brasileira.

> votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade[146].

O modelo de contrato social tal qual defendido por Rousseau acaba por assegurar que cada associado permaneça livre, no sentido preciso de dar a si mesmo a própria lei, porque sua consequência imediata é a criação, em lugar de cada indivíduo particular, de um corpo moral e coletivo. Por um lado, esta unidade nascente pode ser dita moral porque é, tal como um indivíduo, regida por uma vontade. Por outro, seu aspecto coletivo advém do fato de que sua vontade, diferentemente do que ocorre com um indivíduo único, se determina por todos os membros da associação. Dessa forma, apesar de nenhum cidadão determinar individualmente aquilo que será estabelecido como lei, cada um, enquanto participante do seu processo de composição, acaba por, de certo modo, estatuir a lei a qual irá obedecer, preservando assim sua liberdade. Para Rousseau, "cada um de nós põe em comum 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"[147]. Isso significa que, apesar de ser a vontade da comunidade o poder supremo a definir as regras de comportamento que os cidadãos devem adotar para que sua pessoa e seus bens possam ser preservados, esta vontade é composta, sem exceção, por todos os cidadãos da comunidade[148].

Desse modo, na medida em que todo cidadão, ao participar da composição das leis, apenas se submete às regras que ele mesmo instituiu, o aspecto negativo da liberdade encontra-se igualmente assegurado. Segundo Rousseau, "cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem"[149]. A garantia de que nenhuma forma de dominação prevaleça no interior da comunidade decorre do fato de nenhum cidadão se submeter particularmente a nenhuma outra vontade particular, embora seja verdade que, enquanto membro associado, cada cidadão é obrigado a se submeter aos mandos da vontade geral. Entretanto, quando consideramos que, ao realizar o pacto, cada cidadão estabelece uma dupla relação com o

---

[146] CS, I, 6, §10, p. 33 / OC, v. III, p. 361.
[147] CS, I, 6, §9, p. 33 / OC, v. III, p. 361.
[148] Considerando que o tema da participação política é um assunto controverso na obra de Rousseau, faz-se necessário definir aquilo que pretendemos denotar ao utilizarmos esse conceito neste momento do texto. Dado que a discussão acerca dos possíveis modos legítimos de participação política se realizará apenas no terceiro capítulo desta dissertação, até lá compreenderemos este conceito em seu sentido mais fundamental e abrangente. Na medida em que "é nula toda lei que o povo em pessoa não ratificar" e "em absoluto, não é lei" (CS, III, 15, §5, p. 108 / OC, v. III, p. 430, com pequena alteração na edição brasileira), ao longo do presente capítulo participar da composição da vontade geral equivalerá a ratificar em pessoa qualquer lei que se pretenda instituir no Estado, a despeito do modo específico desse procedimento.
[149] CS, I, 6, §8, p. 33 / OC, v. III, p. 361.

corpo político, esta aparente relação de dominação entre cidadão e vontade geral se esclarece. De um lado, cada cidadão, enquanto partícipe do poder soberano, se compromete "como membro do soberano em relação aos particulares". De outro, este mesmo cidadão, sujeito às leis definidas pela vontade geral, se compromete "como membro do Estado em relação ao soberano"[150]. Apesar de se submeter à vontade da comunidade e, em certa medida, à vontade de todos os outros cidadãos, cada cidadão em particular, porque membro do soberano, tem a mesma autoridade sobre os demais que os demais têm sobre ele. A implicação direta dessa dupla relação é, por fim, a não existência de qualquer espécie de dominação no interior da associação. Afinal, quando todos se dão a todos, ninguém se dá a ninguém, e todos permanecem tão livres quanto antes por intermédio da criação de uma vontade comum capaz de assegurar verdadeiramente tudo aquilo que se tem.

Vemos, portanto, que diante da necessidade histórica da criação e do estabelecimento de um corpo político, responsável pela instituição de um poder superior encarregado da determinação de leis e meios capazes de fazê-las cumprir, o pacto social não poderia se fundar, senão, sobre a cláusula da alienação total. Para que possam existir regras gerais de comportamento que se apliquem a todos, é preciso que todo indivíduo abdique de seu direito individual de conservar sua vida e sua propriedade, através de sua força e de sua liberdade, e o transfira para a comunidade. Somente no instante em que não mais restar a qualquer indivíduo o direito tanto de julgar individualmente os melhores meios para conservar-se, quanto de colocar em prática suas determinações a esse respeito, que poderemos conceber a criação de um poder supremo unificado responsável pela definição de tais regulamentos. Essa unidade, contudo, não pode ocorrer em detrimento da liberdade compreendida em seus dois aspectos. A natureza humana não apenas prescreve a manutenção da liberdade enquanto ausência de dominação, como também exige que todo ser humano, tendo alcançado a idade da razão, permaneça senhor de si[151]. Sendo assim, o pacto social só pode ser dito legítimo se for capaz de, ao mesmo tempo, criar uma unidade responsável pela determinação das leis e garantir que cada cidadão obedeça somente a sua vontade. Para

[150] CS, I, 7, §1, p. 34 / OC, v. III, p. 362.

[151] Sobre a relação entre liberdade negativa e liberdade positiva na obra de Rousseau, Neuhouser afirma: "poder-se-ia dizer que a concepção negativa de liberdade leva 'dialeticamente' a concepção positiva da seguinte maneira: realizar a concepção negativa de liberdade para todos (eliminando a dominação) exige leis que regulem as desigualdades tanto materiais quanto de outros tipos entre cidadãos independentes. […] Mas, se essas leis não devem elas mesmas ser fonte de escravidão, elas devem emanar ou ser prescritas pelos mesmos agentes que são sujeitos a elas, inclusive no sentido de que os cidadãos participam efetivamente do processo de legislação. Isso implica que os cidadãos que vivem sob as condições necessárias para abolir a dominação podem ser totalmente livres – podem evitar completamente a escravidão – somente se eles forem também autônomos" (Neuhouser, *op. cit.*, p. 133-4).

Rousseau, embora não seja mais viável que cada cidadão obedeça individualmente a sua própria vontade, ainda é possível que sua liberdade seja assegurada por meio da participação no poder soberano. O pacto proposto origina, desse modo, um corpo moral e coletivo cuja vontade se determina, sem exceção, por todos os cidadãos da comunidade. A participação na constituição dessa vontade garante não apenas que cada cidadão, de certo modo, obedeça somente a sua própria vontade, como igualmente assegura a liberdade como ausência de dominação. Quando todos se submetem conjuntamente à direção suprema da vontade geral, ao mesmo tempo em que participam de sua composição, ninguém acaba por se submeter a ninguém, precisamente por conceder aos outros o mesmo direito que os outros lhe concedem sobre si.

Em resumo, o pacto social ideal, tal qual proposto por Rousseau no *Contrato Social*, visa proteger, em conformidade com os princípios normativos decorrentes da natureza humana e apresentados no capítulo anterior, a pessoa, os bens e a liberdade de todos os indivíduos que se associam através da criação de um corpo político regido pelo poder supremo da vontade geral. Esta vontade, coletivamente composta, torna-se responsável pela definição das leis às quais todos os cidadãos deverão se submeter[152] sem que exista, em relação a ela, qualquer poder superior ou concorrente. Uma vez que todos os indivíduos alienam seu direito individual de determinar os meios de sua própria conservação, e o entregam à comunidade que se cria em unidade por este mesmo ato, somente à vontade geral é permitida a definição das leis e dos meios adequados para que os indivíduos, agora cidadãos, possam subsistir. Contudo, apesar de ser composta pelos próprios cidadãos e ter como finalidade a garantia, em sociedade, dos direitos naturais individuais, a vontade geral, enquanto poder soberano, não poderia realizar um fim contrário àquele que lhe foi prescrito? Dito de outro modo, na medida em que não haveria qualquer limite constitucional para sua ação, e sendo ela o poder supremo na determinação das leis às quais todos os cidadãos estão irrestritamente submissos, não poderia a vontade geral restringir, ou até mesmo negligenciar, os direitos de seus cidadãos? Nesta próxima seção, procuraremos mostrar que apesar de ser possível responder afirmativamente todas essas questões, no que tange o modelo político de Rousseau, o caráter absoluto do poder soberano da vontade geral, devido à moralidade que o constitui, não deve ser confundido com um caráter arbitrário. Ademais, mostraremos também

[152] Para Rousseau, "quando todo o povo estatui algo para todo o povo", e "a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui", este ato é aquilo que precisamente recebe "o nome de lei" (CS, II, 6, §5, p. 54 / OC, v. III, p. 379).

quais medidas institucionais Rousseau propõe para que o poder soberano possa manter-se no exercício legítimo de sua finalidade.

2.2. A natureza moral do poder soberano e suas condições institucionais de realização

Não há dúvida que Rousseau compreende a vontade geral como um poder absoluto. Na medida em que, diante de um estado de arbitrariedade e insegurança, se torna necessário o estabelecimento de uma única fonte de autoridade responsável por regular o comportamento dos cidadãos, não poderia haver, em relação a essa fonte, qualquer poder superior ou concorrente sem que sua própria função fosse comprometida. Dada a necessidade de regular as comunidades humanas não pela força, mas pelo direito, a divisão de poderes, ou a existência de fontes distintas de autoridade, sempre exigiria o estabelecimento de um poder unificado para julgar, dentre os diversos poderes existentes, os direitos e deveres que caberia a cada um deles respectivamente[153].

No modelo de Rousseau, é a vontade geral, nascida do ato coletivo de alienação voluntária das liberdades individuais, que legitimamente recebe autoridade e poder absolutos para julgar e sancionar as melhores leis para toda a comunidade. Rousseau afirma:

> Não sendo o Estado ou a Cidade mais que uma pessoa moral, cuja vida consiste na união de seus membros, e se o mais importante de seus cuidados é o de sua própria conservação, torna-se-lhe necessário uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente a todos. Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus[154].

Neste trecho, Rousseau evidencia a relação irrestrita de obediência que os cidadãos estabelecem com a vontade geral no momento do pacto. Analogamente a um indivíduo que dispõe de todos os seus membros absolutamente, o corpo político, regido pela vontade geral, detém poder absoluto sobre todos os seus. Tendo abdicado voluntariamente de suas liberdades individuais no momento do pacto, os cidadãos deram à vontade geral autoridade soberana para determinar por meio das leis, como melhor lhe convir, não apenas

---

[153] No *Segundo Discurso*, ao tratar do estabelecimento do corpo político no plano da história, Rousseau antecipadamente expunha a necessidade da instituição de um poder superior responsável pela unidade do corpo político. Ele afirma: "por menos que se reflita atentamente sobre o assunto, tal coisa se confirmaria por novas razões e, pela natureza do contrato, ver-se-ia que não poderia ser irrevogável, pois, se não houvesse poder superior capaz de fazer-se fiador da felicidade dos contratantes, nem de forçá-los a cumprir seus compromissos recíprocos, somente as partes ficariam como juízes em causa própria e cada uma delas sempre estaria no direito de renunciar ao contrato assim que achasse que a outra estivesse infringindo as condições ou desde que estas cessassem de convir-lhes" (SD, p. 276 / OC, v. III, p. 185).

[154] CS, II, 4, §1, p. 48 / OC, v. III, p. 372.

quais direitos serão assegurados, mas também os limites e a extensão de tais direitos[155]. Quando se afirma, entretanto, a existência de uma submissão irrestrita por parte dos cidadãos em relação ao corpo político, parece que, da mesma forma, atribui-se à vontade geral, uma vez instituída, a possibilidade de agir de maneira arbitrária e ilimitada. Afinal, na medida em que não existiria externamente a ela qualquer tipo de poder coercitivo que garantisse a realização dos direitos individuais prescritos pela natureza, parece admissível supor a possibilidade mesma da não realização, ou até mesmo da limitação, em sociedade, destes direitos. O pacto dos ricos não é senão o exemplo mais ilustre do modo como, no plano da história, a autoridade soberana é capaz de impedir que a maior parte dos cidadãos usufrua daquilo que a natureza lhes prescreve como direito.

O pacto ideal, por sua vez, encontra-se não no plano da história, mas no plano do direito. A existência de uma autoridade soberana comprometida com a realização em sociedade dos direitos individuais fundamentais não é um fato, mas um horizonte normativo cuja realização no plano da história exige, essencialmente, que a moralidade diretora do processo de composição da vontade soberana esteja implicada com a finalidade para a qual esta última foi instituída. Isso significa que, no lugar de nos perguntarmos se é possível que a autoridade soberana, no plano da história, deixe de agir em prol da preservação da vida, dos bens e da liberdade de cada um dos cidadãos que compõe o corpo político, devemos investigar, no plano do direito, se existem elementos que, se não asseguram, ao menos incitam suficientemente, que o processo de composição da vontade soberana seja dominado pela moralidade capaz de trazer legitimidade à república. Em outras palavras, somente saberemos se os princípios políticos estabelecidos por Rousseau no *Contrato Social* implicam necessariamente na limitação ou na não realização em sociedade dos direitos naturais individuais após avaliarmos se, na totalidade de seu modelo político, existem elementos capazes de fomentar de modo eficiente a realização da moralidade ideal. Diante de uma sociabilidade permeada pelo autointeresse e pela constante competitividade, seria possível assegurar que cada cidadão em particular não advogue contra os interesses fundamentais de todos os membros da comunidade? De que modo é possível garantir que o poder absoluto da vontade geral, resultante da cláusula única de alienação total, não se torne, ou por fim se confunda, com poder arbitrário?

[155] Sobre este ponto, Derathé afirma: "Por certo, Rousseau não nega que o Estado possa dar-se uma constituição, mas, para ele, essa constituição só existe pela vontade do soberano, o qual pode mudá-la quando lhe apraz. As leis do Estado, inclusive as leis fundamentais, são apenas a expressão da vontade geral. Basta, portanto, que essa vontade mude para que as leis estabelecidas sejam revogadas e substituídas por outras: a autoridade que as dita pode também aboli-las" (Derathé, *op. cit.*, p. 483).

Nesta seção, levaremos a cabo dois objetivos. Primeiramente, procuraremos mostrar que a vontade geral, apesar de fonte única da autoridade soberana, no plano do direito, nunca se encontra desassociada de uma moralidade comprometida com a preservação e manutenção, em sociedade, dos bens naturais fundamentais. No momento em que ultrapassa os limites impostos pelo direito natural na sua relação com todos aqueles aos quais ordena, a vontade geral muda de natureza, deixa de ser geral e torna-se vontade particular. Em segundo lugar, buscaremos apresentar as instituições jurídicas e políticas, propostas por Rousseau no *Contrato Social*, por meio das quais a moralidade ideal encontraria as condições adequadas para perpetuar-se enquanto guia do processo de composição da vontade soberana. Por um lado, do ponto de vista jurídico, mostraremos que toda lei, para ser verdadeiramente lei, deve não apenas ser definida por uma vontade soberana composta pela participação de todos os membros da comunidade, mas deve, do mesmo modo, obrigar e se aplicar igualmente a todos os cidadãos. Isso implicaria não somente que nenhum cidadão em particular pudesse ser prejudicado individualmente pelo poder soberano, mas também, e sobretudo, que na medida em que participaria do processo de determinação das leis, as quais ele próprio irá obedecer, cada cidadão seria induzido, em alguma medida, a prezar pelo bem de todos enquanto legisla em benefício próprio. Por outro, mostraremos que, do ponto de vista político, Rousseau propõe a criação de um corpo intermediário, interno e submetido aos interesses da república, responsável pela interpretação e execução das leis. Esta separação de funções entre poder legislativo e poder executivo, além de proporcionar ao soberano a possibilidade de supervisionar externamente as ações do governo, cria condições favoráveis para que as leis sejam estabelecidas de acordo com o bem comum. Afinal, quando a criação das leis e sua execução encontram-se em mãos distintas, parece ser menor a chance de que interesses particulares possam influenciar nas deliberações a respeito daquilo que é de todos. Em resumo, nesta seção, nosso intuito é mostrar como, tanto o modelo de lei, quanto o modelo de governo defendido por Rousseau criam condições favoráveis para que a vontade soberana seja composta por meio de uma moralidade implicada com a preservação da vida, dos bens e da liberdade de todos os cidadãos de república. Mostraremos, portanto, quais são as condições institucionais que propiciam à vontade soberana tornar-se efetivamente vontade geral.

A partir de nossas considerações anteriores, sabemos que o pacto ideal realiza-se por meio de uma cláusula única de alienação total que visa criar uma poder soberano capaz de proteger a vida, a propriedade e a liberdade de cada um dos membros associados. A todos os indivíduos é preciso abdicar de seu direito natural de determinar individualmente os melhores

meios de preservar tais bens e entregá-lo à comunidade. A partir de então, não mais o indivíduo, mas a comunidade passa a ser responsável pela definição das medidas adequadas para garantir que todo cidadão usufrua dos bens fundamentais que lhes são prescritos pela natureza. Para Rousseau, "o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui". Enquanto a primeira "só conhece limites nas forças do indivíduo", a segunda, "se limita pela vontade geral"[156]. Isso significa, tal como aponta Derathé, que "a alienação só é total em princípio, já que, de fato, ela é seguida de uma *restituição*"[157]. Todo indivíduo, ao associar-se, não abdica completamente do direito de prestar cuidados a si e, de certa forma, definir os meios para conquistar ou adquirir os bens que lhe são de interesse fundamental. A diferença é que, após o pacto, os limites de sua ação não se dão pela extensão de sua força física, mas pelos ditames da lei. Em outras palavras, o direito civil, responsável pela proteção dos bens individuais de cada cidadão, parece ser nada mais que uma forma concreta e limitada do direito natural que possibilita a realização da finalidade mesma do pacto social, isso é, de garantir que todos os cidadãos, em comunidade, possam usufruir dos bens prescritos pela natureza[158]. Nas palavras de Derathé, o Estado não priva nenhum cidadão de todos os seus direitos, mas, ao contrário, "lhe assegura seu exercício nos limites fixados pela lei"[159]. Ademais, sobre os limites do direito civil, Rousseau afirma:

> Relativamente a quanto, pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade, convém-se em que representa tão-só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade. É preciso convir, também, em que só o soberano pode julgar dessa importância[160].

Para Rousseau, e como consequência necessária dos princípios políticos por ele estabelecidos, somente a autoridade soberana tem legitimidade para determinar a extensão e os limites dos direitos individuais fundamentais. Precisamente por ser, após o pacto, o único poder legítimo a definir, por meio das leis, como os cidadãos devem se portar para que a vida, os bens e a liberdade de todos encontrem-se asseguradas, do mesmo modo, cabe somente a ela estabelecer a medida da alienação de cada indivíduo para que, por fim, a comunidade possa realizar-se de acordo com a finalidade mesma de sua instituição. Isso não significa senão que,

---

[156] CS, I, 8, §2, p. 36 / OC, v. III, p. 364-5.
[157] Derathé, *op. cit.*, p. 496, n. 314.
[158] Rousseau afirma claramente que, "uma vez admitidas tais distinções, a tal ponto é falso que no contrato social haja por parte dos particulares qualquer verdadeira renúncia, que sua situação, por efeito desse contrato, se torna realmente preferível à que antes dele existia, e, em vez de uma alienação, não fizeram senão uma troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por um outro melhor e mais seguro" (CS, II, 4, §10, p. 51 / OC, v. III, p. 375).
[159] Derathé, *op. cit.*, p. 502.
[160] CS, II, 4, §4, p. 48-9 / OC, v. III, p. 373.

como consequência imediata do pacto social, a extensão e os limites dos direitos civis encontram-se totalmente e irrestritamente submetidos às decisões do poder soberano. Tal configuração de fatores, quando considerada unicamente pela ótica dos fatos, parece não ser condição suficiente para que o corpo político cumpra seu propósito. Afinal, influenciado pelo aspecto competitivo da sociabilidade humana, o estabelecimento, por um lado, de um poder absoluto responsável pela determinação de direitos e, por outro, de uma obediência irrestrita dos cidadãos perante este poder, poderia facilmente fazer do poder absoluto da vontade soberana também poder arbitrário e, portanto, colocar em perigo a instauração e a manutenção dos direitos individuais fundamentais. Os eventos históricos decorrentes do pacto dos ricos não são senão a prova definitiva de que "os vícios que tornam as instituições necessárias", após a realização de um contrato meramente comprometido com o forma jurídica do Estado, "são os mesmos que tornam inevitável o abuso"[161].

Rousseau, por sua vez, ao longo do *Contrato Social*, mostra-se ciente de que apenas princípios políticos são insuficientes para levar a cabo o propósito do pacto social e, por este motivo, parece compreender o conceito de vontade geral como um conceito não apenas politicamente fundado, mas também moralmente determinado. A vontade geral se caracterizaria, portanto, como uma vontade soberana moralmente comprometida com a realização da finalidade mesma de instituição do corpo político. Segundo Rousseau:

> A primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse é que a sociedade deve ser governada[162].

Neste trecho, ao afirmar, por um lado, que somente a vontade geral é a autoridade competente para determinar os rumos do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, e por outro, que a finalidade mesma de instituição do Estado é o bem comum, Rousseau parece relacionar intimamente estes dois conceitos e, a despeito do aspecto político da vontade geral, atrelar a ela também um aspecto moral. Por sua vez, a ideia de bem comum, apesar de caracterizada em linhas gerais como um mero acordo de interesses particulares, é definida de forma mais detida em outro momento bastante conhecido da obra, no qual Rousseau explicita o propósito de realização do pacto social. O contrato ideal visa proteger a

[161] SD, p. 277 / OC, v. III, p. 187.
[162] CS, II, 1, §1, p. 43 / OC, v. III, p. 368.

pessoa, a propriedade e a liberdade de cada associado[163]. Isso parece significar, portanto, que sendo definido em função da finalidade de instituição do corpo político, não seria possível compreender o conceito de vontade geral independentemente e de forma desassociada de uma moralidade implicada com a garantia e manutenção destes bens nas comunidades humanas. Para Rousseau:

> [...] além da pessoa pública, temos que considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens[164].

Neste trecho, Rousseau esclarece que, no exercício do poder, é preciso distinguir da pessoa pública e da relação de direitos e deveres que os cidadãos estabelecem com o soberano, as pessoas particulares que o compõem e o direito natural que estas devem usufruir enquanto indivíduos humanos. A vida e a liberdade individuais naturalmente independem das relações constituídas entre os seres humanos por meio do pacto social e, nessa medida, enquanto bens prescritos pelo direito natural, não podem deixar de ser garantidos, ou de alguma forma restringidos, pelas determinações do poder soberano. Apesar de institucionalmente e constitucionalmente absoluto, na medida em que não existe, internamente à comunidade, qualquer outro poder que possa julgar ou limitar sua autoridade máxima na determinação das leis, o poder soberano não deveria, por princípio, realizar um fim contrário àquele de sua instituição e estabelecer qualquer medida que fosse contrária ao direito natural[165]. No modelo proposto por Rousseau, a existência de uma autoridade soberana capaz de, a um só tempo, cumprir as exigências morais e políticas para a constituição da república legítima exige que o processo de composição da vontade do corpo político esteja permeado por uma moralidade comprometida com o respeito à vida e à liberdade de cada indivíduo associado. Em resumo, a autoridade soberana só poderá ser politicamente absoluta e moralmente limitada se for regida por aquilo que Rousseau entende e apresenta por meio do conceito de vontade geral.

A moralidade da vontade geral, contudo, não sendo um comportamento necessário por parte dos indivíduos humanos, depende de condições institucionais concretas para que

---

[163] Cf. CS, I, 6, §4, p. 32 / OC, v. III, p. 360.
[164] CS, II, 4, §2, p. 48 / OC, v. III, p. 373.
[165] Segundo Derathé: "Para Rousseau, como para Jurieu, Burlamaqui e a maior parte dos pensadores dessa época, o poder absoluto não é um poder sem limites. Embora não haja limites constitucionais para o exercício da soberania, o poder soberano não poderia, contudo, prescrever nada que fosse contrário à lei natural, nem passar os limites da utilidade pública" (Derathé, *op. cit.*, p. 491).

possa se prevalecer. Juridicamente, a instituição que cria meios adequados para que a moralidade ideal possa vir a existir é o próprio modelo de lei defendido por Rousseau, cuja compreensão exige que recordemos tanto da dupla relação que cada cidadão estabelece com o poder soberano no momento de associação, quanto das disposições naturais presentes em todo ser humano. No momento do pacto, por um lado, cada cidadão se compromete diante dos demais membros do Estado ao receber o direito de participar da composição da vontade soberana. Por outro, todo cidadão, ao reconhecer seu dever de obedecer à lei prescrita, compromete-se, desse modo, com relação ao poder soberano[166]. Diante disso, quando consideramos que a natureza humana dispõe os seres humanos, acima de tudo, a lutar constantemente pela sua preservação e bem-estar, parece impossível que qualquer cidadão, tendo contratado em certo sentido consigo mesmo, seja capaz de compor a vontade soberana com um interesse contrário ao seu[167]. Consequentemente, sendo formado pela coletividade destes cidadãos, parece improvável que resulte, do poder soberano, qualquer lei que possa contradizer ao mesmo tempo o interesse natural de todos os seus membros de proteger seus bens e preservar suas vidas. Nas palavras de Rousseau:

> Ora, o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar o interesse contrário ao deles, e, consequentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros, e veremos, logo a seguir, que não pode também prejudicar a nenhum deles em particular. O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser[168].

Vemos, por este trecho, que outra consequência imediata da impossibilidade do soberano prejudicar coletivamente aqueles que o compõem é a impossibilidade de onerar individualmente qualquer um deles[169]. Toda e qualquer lei, por ser universal tanto em sua composição quanto em sua aplicação, não poderia legislar, seja como for, sobre qualquer objeto particular. "Do mesmo modo que uma vontade particular não pode representar a

---

[166] Eis o trecho na íntegra: "Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano" (CS, I, 7, §1, p. 34 / OC, v. III, p. 362).

[167] Rousseau afirma: "Enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade, e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante cada um" (CS, II, 4, §8, p. 50 / OC, v. III, p. 375).

[168] CS, I, 7, §5, p. 35 / OC, v. III, p. 363.

[169] Nas palavras de Derathé: "Por certo, segundo Rousseau, o soberano é o único juiz dos sacrifícios que é preciso impor a todos pelo bem comum. Mas esse juiz é um juiz *razoável* que 'não pode onerar os súditos com nenhum liame inútil à comunidade', e um juiz *equitativo* que não pode 'onerar um súdito mais do que outro'. Ele reduzirá, portanto, os encargos públicos ao mínimo e deixará a cada um o máximo de liberdade. Não se trata, como os jurisconsultos acreditavam, de uma obrigação ao qual o soberano pode subtrair-se, mas de uma consequência necessária de sua natureza" (Derathé, *op. cit.*, p. 500-1).

vontade geral", afirma Rousseau, "esta, por sua vez, muda de natureza ao ter objeto particular e não pode, como geral, pronunciar-se nem sobre um homem, nem sobre um fato"[170]. Precisamente por ser o poder resultante da alienação conjunta do direito individual de cada cidadão de definir os melhores meios para sua conservação, a vontade soberana, enquanto fonte una de autoridade na determinação das leis, jamais poderá deixar de aplicar-se para a comunidade como um todo[171]. Por esta razão, a moralidade necessária para que a vontade soberana se torne vontade geral encontra condições favoráveis para poder se manifestar. Afinal, diante do fato das leis ou se aplicarem a todos, ou não se aplicarem a ninguém, cada cidadão, ao compor a vontade soberana, é levado, de certo modo, a legislar pelo bem de todos na medida em que busca satisfazer seus próprios interesses fundamentais. A lei sancionada, ao satisfazer os interesses fundamentais daquele que delibera, tem grandes chances de satisfazer, do mesmo modo, os interesses fundamentais de todos os demais cidadãos.

Relativamente às instituições políticas, apenas poderemos reconhecer sua contribuição para a criação de condições favoráveis para perpetuação da moralidade ideal se compreendermos, primeiramente, como Rousseau caracteriza seu conceito de governo. Para ele:

> Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele e, em segundo lugar, que meus pés me levem até lá. [...] O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de *poder legislativo* e aquela, de *poder executivo*[172].

Assim como as ações de um indivíduo, as ações do corpo político são regidas por duas causas concomitantes, a vontade que as determina e a força que as executa. Essa divisão entre poder legislativo e poder executivo torna-se imprescindível de ser realizada no interior do Estado precisamente porque, como consequência dos princípios estabelecidos por Rousseau, a vontade soberana, "cujos atos todos só podem ser leis", jamais poderia ser também o poder responsável pela sua execução, na medida em que "o poder executivo [...] só consiste em atos particulares que não são absolutamente da alçada da Lei"[173]. Executar uma

---

[170] CS, II, 4, §6, p. 50 / OC, v. III, p. 374.
[171] Ainda sobre este tema, Rousseau afirma: "Por qualquer via que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber: o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de modo que o soberano conhece unicamente o corpo da nação e não distingue nenhum dos que a compõem" (CS, II, 4, §8, p. 50 / OC, v. III, p. 374).
[172] CS, III, 1, §2, p. 73 / OC, v. III, p. 395.
[173] CS, III, 1, §3, p. 74 / OC, v. III, p. 395-6.

lei significa agir nas particularidades da realidade concreta e transformá-la, de modo que, aquilo que foi anteriormente estabelecido pela lei possa materializar-se no interior da república. O governo, portanto, não é senão "um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil quanto política"[174]. É preciso esclarecer, entretanto, que a separação entre os poderes não implica em uma divisão do poder soberano. De modo a cumprir com a finalidade mesma de sua instituição, a autoridade soberana não poderia emanar senão de uma única fonte e que, apesar de sua unidade, carece de um corpo intermediário, e a ela submetido, para executar as leis que determina. Segundo Rousseau:

> Têm muita razão aqueles que pretendem não ser um contrato, em absoluto, o ato pelo qual um povo se submete a chefes. Isso não passa, de modo algum, de uma comissão, de um emprego, no qual, como simples funcionários do soberano, exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver[175].

Neste trecho, Rousseau toma partido junto àqueles que afirmam não advir de um contrato a relação estabelecida entre governantes e governados. "Há um único contrato no Estado, o da associação", explica, "e, por si só, esse exclui todos os demais"[176]. Afinal, não poderia o povo, enquanto detentor da soberania, submeter-se a chefes mediante um contrato de obediência sem que o poder soberano se limitasse e, portanto, contrariasse sua própria razão de existir[177]. No modelo de Rousseau, o poder executivo não passa de uma concessão dada ao corpo do governo pelo soberano, cuja medida é por ele mesmo determinada. As limitações, modificações, configurações, e a até mesmo a própria existência do governo, serão definidas de acordo com as necessidades do corpo político e com os ditames da vontade soberana. Por parte do governo, portanto, enquanto funcionário do soberano, espera-se tão só que execute suas ações em conformidade com as leis.

A importância, contudo, de distinguir poder executivo de poder legislativo não se limita a um aspecto meramente funcional. Apesar de ser imprescindível para o funcionamento institucional da república que exista internamente ao corpo político um corpo intermediário, a ele subordinado e por ele supervisionado, responsável pela execução das leis por meio de

---

[174] CS, III, 1, §5, p. 74 / OC, v. III, p. 396.
[175] CS, III, 1, §6, p. 74-5 / OC, v. III, p. 396.
[176] CS, III, 16, §7, p. 111 / OC, v. III, p. 433.
[177] Nas palavras de Rousseau: "Primeiramente, a autoridade suprema, assim como não pode alienar-se, também não pode modificar-se; limitá-la é destruí-la. É absurdo e contraditório que o soberano dê a si mesmo um superior; obrigar-se a obedecer a um senhor é entregar-se em plena liberdade" (CS, III, 16, §4, p. 111 / OC, v. III, p. 432).

ações particulares, a diferenciação entre as funções executivas e legislativas também implica consequências morais. Segundo Rousseau:

> Se aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis não deve também governar os homens: de outra forma, suas leis, instrumentos de suas paixões, frequentemente não fariam mais do que perpetuar suas injustiças e jamais ele poderia evitar que pontos de vista particulares alterassem a integridade de sua obra[178].

As instituições políticas, se estabelecidas em concordância com o modelo de Rousseau, não somente criariam mecanismos adequados para que o governo mantivesse sua retidão, como também condições favoráveis para que a vontade geral pudesse transparecer. Diante do fato de não executarem as leis por eles mesmos estabelecidas, é possível que os cidadãos, no decorrer do processo de composição da vontade soberana, não sejam orientados por desejos particulares que, frente ao vislumbre de sua concretização futura, facilmente poderiam despontar como fatores determinantes da moralidade do procedimento legislativo. Na medida em que a interpretação e a execução das leis encontram-se nas mãos de terceiros, aqueles que determinam o seu conteúdo não encontrariam meios institucionais favoráveis para levar a cabo, em prejuízo do bem comum, seus interesses individuais. Além disso, caso o exercício do poder executivo e legislativo fossem funções de um mesmo corpo, em termos pragmáticos, grande seria a probabilidade de que, no decorrer das deliberações, "o direito e o fato confundir-se-iam de tal modo que não se saberia mais o que é lei e o que não é", e dessa forma, "o corpo político, assim desnaturado, cairia logo nas garras da violência contra a qual fora instituído"[179] .

Vimos, portanto, que apesar de ser a única autoridade competente na determinação dos melhores meios de garantir a preservação da vida, dos bens e da liberdade de cada um dos cidadãos, a vontade soberana não realiza espontaneamente a finalidade de sua instituição. Seu comprometimento em assegurar para os membros do estado os bens individuais fundamentais não se encontra no plano do fato, mas no plano do dever. A vontade soberana, portanto, para tanto instituída, deve estabelecer leis civis que garantam que todos os cidadãos usufruam daquilo que a natureza lhes prescreve como direito. Este dever, por sua vez, para concretizar-se no plano da história, e tornar a vontade soberana verdadeiramente vontade geral, depende que aquela, no decurso de seu processo de composição, seja permeada por uma moralidade implicada não com interesses particulares, mas com o bem comum. No *Contrato Social*, Rousseau propõe o estabelecimento de duas instituições, uma jurídica e outra

[178] CS, II, 7, §4, p. 58 / OC, v. III, p. 382.
[179] CS, III, 16, §1, p. 110-1 / OC, v. III, p. 432.

política, responsáveis por criar condições favoráveis para que a moralidade ideal possa prevalecer dentro do Estado.

Juridicamente, Rousseau pretende que qualquer regra de conduta, para ser estabelecida enquanto lei, deve não apenas ser determinada por todos os cidadãos da república enquanto partícipes do poder soberano, mas também ser aplicada a e obrigar igualmente cada um dos membros do estado. Esta medida conduziria os cidadãos, de certo modo, a deliberar de acordo com o bem comum na medida em que estabeleceriam leis que satisfariam seu próprio interesse. Afinal, não parece razoável esperar que qualquer cidadão tenha interesse em instituir leis contrárias à manutenção de direitos fundamentais, na medida em que este mesmo cidadão estaria a elas submetido. Do ponto de vista político, de acordo com o modelo de Rousseau, seria preciso instaurar, no interior da república, um corpo intermediário, distinto do soberano e a ele subordinado, responsável, não pelo estabelecimento, mas pela interpretação e execução das leis. Esta separação entre poder legislativo e poder executivo, não somente possibilitaria à autoridade soberana fiscalizar as ações do governo, cuja existência dela decorre, mas criaria, para ela, condições mais favoráveis para que fosse dirigida pela vontade geral. Quando os cidadãos não vislumbram a possibilidade futura de executar, por meio de ações particulares, as leis que eles mesmos estabeleceram, diminui-se o risco de que a lei instituída seja parcial ou, de algum modo, determinada em função de interesses particulares.

Tais medidas, entretanto, não implicam seguramente que a vontade soberana se tornará vontade geral, ou que a moralidade ideal certamente comandará os processos legislativos da república. Apesar de fundamentais para favorecer a permanência da moralidade requerida para que os bens naturais fundamentais possam ser alcançados em sociedade, as instituições defendidas por Rousseau parecem não ser suficientes para *criar* o cidadão moral ideal. Para compreendermos de que forma é possível que este cidadão possa efetivamente existir no plano da história, precisaremos investigar de perto outros dois elementos presentes no *Contato Social*. Primeiramente, é necessário que analisemos a figura do Legislador, e entendamos qual o seu papel na criação não apenas do cidadão moral ideal, mas também das condições institucionais de manutenção e permanência de sua moralidade. Em segundo lugar, é preciso que caracterizemos aquilo que Rousseau compreende por moralidade ideal e investiguemos tudo aquilo que se encontra envolvido em um processo deliberativo por ela permeado. Estes foram os temas que, por fim, mobilizaram a composição do capítulo final desta dissertação.

Capítulo 3 – A função do Legislador e as condições morais para a soberania da vontade geral

Na introdução do primeiro capítulo desta dissertação, tornou-se evidente a discrepância existente entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social* não apenas quanto ao tom, mas também quanto ao propósito de cada uma dessas obras. O *Segundo Discurso*, ao assumir uma função crítica, não mede esforços, sejam retóricos ou conceituais, para denunciar as desordens e as infelicidades da sociedade civil, tendo como referencial um estado primitivo de natureza caracterizado fundamentalmente como um estado de harmonia e bem-estar. O *Contrato Social*, por sua vez, assume um papel propositivo e procura encontrar, a despeito dos fatos narrados ao longo da história hipotética da humanidade, não somente os fundamentos que permitem caracterizar, como também os meios adequados para que se possa estabelecer, a república legítima. Apesar de justificada quanto ao propósito específico de cada um dessas obras, esta descontinuidade, por vezes, acaba dificultando uma compreensão articulada entre elas, na medida em que parece não existir uma unidade conceitual capaz de subsistir a suas diferenças. Por um lado, no *Segundo Discurso*, a sociedade civil é, a um só tempo, resultado e causa de um processo de corrupção responsável por conformar a moralidade humana de tal modo que o comportamento dos indivíduos socializados parece não admitir outra coisa senão a constante e voluntariosa afronta recíproca. Por outro lado, no *Contrato Social*, o corpo político legítimo, tendo como fim último a preservação da liberdade e da igualdade, apenas subsiste, em conformidade com os fins para os quais foi instituído, porque compõe-se de cidadãos regidos por uma moralidade capaz de levá-los tanto a abstrair racionalmente seus interesses particulares em prol do bem comum, quanto a relacionar-se afetivamente com todos os demais membros da comunidade.

A princípio, uma distinção tão notável entre a moralidade do indivíduo histórico e a moralidade do indivíduo ideal parece não só indicar uma patente falta de unidade no pensamento de Rousseau, mas, sobretudo, evidenciar o caráter utópico do modelo político-moral defendido no *Contrato Social*. O próprio Rousseau, por sua vez, em uma passagem dessa mesma obra, mostra-se inteiramente consciente do problema que essa distinção implica e o traduz nos seguintes termos:

> A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social – que deve ser a obra da instituição –

> presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas[180].

Considerando aquilo que os indivíduos socializados são, no plano da história, parece impossível que possam vir a ser, espontaneamente, aquilo que são no plano ideal. Para Rousseau, o paradoxo é tal que os indivíduos, para estabelecer instituições capazes de transformá-los naquilo que deveriam ser, teriam que ser, de antemão, aquilo que seriam somente após o estabelecimento de tais instituições. Em outras palavras, as ações autointeressadas do indivíduo socializado jamais os levariam a criar meios jurídicos e políticos adequados para que a moralidade ideal pudesse tornar-se parte do comportamento humano. Para tanto, seria necessário que este mesmo indivíduo agisse, desde o início, não em conformidade com a moralidade que lhe é própria, mas com os princípios da moralidade que surgiria somente após o estabelecimento de tais meios. Desse modo, não suscetível de ocorrer por vias comuns, a transformação do indivíduo autointeressado no cidadão ideal demandaria recursos extraordinários. Nas palavras de Rousseau:

> Para descobrir as melhores regras da sociedade que conhecem às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens[181].

Para Rousseau, o responsável pelo estabelecimento de leis capazes de modificar a ação dos indivíduos humanos não poderia ser o indivíduo comum, ou mesmo um grupo destes indivíduos que conjuntamente pudessem acordar simplesmente acerca de um conjunto de leis para o bem-estar mútuo. A função de transformar o comportamento humano, "por assim dizer, [de] mudar a natureza humana"[182], exige mais do que o simples cálculo utilitário a curto prazo, como nos mostram os desdobramentos históricos inevitáveis que se seguiram após o pacto dos ricos. Em contrapartida, a singularidade deste ofício requer, do mesmo modo, qualidades singulares daquele que pretende empreendê-lo. O Legislador, figura por excelência responsável por executar tão respeitável atribuição, apesar de não poder qualificar-se senão como um ser humano, deve ser capaz de abdicar quase que completamente não apenas dos elementos constitutivos de sua particularidade enquanto indivíduo, como também, em certa medida, das características essenciais de sua própria natureza. Em suma, é necessário que, do ponto de vista das paixões, o Legislador seja capaz de ser por elas minimamente influenciado

[180] CS, II, 7, §9, p. 58-9 / OC, v. III, p. 383
[181] CS, II, 7, §1, p. 56 / OC, v. III, p. 381.
[182] CS, II, 7, §3, p. 57 OC, v. III, p. 381

e que não exista em nenhuma de suas ações qualquer indício de autointeresse. Ademais, para além desta capacidade de furtar-se às inclinações humanas, o Legislador deve ser dotado de uma inteligência excepcional para que possa, a princípio, conhecer a natureza da moralidade humana para, então, transformá-la.

A despeito da possibilidade real da existência ou não dessa figura extraordinária, do ponto de vista conceitual, ela apenas resolve parte do problema gerado pela aparente descontinuidade entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social*. Por um lado, ao recorrer à figura do Legislador como aquele que estabelece não só o desenho institucional da república legítima, mas também as leis responsáveis pela preservação dos costumes nesta conformidade, Rousseau notadamente elucida os meios pelos quais o plano ideal poderia materializar-se no plano da história[183]. Na qualidade de profundo conhecedor tanto das particularidades dos indivíduos e comunidades históricos, quanto da ordem natural e dos princípios universais prescritos por ela, o Legislador é o responsável por, baseando-se nas potencialidades do real, concretizar os princípios do plano ideal no plano do possível[184]. Por outro lado, entretanto, afirmar que o Legislador é capaz de "transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser"[185] é incorrer no pressuposto aparentemente não justificado de que não só o sujeito moral do *Segundo Discurso* é o mesmo do *Contrato Social*, mas também, e sobretudo, que existiriam elementos comuns a ambos que permitiria referida modificação. Em outras palavras, recorrer à figura do Legislador como agente de transformação moral dos indivíduos implicaria assumir que, ainda que pudesse manifestar-se de diferentes maneiras, em ambas as obras existiria uma unidade conceitual quanto ao modo de se compreender a moralidade dos sujeitos humanos. Essa unidade conceitual, por sua vez, deveria ser suficientemente capaz de explicar não apenas como tais diferenças comportamentais poderiam manifestar-se, mas principalmente como seria possível ao

[183] A esse respeito, concordamos integralmente com Salinas Fortes quando este afirma que "perguntar pela natureza da ação do Legislador é o mesmo que determinar as condições de realização histórica do ideal político anteriormente fixado" (Salinas Fortes, *op. cit*., 94).
[184] Ainda sobre a ação do Legislador, segundo Salinas Fortes, "se o objetivo do *Contrato* é o *direito*, sua análise não se esgota com a simples determinação daquilo que é o direito. O que importa saber, aliando-se a *justiça* e *utilidade* e aquilo que o direito permite com aquilo que o interesse *prescreve*, é qual o direito *possível*. Sua determinação abstrata já leva em conta, conquanto de maneira ainda abstrata, as *prescrições* do interesse, ou seja, o campo dos possíveis. A partir deste momento, completando-se a operação, a consideração dos possíveis de concretiza" (Salinas Fortes, *op. cit.*, p. 108).
[185] CS, II, 7, §3, p. 57 / OC, v. III, p. 381.

Legislador, tendo assumido sua função, "substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral"[186].

Diante disso, o objetivo do presente capítulo é apresentar os elementos conceituais que sustentam e justificam essa que seria a implicação direta da crença acerca da possibilidade de transformação da moralidade humana. Apesar de não existir no *Segundo Discurso* e tampouco no *Contrato Social* um momento especialmente dedicado a sistematização desses fundamentos, mostraremos que eles encontram-se esparsamente presentes e permeiam as discussões realizadas em ambas as obras. Nosso intuito é argumentar que, a despeito da figura do Legislador, é possível conceber conceitualmente a transformação de indivíduos autointeressados e regidos predominantemente pelos impulsos do amor-próprio em cidadãos capazes de agir em conformidade com a preservação, em sociedade, dos direitos fundamentais dos seres humanos. Em resumo, neste capítulo, argumentaremos em prol da existência, na obra de Rousseau, não apenas das condições morais necessárias para o estabelecimento de um corpo político implicado com o bem público, como também de estratégias eficientes para que a finalidade última do Estado possa se materializar nos termos da república legítima.

Assim, dividiremos este capítulo em duas partes. Na primeira delas procuraremos apresentar não apenas os elementos fundamentais que compõem a moralidade humana, mas também o modo como tais componentes puderam arranjar-se ao longo da história para que o comportamento autointeressado do indivíduo civilizado pudesse despontar. Primeiramente, mostraremos de que modo indivíduos independentes, autossuficientes e amorais puderam, em determinado momento da história humana, conduzir suas ações não mais pelo instinto, mas por meio de princípios morais. Impelidos pelas dificuldades impostas pelo ambiente a colocar em curso o processo de atualização de suas faculdades cognitivas potenciais, os indivíduos humanos foram levados, em consequência da atividade deste mecanismo natural de influência mútua entre entendimento e vontade, a desenvolver ao longo de milhares de anos não somente um novo modo de viver, mas também uma gama de novos sentimentos e ideias em resposta à novidade de circunstância. Com o nascimento das comunidades humanas surge também o amor-próprio e, com ele, os primeiros deveres de civilidade. O apreço pela consideração obrigou os indivíduos humanos a não mais agir simplesmente a mando das paixões, mas a racionalizar seus desejos como forma de atenuar os conflitos surgentes. Esse foi precisamente

[186] Ibidem.

o modo pelo qual, pela primeira vez na história da humanidade, cada indivíduo passou a considerar em suas escolhas também o bem-estar do outro e a moralidade pôde introduzir-se nas ações humanas. Por fim, ainda nesta primeira seção, mostraremos como, diante de um estado social permeado pela desigualdade material e pela valorização social do acúmulo de riquezas, o amor-próprio encontrou condições favoráveis para inflamar-se e, consequentemente, induziu todo indivíduo a regular suas ações não mais por qualquer princípio moral, mas em conformidade unicamente com seus interesses particulares.

A segunda parte, por sua vez, será responsável, primeiramente, por apresentar o caráter transitório da ação do Legislador. Mostraremos que, por mais excepcional e admirável que possa ser, na obra de Rousseau, a função do Legislador se limita à fundação do corpo político. Na medida em que não se qualifica nem como soberano nem como magistrado, o Legislador, ao instituir o corpo político, deve criar as condições para o povo possa assumir o seu lugar de direito no exercício de legislação assim que seu ofício for concluído. Assim sendo, procuraremos mostrar, em seguida, que o êxito de tal empreendimento dependerá da capacidade do Legislador não apenas de instituir, a partir das qualidades específicas de um povo particular, regulamentos apropriados para o predomínio da vontade geral nos processos públicos de deliberação, mas também, e sobretudo, de modificar radicalmente a natureza humana de modo que seus membros adquiram a moralidade necessária para tanto. De um lado, mostraremos como as assembleias do povo podem, de acordo com as especificidades de cada nação, realizar-se de diversos modos sem que isso afete a legitimidade de seu processo deliberativo. De outro, indicaremos que, a despeito de como se configurem, é preciso que as assembleias populares sejam compostas por cidadãos conformados de tal modo que sejam capazes de legislar de acordo com a finalidade da vontade geral. Isso não significa dizer senão que tais cidadãos devem ser aptos a racionalmente abstrair seus interesses particulares e deliberar em concordância com a preservação dos bens fundamentais de cada membro da comunidade, na medida em que são afetivamente condicionados para tanto. Por fim, procuraremos sugerir que, apesar de requerer uma moralidade determinada, a soberania da vontade geral não dependeria da existência de uma comunidade coesa de crenças e valores. Uma vez que tal moralidade, devido a sua generalidade, poderia realizar-se de diversas maneiras, a soberania da vontade geral seria, por este motivo, compatível com a manutenção de certa pluralidade de modos de vida dentro de uma determinada comunidade.

3.1. Os fundamentos da moralidade humana: ascensão e declínio

Compreender a moralidade humana tanto em sua gênese quanto com relação a sua capacidade de modificar-se e manifestar-se de diferentes modos exige que abordemos novamente, embora sob um novo viés, a capacidade humana, que ao lado da liberdade, compõe o conjunto de características distintivas dos seres humanos em relação aos animais. A perfectibilidade, conceito criado por Rousseau para nomear esta capacidade de aperfeiçoar-se cognitivamente diante das necessidades impostas pelo ambiente, apresenta-se precisamente como uma faculdade "distintiva e quase ilimitada" responsável não apenas por retirar os indivíduos humanos de sua "condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes", mas também por explicar o nascimento e o desabrochar, ao longo dos séculos, de "suas luzes e erros", de "seus vícios e virtudes"[187]. Por sua vez, uma compreensão adequada deste processo requer que analisemos a fundo a dinâmica através da qual a perfectibilidade opera. A esse respeito, Rousseau afirma:

> O entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas[188].

Neste trecho, tendo se apropriado da clássica distinção moral entre entendimento e vontade, Rousseau defende a existência de um mecanismo de mútua influência entre essas duas faculdades. De um lado, tanto o aperfeiçoamento do entendimento, compreendido como capacidade de realizar comparações, quanto a multiplicidade de formas que pode assumir, enquanto meio empregado na realização de um fim, encontram sua razão de ser na força das paixões. São elas que, no primeiro caso, diante das dificuldades impostas pelo ambiente, acabaram por obrigar um ser que "encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver"[189], a ampliar os limites de seu raciocínio e aplicar meios antes desconhecidos na preservação de sua existência e bem-estar. Da mesma forma, são elas que, no segundo caso, obrigam indivíduos socializados a encontrar novos modos de ordenar as ideias derivadas desta capacidade de realizar comparações e aplicá-las aos fins desejados. Por outro lado, todas as paixões humanas que não decorrem imediatamente das necessidades impostas pela natureza

[187] SD, p. 243 / OC, v. III, p. 142.
[188] SD, p. 244 / OC, v. III, p. 143.
[189] SD, p. 251 / OC, v. III, p. 152.

devem seu surgimento aos progressos do entendimento, na medida em que só podem ser objetos da nossa vontade aquilo que anteriormente fomos capazes de conhecer. Isso significa não somente que ao longo do processo de aperfeiçoamento do entendimento diversas novas paixões emergiram em conformidade com o alargamento de nossa faculdade cognitiva, mas também que diferentes ideias e crenças, ou ainda, o grau de importância de cada um delas dentro de um sistema de ideias e crenças, engendram diferentes paixões.

A partir desse mecanismo de influência mútua entre entendimento e vontade é possível compreender os elementos fundamentais de um processo que permitiu que um ser isolado, autossuficiente e amoral pudesse tornar-se o indivíduo socializado e moralizado que encontramos diante de nossos olhos. A princípio, os primeiros desenvolvimentos do entendimento humano limitaram-se a respostas imediatas às necessidades presentes, "mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las"[190]. A necessidade de sobrepujar novos obstáculos que por qualquer motivo passaram a inibir o indivíduo natural de alcançar seu bem-estar e preservar sua vida o obrigou a colocar em prática sua capacidade de realizar comparações. Dessa forma, este indivíduo foi levado a perceber não somente determinadas relações objetivamente apresentadas a ele, tais como "essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras ideias semelhantes"[191], como também a perceber de que forma ele, enquanto sujeito, se relacionava com o ambiente a sua volta. Ao tomar consciência que seus novos instrumentos de preservação haviam aumentado sua superioridade sobre os demais animais, o indivíduo humano pôde, pela primeira vez, perceber a si como um sujeito distinto do mundo. Esse olhar que direcionou a si mesmo "produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho" na medida em que, este mesmo ser, "ainda quase não sabendo distinguir as posições [*rangs*], e considerando-se na primeira pela sua espécie, preparava-se há muito a pretender-se como tal enquanto indivíduo"[192].

A aplicação reiterada dessa capacidade de realizar comparações e de identificar padrões fez com que, por meio dos encontros fortuitos causados pelo impulso natural de reprodução da espécie, cada indivíduo pudesse perceber tão logo a existência no mundo de outros seres semelhantes a ele mesmo. Nas palavras de Rousseau:

---

[190] SD, p. 360 / OC, v. III, p. 165.
[191] Ibidem.
[192] SD, p. 261 / OC, v. III, p. 166, com grandes correções na tradução da edição brasileira.

> As conformidades, que o tempo pôde fazê-lo perceber entre eles, sua fêmea e sua própria pessoa, levaram-no a ajuizar aquelas que não percebia e, vendo que todos se comportavam como teria feito em circunstâncias idênticas, concluiu que suas maneiras de pensar e de sentir eram inteiramente conformes à sua. Uma vez bem estabelecida em seu espírito, essa importante verdade levou-o a seguir, por meio de um pressentimento tão seguro e mais rápido do que a dialética, as melhores regras de conduta que, para seu proveito e segurança, achou melhor manter para com eles[193].

Ao perceber que aquele ser que a natureza ocasionalmente colocava diante de si comportava-se de maneira inteiramente conforme a sua, o indivíduo natural foi levado a concluir que, consequentemente, seu modo de pensar e sentir deveriam ser igualmente semelhantes. Antes do nascimento de qualquer moralidade, as relações entre os indivíduos humanos no estado de natureza regulavam-se quase que insensivelmente por meio das melhores regras de condutas que indivíduos guiados fundamentalmente pelos impulsos do amor de si e da piedade puderam estabelecer. Neste momento da história humana, a excessiva virtualidade do entendimento não permitia que os indivíduos humanos reconhecessem uns aos outros enquanto sujeitos, mas apenas como mais um objeto da natureza, indistinto de qualquer outro, que o impulso pela sobrevivência os obrigava a adicionar, ao lado de todos os demais objetos do domínio, no cálculo dos meios mais seguros de alcançá-la. Da mesma forma, mesmo quando os indivíduos humanos habituaram-se a encontros recorrentes, na medida em que o gênero humano multiplicou-se na superfície do planeta, e tornaram-se capazes de empreender ações conjuntas para suprimir suas necessidades, suas ações ainda não passaram a reger-se por qualquer princípio moral. Se os indivíduos humanos puderam, através dessas experiências, "insensivelmente adquirir certa ideia grosseira dos compromissos mútuos", isso se deu menos pelo respeito aos compromissos estabelecidos com os demais, do que pelo reconhecimento da "vantagem de respeitá-los". Não por acaso, Rousseau afirma que "se uma lebre passava ao alcance de um deles, não há dúvida de que ele a perseguiria sem escrúpulos e, tendo alcançado a sua presa, pouco se lhe dava faltar a dos companheiros" [194].

Se por um lado, a influência mútua entre entendimento e vontade é capaz de explicar, conjuntamente com a perfectibilidade, não apenas o desenvolvimento das faculdades humanas em um sentido diacrônico, mas também a multiplicidade de formas que pode assumir em um sentido sincrônico, por outro, compreender o processo de cristalização das etapas desse desenvolvimento, ou das figuras capazes de assumir, requer a investigação de um terceiro elemento. A esse respeito, Rousseau afirma:

---

[193] Ibidem.
[194] SD, p. 261 / OC, v. III, p. 166-7.

> Excetuando-se, unicamente, a necessidade física, que a própria natureza exige, todas as nossas outras necessidades são devidas ao hábito, antes do qual não eram necessidades, ou aos nossos desejos, e não se deseja aquilo que não se está em condições de conhecer[195].

Neste trecho, Rousseau defende que os motores das ações humanas decorrem fundamentalmente de três categorias de objetos, das necessidades naturais, dos nossos desejos e do hábito. Dentre eles, as necessidades naturais não poderiam corresponder senão àquelas imediatamente prescritas pela natureza, como o alimento, o repouso, a saúde e a reprodução. Por sua vez, os desejos humanos, quando não derivados de nossas necessidades naturais, advêm do progresso de nossas ideias. Conforme se intensifica nossa capacidade de realizar comparações e nosso entendimento se alarga, os objetos do mundo passam a despontar, pouco a pouco, como possíveis objetos de nossos desejos, na medida em que não se poderia desejar aquilo que não se pode conhecer. O hábito, por conseguinte, pode ser compreendido como um desejo enraizado pela reincidência de sua realização, a despeito da permanência do sentimento de satisfação. Dito de outro modo, as ações humanas mobilizadas pelo hábito resultam inicialmente de um desejo que, como qualquer outro, deve sua existência à expansão de nossas ideias. Quando reiterada, a realização desse desejo torna os indivíduos acostumados a usufruir de seus objetos de satisfação e a tê-los constantemente diante de si. Por sua vez, a regularidade dessa presença acaba por frequentemente enraizar, menos pelo prazer do que pela comodidade, o desejo por esses objetos, de modo que, mesmo quando o sentimento de satisfação se extingue, os indivíduos humanos não prescindem de agir em prol de sua permanência.

Assim sendo, se por um lado, ao decorrer da história humana, o surgimento de novos desejos foi a razão pela qual os indivíduos humanos passaram a viver unidos em habitações, possibilitadas pelo aperfeiçoamento da indústria e da técnica, por outro, foi o hábito o responsável por levá-los a permanecer unidos e a renunciar definitivamente a vida nômade de outrora. Segundo Rousseau, quando pais e filhos encontraram-se unidos sob o mesmo teto, "o hábito de viver junto" possibilitou o nascimento dos "mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno"[196]. Ainda que o surgimento desses sentimentos tivesse sido um dos fatores indispensáveis para a permanência e a manutenção desse novo modo de viver, não é possível afirmar até então que qualquer moralidade tivesse se introduzido nas ações humanas. Resultantes da mediação entre a atividade da piedade e a necessidade do outro fixada pelo hábito, tais sentimentos podem ser

[195] SD, p. 302, nota (*k*) / OC, v. III, p. 214, note XI.
[196] SD, p. 262 / OC, v. III, p. 168.

concebidos como uma reação quase que irrefletida dos instintos humanos mais fundamentais diante de uma nova configuração de coisas. Ademais, "gozando de um lazer bem maior", decorrente da aplicação de novos instrumentos para a satisfação de suas necessidades, os indivíduos humanos puderam empregá-lo na obtenção de "inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados". Para Rousseau, a aquisição de tais comodidades foi o segundo fator determinante na perpetuação do modo de vida familiar na medida em que, "perdendo pelo hábito quase todo o seu deleite e degenerando ao mesmo tempo em verdadeiras necessidades, a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las"[197].

A ocorrência de semelhante processo é perceptível no que tange o início simultâneo das primeiras comunidades e das primeiras relações afetivas extrafamiliares. Tendo sido conduzidas por uma infinidade de acasos a agruparem-se e fixarem-se em uma mesma região, diferentes famílias, obrigando-se ao mesmo modo de viver, acabaram por estabelecer, em diferentes lugares do mundo, uma nação particular. Essa proximidade possibilitou que jovens de famílias distintas pudessem desenvolver, em suas relações uns com os outros, sentimentos de preferência originados tanto das ideias recém adquiridas de mérito e beleza, quanto do hábito da frequentação mútua. "À força de se verem", afirma Rousseau, "não podem mais deixar de novamente se verem" e "insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso"[198]. Eis o nascimento do amor moral[199], sentimento responsável, do ponto de vista interpessoal, de estreitar e consolidar as relações extrafamiliaes entre os indivíduos humanos. Do ponto de vista social, em contrapartida, a vida em comunidade tornou-se uma necessidade humana a partir da valorização da estima pública. Segundo Rousseau:

> À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das

[197] Ibidem.
[198] SD, p. 263 / OC, v. III, p. 169.
[199] A distinção entre amor físico e amor moral é apresentada por Rousseau nos seguintes termos: "comecemos por distinguir, no sentimento do amor, o moral do físico. O físico é esse desejo geral que leva um sexo a unir-se a outro. O moral é o que determina esse desejo e o fixa exclusivamente num só objeto ou que, pelo menos, faz com que tenha por esse objeto preferido um grau maior bem maior de energia. Ora, é fácil de compreender que o moral, no amor, é um sentimento artificial, nascido do costume da sociedade [...]. Esse sentimento, baseado em certas noções de mérito ou de beleza, que um selvagem é incapaz de ter, e em comparações que não está em condições de fazer, deve ser quase nulo para ele" (SD, p. 255 / OC, v. III, p. 157-8).

> mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar e a desejar ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço[200].

Neste trecho, Rousseau afirma que uma maior proximidade entre os indivíduos humanos possibilitou também que sua capacidade de realizar comparações se estendesse para seus semelhantes. A vida ociosa, tendo feito das reuniões entre os indivíduos um hábito, permitiu que cada qual começasse não só a comparar uns aos outros, mas também os outros a si mesmo. Ao perceber que "aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado"[201], cada indivíduo, há muito acostumado com a sensação adquirida de superioridade proveniente do sentimento de orgulho, não pôde deixar de desejar ele próprio ser olhado e considerado pelos demais. A estima pública, assim, transformando-se em uma necessidade para os indivíduos, fez da comunidade também uma necessidade, e a vida socializada cristaliza-se, por assim dizer, como o novo modo de viver dos indivíduos humanos, ao mesmo tempo em que o amor-próprio passa a reger suas ações. O amor-próprio, esse "sentimento relativo e fictício e nascido na sociedade" que não só "leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro" e "inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam", mas também que "constitui a verdadeira fonte da honra"[202], apesar de não configurar-se como um princípio moral, no plano da história, foi o grande responsável pela introdução da moralidade nas ações humanas. Rousseau afirma:

> Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente. Saíram daí os primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens, e por isso toda afronta voluntária tornou-se um ultraje porque, junto com o mal que resultava da injúria ao ofendido, este nela via o desprezo pela sua pessoa, frequentemente mais insuportável do que o próprio mal[203].

De início, tal como o amor conjugal, o amor paterno e o amor moral, o surgimento do amor-próprio representa um reflexo de nossas disposições afetivas e cognitivas, tais como encontravam-se neste momento da história humana, diante das recentes experiências sociais que se constituíam. Habituados de longe ao sentimento de orgulho por considerarem-se superiores enquanto espécie, ao adquirir as ideias de consideração e estima por meio da reiterada comparação com seus semelhantes, os indivíduos humanos não puderam abdicar desse sentimento e, consequentemente, foram levados a desejar eles próprios serem

[200] SD, p. 263 / OC, v. III, p. 169.
[201] Ibidem.
[202] SD, p. 307, nota (*o*) / OC, v. III, p. 219, note XV.
[203] SD, p. 263 / OC, v. III, p. 170.

considerados e estimados pelos demais. O sentimento de consideração, tornando-se necessidade, levou os seres humanos a agir não somente pela sua obtenção, mas também por sua manutenção, de modo que qualquer afronta voluntária à estima logo se seguia de retaliação. Se por um lado, "o terror das vinganças" foi responsável por ocupar nesse novo estado de coisas "o lugar de freio das leis"[204], por outro, não tardou para que, mediado pela piedade, o desejo de consideração desse origem aos primeiros deveres de civilidade e consequentemente introduzisse os primeiros lampejos de moralidade nas ações dos indivíduos humanos. Eis que, em lugar de agir pela simples influência irrefletida de nossas disposições naturais, ou da combinação delas com ideias decorrentes de um entendimento ainda pouco desenvolvido, os seres humanos, neste momento da história, passam a agir através de um princípio racional universalizado. Diante do temor das vinganças e influenciados pela piedade, os indivíduos humanos foram levados a abdicar de seu desejo de ser superior aos demais e racionalmente encontrar um princípio capaz de mediar, de algum modo e a um só tempo, a satisfação da necessidade de estima de todos os membros da comunidade. Os deveres de civilidade representam, desse modo, os primeiros princípios morais da história da humanidade precisamente porque advém de um procedimento racional de universalização capaz de considerar e mediar o interesse e as ações de todos os membros da comunidade. Se no estado de sociedade nascente não era possível a cada um dos indivíduos ser superior aos demais ao mesmo tempo, foi possível, entretanto, que simultaneamente nenhum deles se sentisse inferior a nenhum outro. Esse princípio de igualdade permeou a moralidade de uma época que, segundo Rousseau, foi provavelmente "a mais feliz e a mais duradoura"[205] da espécie humana.

Com o surgimento da propriedade, entretanto, a moralidade humana começa a sofrer determinadas alterações e, em lugar do princípio de igualdade, os indivíduos humanos passam a agir em virtude unicamente de seu interesse próprio. Como vimos, a invenção da metalurgia e da agricultura obrigou os seres humanos a organizarem-se materialmente de uma nova forma. A especialização da indústria e a expansão do comércio tornaram necessários a partilha da terra e o consequente estabelecimento da propriedade privada. Para que as trocas comerciais pudessem ser realizadas, era preciso que, anteriormente, se tivesse definido aquilo que pertencia a cada um dos indivíduos. "Da cultura de terras", afirma Rousseau, "resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de

[204] SD, p. 264 / OC, v. III, p. 170-1.
[205] SD, p. 264 / OC, v. III, p. 171.

justiça", que assim como os deveres de civilidade, fundamentavam-se no princípio moral da igualdade de consideração. Cada indivíduo, possuindo "algum bem passível de perda", foi capaz de medir o grau da ofensa e, sem deixar de temer "a represália dos danos que poderia causar a outrem"[206], pôde estabelecer as melhores regras de conduta com relação à propriedade alheia.

As desigualdades naturais, entretanto, atuando sobre tais circunstâncias trouxeram não somente a desigualdade material, mas também, a desigualdade de consideração. Na medida em que as riquezas divergiram na proporção das diferenças de talentos, e seu acúmulo tornou-se tanto objeto de distinção quanto de poder, os mais ricos passaram a ser socialmente mais estimados, enquanto que pouco se considerava aqueles que nada possuíam. "Os ricos", afirma Rousseau, "de sua parte, nem bem experimentaram o prazer de dominar, logo desdenharam todos os outros e, utilizando seus antigos escravos para submeter outros, só pensaram em subjugar e dominar seus vizinhos"[207]. Os pobres, por sua vez, antes que os sinais representativos das riquezas tivessem sido inventados, "só puderam prosperar a expensas dos outros"[208], e da necessidade de reconquistar sua estima perdida, "começaram a nascer, segundo os vários caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e os roubos"[209]. Assim sendo, em um estado de coisas no qual as vinganças não mais funcionam, a piedade perdeu força, e o amor-próprio fortificado pela razão levou cada um a "voltar-se sobre si mesmo"[210], os indivíduos, aos poucos passando a considerar-se unicamente em suas ações, logo converteram o interesse particular no princípio regulador de sua conduta. Nas palavras de Rousseau:

> Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem; assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus[211].

Neste estágio do desenvolvimento histórico da humanidade, apesar de suas faculdades morais encontrarem-se completamente atualizadas[212], os indivíduos humanos

[206] SD, p. 266 / OC, v. III, p. 173.
[207] SD, p. 268 / OC, v. III, p. 175.
[208] SD, p. 267 / OC, v. III, p. 175.
[209] SD, p. 268 / OC, v. III, p. 175.
[210] SD, p. 254 / OC, v. III, p. 156.
[211] SD, p. 268 / OC, v. III, p. 176.
[212] Ao caracterizar os indivíduos da sociedade estabelecida, Rousseau afirma: "eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível" (SD, p. 267 / OC, v. III, p. 174).

parecem não mais agir em consonância com qualquer princípio moralizado. Se no estado de sociedade nascente os indivíduos usufruíam de condições institucionais, afetivas e cognitivas favoráveis para que o princípio de igualdade de estima pudesse regular sua conduta, uma vez estabelecida a sociedade como consequência da instituição da propriedade, tais condições não puderam prevalecer. Por um lado, compreendidas análoga e figurativamente como as medidas institucionais responsáveis por inibir as ofensas recíprocas entre os indivíduos humanos, as vinganças não mais puderam cumprir o seu papel em circunstâncias nas quais, a princípio, todos os indivíduos encontravam-se de certo modo prejudicados. Se, materialmente aviltados pela persistência dos roubos, os ricos não possuíam mais motivos para temer as retaliações por suas investidas em favor do aumento de sua riqueza ou da defesa de sua estima adquirida, os pobres, de sua parte, não tendo a perder nem uma coisa nem outra, acabavam não medindo esforços para conquistar a primeira ou reconquistar a segunda. Por outro, afetiva e cognitivamente, a piedade e a razão humana passaram a articular-se de tal forma que a última não apenas dificultava a influência da primeira nas ações humanas, como também acabava por favorecer a predominância do amor-próprio, sua paixão diametralmente oposta. Enquanto esta leva os indivíduos humanos a fazer mais caso de si mesmo que de qualquer outro, a piedade, em contrapartida, faz com que todo ser humano seja capaz de sofrer no lugar do outro e se dispor, de algum modo, a colocar um fim a esse sofrimento. A piedade, entretanto, será tanto mais energética "quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor", o que implica ser evidente que essa identificação "deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio". Para Rousseau, "é a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão que o fortifica"[213].

Para que possamos compreender de que modo o amor-próprio pôde tornar-se o principal motor das ações humanas no estado civil, é preciso considerar primeiramente que ele se define como uma paixão impetuosa pela distinção que se satisfaz de duas maneiras inter-relacionadas. Todo indivíduo socializado deseja não apenas ser considerado pelos demais membros da comunidade como alguém digno de estima, mas deseja ser estimado por possuir uma característica específica que o distingue de todos os demais. "O mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser mais o considerado", e cada indivíduo desejou ser estimado pelos outros precisamente por ser superior a todos eles[214]. O modo pelo

[213] SD, p. 254 / OC, v. III, p. 155-6, com pequenas alterações na edição brasileira.
[214] Em um dos momentos mais patentes a esse respeito, Rousseau afirma no Segundo Discurso: "se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só são valor às coisas de que gozam por estarem os demais

qual cada indivíduo poderá distinguir-se irá depender, entretanto, das crenças e valores de determinada comunidade. No estado de sociedade nascente, constituindo-se os objetos de estima basicamente as qualidade do corpo e do espírito, e a satisfação do desejo de distinção de um não implicando necessariamente na frustração da satisfação do desejo de estima de outro, todos os indivíduos puderam, de algum modo, distinguir-se perante a comunidade e serem estimados por isso. A piedade, desse modo, mesmo que modificada, ainda era capaz de exercer influência sobre as ações humanas. Apesar da identificação com o sofrimento alheio não se dar mais por vias instintivas como no estado de natureza, mas realizar-se por intermédio da razão, os indivíduos humanos ainda eram capazes de colocar-se no lugar do outro e evitar o seu sofrimento, na medida em que discerniam não apenas o grau desse sofrimento, mas também a possibilidade de ser evitado sem qualquer prejuízo individual. Assim sendo, cientes da dor da estima perdida, e sabendo ser possível que todos fossem considerados igualmente, surgiram os deveres de civilidade e da combinação da razão e da piedade puderam surgir os primeiros princípios morais da história humana.

A instituição da propriedade privada, e o consequente estabelecimento da sociedade civil, criou as condições para uma transformação radical na conduta dos indivíduos, primeiramente porque possibilitou que o objeto de estima do amor-próprio fosse fundamentalmente alterado e, segundo, porque essa alteração foi suficiente para inibir a influência da piedade nas ações humanas. O acúmulo de riquezas, viabilizado pela especialização da indústria e pelas diferenças de talentos, levou os indivíduos a perceberem, sem demora, que grande parte dos objetos estimados pela comunidade poderia ser adquirida, ou ao menos facilitada, pelo seu poder de troca. Isso fez com que a busca pela aquisição de bens materiais de qualquer espécie se tornasse o principal móbil das ações humanas, na medida em que sua conquista significava, segundo a opinião corrente, não apenas a satisfação das necessidades naturais, mas sobretudo a obtenção da tão desejada estima pública. Desse modo, quando as propriedades e as heranças "cresceram em número e em extensão, a ponto de cobrir todo o solo, e tocaram-se umas às outras"[215], e alcançou-se um ponto na história humana no qual nenhum indivíduo pôde lucrar a não ser em prejuízo de algum outro, a disposição humana de repugnar-se diante do sofrimento alheio não encontrou condições de prevalecer. Seu exercício, pautando-se na identificação entre aquele que sofre e aquele que observa, foi inviabilizado na medida em que, nesse estado de coisas, desejar o bem estar

privados delas e porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável" (SD, p. 279 / OC, v. III, p. 189).

[215] SD, p. 267 / OC, v. III, p. 175.

alheio significava, em última instância, desejar o infortúnio próprio. Assim sendo, sem o temor das vinganças ou a influência da piedade, a razão humana pôde dedicar-se livremente e predominantemente ao fortalecimento do amor-próprio e a levar cada indivíduo a colocar seus desejos e necessidades a frente dos desejos e necessidades de todos os demais. Não estando mais em condições de agir em conformidade com qualquer princípio moral, os seres humanos passaram a aplicar todas as suas energias em favor unicamente da realização e satisfação de seu interesse particular.

O *Segundo Discurso* nos mostra que "tamanha indiferença pelo bem e pelo mal"[216], somada à necessidade de "alimentar seu louco orgulho e não sei que vã admiração por si próprio", acaba impelindo o gênero humano, quando abandonado a si mesmo, a levar a cabo, tanto moral quanto politicamente, "todas as misérias de que é suscetível"[217]. O estado de guerra, consequência imediata do interesse particular como princípio regulador das ações humanas, daria origem, em pouco tempo, a necessidade da criação do corpo político e das leis como forma de refrear, sob o engodo da igualdade, a usurpação daqueles que mais possuíam. O nascimento do Estado, entretanto, desacompanhado de uma transformação moral dos indivíduos e permeado de costumes corrompidos, em pouco tempo resultaria na apropriação indevida do poder político por parte de uns, e do assentimento resignado por parte dos demais. A avidez pelo poder, por sua vez, em conjunto com o enfraquecimento da autoridade das leis, atiraria a humanidade mais uma vez no regime da lei do mais forte, condição propícia para o posterior surgimento e estabelecimento do despotismo. Diante disso, a função e o desafio do Legislador não poderia ser outro senão o de redesenhar os rumos da história humana e fazer com que indivíduos que abandonaram seu estado originário de harmonia e bem-estar pudessem, de algum modo, usufruir novamente desses bens em um estado de coisas permeado pelo iminente perigo do interesse particular.

3.2. Soberania popular e moralidade soberana

Evidencia-se suficientemente ao longo tanto do *Segundo Discurso* quanto do *Contrato Social* que os seres humanos são naturalmente autozelosos e socialmente autointeressados. Por um lado, a natureza os obriga primeiramente a "zelar pela própria conservação", de modo que "seus primeiros cuidados são aqueles que se deve a si mesmo"[218]. Por outro, na medida em que se organiza de modo que "cada um encontra seu lucro na

[216] SD, p. 281 / OC, v. III, p. 193.
[217] SD, p. 291, nota (*i*) / OC, v. III, p. 202, note IX.
[218] CS, I, 2, §2, p. 23 / OC, v. III, p. 352.

infelicidade de outrem", a vida civil acaba por induzir a razão de cada indivíduo a ditar-lhe "máximas diferentemente contrárias às que a razão pública prega ao corpo da sociedade" [219]. Seja por uma via ou por outra, nenhum indivíduo humano parece encontrar-se em condições de discernir qualquer "outro plano de governo além daquele que se relaciona com seu interesse particular", e perceber, consequentemente, "as vantagens que pode tirar das contínuas privações que as boas leis lhe impõem"[220]. Como seria possível, diante desta situação, transformar indivíduos impelidos a agir, tanto naturalmente quanto socialmente, visando unicamente seus interesses particulares, em cidadãos capazes de legislar em conformidade com as exigências morais da vontade geral? Dito de outro modo, considerando que "a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade"[221], poderia o Legislador instituir uma república composta por cidadãos implicados com a realização do bem comum e dispostos a renunciar todo e qualquer interesse particular que impossibilite tal finalidade? A resposta para essa questão encontra-se do modo como Rousseau, baseando-se fundamentalmente na natureza humana, compreende a sobreposição entre vontade particular e vontade geral. Primeiramente, ele afirma:

> Se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir[222].

Apesar da necessidade de estabelecimento do corpo político advir da urgência em remediar um estado de guerra decorrente do conflito de interesses particulares, tal instituição não seria possível caso não pudesse existir um acordo, um ponto comum, no qual todos eles coincidissem. Para Rousseau, esse ponto em comum é precisamente onde reside a unidade do corpo político e, em última instância, aquilo que permite a sua permanência ao longo do tempo. A esse respeito vimos, por um lado, no primeiro capítulo deste texto, que todo ser humano deseja naturalmente preservar a sua vida, o seu bem-estar e a sua liberdade, a despeito dos demais interesses e desejos que possa adquirir na vida civil. Por outro, no segundo capítulo, vimos não apenas que a finalidade mesma do corpo político é a de garantir, em sociedade, a preservação desses bens, mas também que legislar do ponto de vista da vontade geral é o mesmo que deliberar em conformidade com tal finalidade. Tais considerações nos permitem concluir, desse modo, que as condições de possibilidade de instituição de um poder soberano legitimamente conformado encontram seus fundamentos na

[219] SD, p. 291, nota (*i*) / OC, v. III, p. 202, note IX.
[220] CS, II, 7, §10, p. 58 / OC, v. III, p. 383.
[221] CS, II, 1, §3, p. 44 / OC, v. III, p. 368.
[222] CS, II, 1, §1, p. 43 / OC, v. III, p. 368.

potencialidade de universalização naturalmente derivada dos interesses fundamentais de cada ser humano em particular. Em outras palavras, a possibilidade de realização e permanência da soberania da vontade geral se apoia essencialmente no fato de que, em última instância, a nenhum indivíduo é possível abdicar de sua própria natureza. A esse respeito, Rousseau afirma:

> Cada um, desligando seu interesse do interesse comum, bem sabe que não o pode isolar completamente [...]. Excetuado esse bem particular, ele deseja, tão fortemente quanto qualquer outro, o bem geral em seu próprio interesse. Mesmo quando vende seu voto a peso de dinheiro, não extingue em si a vontade geral – ilude-a[223].

Na medida em que a vontade geral representa parte dos bens desejados naturalmente por todo e qualquer indivíduo humano, parece ser razoável considerar que, do ponto de vista estritamente individual, a vontade geral configura-se como um subconjunto essencial da vontade particular de cada cidadão. Todo indivíduo, a despeito daquilo que possa deixar de desejar, jamais terá sucesso em deixar de desejar aqueles bens que sua conformação os obriga naturalmente a desejar. Mesmo quando agem contrariamente a manutenção de suas vidas, de seus bens ou de suas liberdades, por extrema corrupção de sua natureza[224], os indivíduos não deixam de desejar aquilo que deseja, particularmente em cada um deles, a vontade geral, mas apenas a ludibriam. Assim sendo, quando cada cidadão assume, no momento do pacto e diante de todos os demais, o compromisso de agir em conformidade com a finalidade mesma do corpo político, ele não faz senão assumir, por meio da comunidade, um compromisso também consigo mesmo, uma vez que aquilo que o corpo político deseja reflete, mesmo que parcialmente, seu desejo particular. Justiça e utilidade encontram-se unidas precisamente porque, no modelo político-moral de Rousseau, a utilidade não se dita unicamente pela satisfação do desejo individual, mas pela satisfação a um só tempo dos desejos fundamentais à espécie como um todo. O desafio do Legislador, portanto, é fazer com que estes indivíduos, a despeito da multidão de seus interesses particulares, tornem-se cientes do caráter específico desse compromisso assumido ao notar que agir em favor de todos não significa também agir simplesmente em prol de seus interesses particulares, mas agir também, e essencialmente, em prol de seus desejos fundamentais.

---

[223] CS, IV, 1, §6, p. 118 / OC, v. III, p. 438.

[224] "Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível" (SD, p. 227 / OC, v. III, p. 122). Entretanto, assim como a estátua, que apesar de irreconhecível, jamais deixou de representar uma divindade, a natureza humana, ainda que corrompida e modificada, jamais poderá ser aniquilada ou destruída.

Entretanto, apesar de encontrar suas potencialidades de sucesso no aspecto universalizável da natureza humana, o primeiro aspecto a ser apresentado a respeito da ação do Legislador é seu caráter transitório. Sua função nada mais é que transformar a moralidade de um povo determinado para que este, a partir de então, possa cumprir seu papel enquanto povo. A este respeito, Rousseau afirma:

> O Legislador, sob todos os aspectos, é um homem extraordinário do Estado. Se o deve ser pelo gênio, não o será menos pelo ofício. Este não é magistratura, nem é soberania. Tal ofício, que constitui a república, não pertence à sua constituição, por ser uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano[225].

Ninguém duvidaria que tanto a função do Legislador quanto as capacidades daquele que ocupa este ofício são admiráveis e excepcionais. Menos ainda se poderia cogitar que qualquer corpo político bem ordenado existiria sem que fosse pelo resultado de sua ação. Tais considerações não dispensam, contudo, o fato de que, enquanto o "mecânico que inventa a máquina"[226], o Legislador atua somente no momento de instituição e fundação do corpo político. Por um lado, suas ações não podem ser tomadas como atos de magistratura porque estes são reservados ao corpo do governo na qualidade de ações particulares que visam realizar, em situações específicas, as diretrizes anteriormente determinadas pelas leis. Por outro lado, não se pode perder de vista que, no *Contrato Social*, a soberania é popular. "O povo submetido às leis", afirma Rousseau, "deve ser seu autor" na medida em que "só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade"[227]. Consequentemente, Rousseau prossegue, "o próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito incomunicável, porque, segundo o pacto fundamental, [...] só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo"[228]. Assim sendo, se o povo que obedece "perde sua qualidade de povo", ao Legislador não poderia ser imputado, portanto, qualquer função ou poder relacionado a soberania do corpo político. "Desde que há um senhor" afirma Rousseau, "não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político"[229].

Desse modo, na qualidade de fundador do corpo político, o Legislador deve tomar as medidas necessárias para que o povo encontre-se, como consequência de suas ações, em condições de realizar a função que lhe é de direito. De início, é necessário que o Legislador,

[225] CS, II, 7, §4, p. 57-8 / OC, v. III, p. 382.
[226] CS, II, 7, §2, p. 57 / OC, v. III, p. 381.
[227] CS, II, 6, §10, p. 55 / OC, v. III, p. 380.
[228] CS, II, 7, §7, p. 58 / OC, v. III, p. 383.
[229] CS, II, 1, §3, p. 44 / OC, v. III, p. 369.

por meio de um sistema de leis, não apenas estabeleça, como vimos no capítulo anterior, as instituições jurídicas e políticas responsáveis por favorecer a prevalência da moralidade ideal nas instâncias decisórias, mas também, como veremos ainda neste capítulo, origine nos cidadãos esta mesma moralidade ao esclarecer-lhes a razão e ajuizar-lhes as paixões. Para além disso, entretanto, baseando-se nas qualidades específicas do povo que pretende disciplinar, o Legislador é também responsável por determinar os melhores meios pelos quais o processo de autolegislação popular deve ocorrer. A despeito da pluralidade de formas que pode assumir, devido tanto às particularidades de um povo quanto aos diferentes objetos de legislação, é necessário, contudo, que determinadas condições encontrem-se satisfeitas para que o processo decisório possa ser considerado legítimo. Do ponto de vista formal, é preciso primeiramente que não haja qualquer espécie de exclusão formal na contagem de votos. "Para que uma vontade seja geral", afirma Rousseau, "nem sempre é necessário que seja unânime, mas é preciso que todos os votos sejam contados. Qualquer exclusão formal rompe a generalidade"[230]. Isso significa que, no que diz respeito a sua forma, os procedimentos decisórios do povo podem organizar-se legitimamente de diversos modos. Desde que nenhum voto ou opinião sejam desconsiderados ao longo do processo deliberativo, entre a maioria simples, determinada por um único voto de diferença, e a unanimidade existem infinitos modos pelos quais a vontade geral pode manifestar-se soberanamente.

Em segundo lugar, do ponto de vista do conteúdo, é necessário que o povo, ao deliberar, encontre-se devidamente e suficientemente informado. Segundo Rousseau, "se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa"[231]. Neste trecho, apesar de ser patente, como condição fundamental da boa deliberação, que o povo esteja bem informado, aparentemente, qualquer espécie de comunicação previamente estabelecida entre os cidadãos não poderia ser considerada como um meio adequado para tanto. A recusa de Rousseau, entretanto, manifesta sua especificidade quanto ao seu objeto no trecho que imediatamente se segue. Ele afirma que "quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado"[232]. Aquilo que Rousseau fundamentalmente repudia, portanto, não é simplesmente toda e qualquer comunicação entre os cidadãos que anteceda o processo deliberativo, mas

[230] CS, II, 2, nota 97, p. 45 / OC, v. III, p. 369.
[231] CS, II, 3, §3, p. 47 / OC, v. III, p. 371.
[232] Ibidem.

toda e qualquer espécie de comunicação que pretenda obstruir a generalidade da vontade geral através de acordos previamente estabelecidos entre vontade particulares. Sendo esse o caso, cada cidadão deliberaria não como membro do Estado, visando o interesse comum de todos os seus associados, mas como membro de facções, considerando especificamente o interesse particular que lhes é próprio. Isso parece implicar, portanto, que não encontra-se excluída aos cidadãos a possibilidade de informar-se através da comunicação com o outro caso essa comunicação vise, não obstruir, mas esclarecer a vontade geral. Dito de outro modo, nem toda comunicação que antecede a deliberação pública significa necessariamente um acordo parcial de vontades particulares para a obtenção de um bem comumente desejado unicamente pelos membros da facção. Contrariamente, é possível supor que por meio do esclarecimento mútuo e do discernimento dos diversos pontos de vista individuais quanto ao conteúdo dos bens fundamentais da natureza humana, os cidadãos tornem-se ainda mais capazes de legislar de acordo com o ponto de vista da vontade geral.

Em terceiro lugar, do ponto de vista de sua regularidade, é necessário que as assembleias decisórias do povo ocorram periodicamente. Para Rousseau, "não basta que o povo reunido tenha uma vez fixado a constituição do Estado sancionado um corpo de leis; não basta ainda, que tenha estabelecido um Governo perpétuo ou que, de uma vez por todas, tenha promovido a eleição dos magistrados". Em suma, para que a vontade geral permaneça soberana, não basta simplesmente que o corpo político tenha sido legitimamente instituído. "Além das assembleias extraordinárias que os casos imprevistos podem exigir", afirma Rousseau, "é preciso que haja outras, fixas e periódicas, que nada possa abolir ou adiar, de tal modo que, no dia previsto, o povo se encontre legitimamente convocado pela lei, sem que para tanto haja necessidade de qualquer outra convocação formal"[233]. Como uma das condições de permanência da soberania da vontade geral, é preciso que os procedimentos decisórios do povo sejam periódicos e constantes, regulados e fixados pela lei. Para além de possíveis eventualidades que exigem que o povo rapidamente se agrupe diante da urgente necessidade da deliberação, é preciso que o povo se reúna de tempos em tempos, mesmo que não exista qualquer motivo atípico para tanto, não apenas para julgar a eficiência do corpo do governo em executar as leis por ele sancionadas, evitando assim qualquer processo de

[233] CS, III, 13, §1, p. 104 / OC, v. III, p. 426.

usurpação do poder soberano por sua parte[234], mas também, e sobretudo, porque o povo é mais forte quando está mais junto.

Em resumo, o Legislador, enquanto fundador do corpo político e encarregado tanto de criar instituições responsáveis por facilitar o exercício soberano da vontade geral, quanto por modificar a moralidade dos indivíduos humanos de modo que eles, na qualidade de povo, possam desempenhar por si só a função legisladora, deve, do mesmo modo, incluir em seu sistema de leis as regulamentações necessárias para esta finalidade se realize. Primeiramente, é preciso que Legislador, ao ter ciência de que "menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une"[235], não apenas proíba qualquer exclusão de voto ou opinião do processo decisório do povo, mas estabeleça também, em conformidade com as particularidades nacionais e com os diferentes objetos de legislação, os critérios formais de determinação da vontade geral. Em seguida, na medida em que importa, pois, "para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo"[236], o Legislador deve estabelecer medidas capazes de tolher a existência de qualquer prática social responsável por prejudicar o esclarecimento individual de cada um dos cidadãos a respeito daquilo que qualifica a vontade geral. Por fim, "não tendo, o soberano, outra força além do poder legislativo", e não podendo agir senão "quando o povo estivesse reunido"[237], é imprescindível que o Legislador institua a regularidade com a qual as assembleias populares irão se realizar para que o povo possa preservar, ao longo do tempo, seu direito inalienável de definir o melhor governo e as melhores leis sob os quais deseja viver. Para Rousseau, "tais precauções são as únicas convenientes para que a vontade geral seja sempre esclarecia, e para que o povo não se engane"[238].

Apesar disso, independente do modo como se organizem, o fator determinante no predomínio da vontade geral nas assembleias populares é a moralidade que as conduz. É necessário que entendimento e vontade possam orientar-se conjuntamente de acordo com a finalidade do corpo político para que, desse modo, enquanto partícipes do poder soberano, os

---

[234] Segundo Rousseau: "A abertura dessas assembleias, que só têm por objetivo a manutenção do trabalho social, deve sempre se fazer por duas proposições que jamais se podem suprimir e que são submetidas separadamente a sufrágio. A primeira é: 'Se apraz ao soberano conservar a presente forma de governo'. A segunda é: 'Se apraz ao povo deixar a administração aos que se encontram atualmente encarregados dela'" (CS, III, 18, §6-8, p. 114 / OC, v. III, p. 435-6).
[235] CS, II, 4, §7, p. 50 / OC, v. III, p. 374.
[236] CS, II, 3, §4, p. 47 / OC, v. III, p. 372.
[237] CS, III, 12, §1, p. 103 / OC, v. III, p. 425.
[238] CS, II, 3, §4, p. 48 / OC, v. III, p. 372, com pequenas alterações na edição brasileira.

cidadãos possam tanto discernir racionalmente aquilo que é justo conforme a natureza, quanto estar afetivamente condicionados a levar a cabo tal empreendimento. Primeiramente, quanto ao que significa do ponto de vista do entendimento orientar-se de acordo com aquilo que é justo conforme a natureza, Rousseau afirma:

> Aquilo que está bem e consoante à ordem, assim o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas. Toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis. Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça, porém, deve ser recíproca para ser admitida entre nós. Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens; só fazem o bem do mau e o mal do justo, pois este as observa com todos, sem que ninguém as observe com ele. São, pois necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo[239].

Para Rousseau, a despeito das convenções humanas, existiria objetivamente um princípio de justiça, naturalmente ordenado e divinamente estabelecido, capaz de ser apreendido pela razão e realizado no mundo por meio do pacto civil. Quando aplicada à totalidade da natureza, a capacidade humana de realizar comparações desvela uma ordem natural universal capaz não apenas de explicar o lugar que os indivíduos humanos ocupam dentre "relações gerais estabelecida pela natureza entre todos os seres animados visando à sua conservação comum"[240], mas também de apresentar os fundamentos da lei "que melhor convém a sua constituição"[241]. O primeiro capítulo desta dissertação, responsável por apresentar em detalhes o conteúdo dessa lei, revelou que a desigualdade entre os indivíduos humanos só é moralmente aceitável na medida em que, primeiro, não contradiz as diferenças naturais e, segundo, não viola a manutenção da vida, do bem-estar e da liberdade de qualquer um deles. Este princípio universal de justiça, por sua vez, conforme apresentado no segundo capítulo, só encontra condições de realização sob o domínio de um regime político guiado por uma vontade absolutamente soberana e implicada na tradução da lei natural em direito civil. Sua realização efetiva, entretanto, exige que cidadãos, esclarecidos quanto a sua própria natureza, sejam capazes de deliberar em conformidade com os princípios universais de justiça por ela estabelecidos. Os detalhes e a qualidade de tal procedimento evidenciam-se no seguinte trecho do *Manuscrito de Genebra*:

> Com efeito, que a vontade geral seja em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre aquilo que o homem pode exigir de seu semelhante, e sobre aquilo que seu semelhante está no direito de exigir dele, disso ninguém discordará. Mas onde está o homem que possa se separar de si

[239] CS, II, 6, §2, p. 53-4 / OC, v. III, p. 378.
[240] SD, p. 229 / OC, v. III, p. 124.
[241] SD, p. 230 / OC, v. III, p. 125.

> mesmo desse modo e se a preocupação com sua própria conservação é o primeiro preceito da natureza, pode forçar-se a olhar assim para a espécie em geral para se impor, a si mesmo, deveres dos quais não vê conexão com sua constituição particular? [...] Além disso, como a arte de generalizar desse modo suas ideias é um dos exercícios mais difíceis e mais tardios do entendimento humano, estará em algum momento o comum dos homens em condição de extrair as regras de sua conduta dessa maneira de raciocinar [...]?[242].

Segundo Rousseau, em cada indivíduo particular, a vontade geral se manifesta através de um ato puro do entendimento que, ao raciocinar no silêncio das paixões, permite que cada qual adote, por meio da generalização de seus interesses, o ponto de vista da espécie em geral. Primeiramente, todo cidadão necessita distanciar-se temporariamente da influência de seus desejos para poder, desse modo, realizar um procedimento estritamente racional de universalização de seus interesses particulares. Para que o ponto de vista da espécie seja alcançado, cada indivíduo, deve, no momento da deliberação, se perguntar em que medida o interesse para o qual legisla poderia também ser de interesse a todos os demais membros da comunidade. Isso não significa, entretanto, que esse acordo entre os interesses se configure meramente como uma agregação de interesses particulares. Segundo Rousseau, deve-se considerar que "há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral", e que enquanto "esta se prende somente ao interesse comum", a outra se prende unicamente "ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares" [243]. Por um lado, caso o indivíduo que delibera conhecesse de antemão quais desejos constituem o interesse particular de seus concidadãos, seria possível que do processo de universalização resultasse não a vontade geral, mas a vontade de todos. Cada cidadão poderia conciliar seu interesse particular com o interesse particular de todos os demais cidadãos sem que necessariamente aquilo que se estabelecesse como lei fosse resultado de uma vontade implicada com a realização em sociedade dos bens individuais fundamentais[244].

Parece implausível, contudo, que mesmo nos menores Estados os cidadãos estejam em condições de conhecer os interesses particulares de cada associado. Isso significaria que, cada um, no momento da deliberação, seria obrigado a avaliar a

---

[242] Embora exista uma tradução deste trecho em "Sobre o Contrato Social (primeira versão) ou Ensaio Sobre a Forma da República Conhecido Como Manuscrito de Genebra (1761)". In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Tradução de Sérgio Barth. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003, p. 118-9, preferimos recorrer à tradução do texto original presente em OC, v. III, p. 286-7.

[243] CS, II, 3, §2, p. 46-7 / OC, v. III, p. 371.

[244] A designação de representantes seria o exemplo mais elucidativo dessa possibilidade. Apesar de poder qualificar-se como um interesse passível de ser desejado por todos os membros do corpo político, uma vez realizado, esse ato acaba por violar os princípios estabelecidos pela lei natural quanto a preservação da liberdade enquanto ausência de dominação. Nas palavras de Rousseau, "o poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade" (CS, II, 1, §2, p. 44 / OC, v. III, p. 368). A esse respeito, cf. também CS, III, 15, p. 107 / OC, v. III, p. 428.

universalidade de seus interesses sem que conhecesse os interesses dos demais. Tal empreendimento não seria possível, entretanto, caso não houvesse meios de conceber, ainda que minimamente, de que se constituiriam os interesses particulares de todos os outros membros da comunidade. A necessidade de discernimento a esse respeito, por sua vez, não poderia senão resultar em um processo de abstração interno a partir do qual cada indivíduo é obrigado a olhar para si mesmo e se perguntar acerca daqueles que seriam os seus interesses mais fundamentais para que possa, assim, determinar aquilo que é geral e universalizável para toda a espécie. Desse modo, "é sempre certa a vontade geral" e "desejam todos constantemente a felicidade de *cada um*" precisamente porque não haveria nenhum indivíduo que ao considerar seus próprios interesses fundamentais, resultantes desse processo de universalização, "não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos". Para Rousseau, "eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, consequentemente, da natureza do homem"[245], na medida em que legislar em consonância com a preservação dos interesses mais fundamentais dos indivíduos humanos não significaria, senão, legislar exclusivamente de acordo com as inclinações do amor de si. Se "o acordo de todos os interesses se forma por oposição ao de cada um"[246] é menos pelo antagonismo entre interesses particulares e interesse comum do que pelo fato deste último resultar de um procedimento conjunto, por parte de cada cidadão, de renunciar os primeiros ao legislarem por todos. A partir de tais considerações, portanto, parece ser possível afirmar que a vontade geral qualifica-se, por fim, não como um conteúdo específico a ser alcançado pelo processo deliberativo do povo, mas como o resultado do cumprimento de um procedimento específico por parte de cada um dos cidadãos no momento da deliberação. "Assim", afirma Rousseau, "a lei da ordem pública nas assembleias não é tanto em nelas manter a vontade geral, quanto em fazer com que sempre seja consultada e sempre responda"[247].

O entendimento, contudo, não poderia realizar tal empreendimento caso não estivesse amparado por afetos bem ordenados. Não basta que o Legislador conceda simplesmente aos indivíduos a capacidade de generalizar suas ideias sem que, do mesmo modo, encontre meios de depurar seus sentimentos. Já no *Segundo Discurso*, Rousseau apresenta indícios do modo como compreende a relação entre razão e sentimentos no exercício da virtude. Em suas palavras, "o amor de si mesmo é um sentimento natural que

[245] CS, II, 4, §5, p. 49 / OC, v. III, p. 373.
[246] CS, II, 3, nota 108, p. 47 / OC, v. III, p. 371.
[247] CS, IV, 1, §6, p. 118 / OC, v. III, p. 438.

leva todo animal a velar pela própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude"[248]. Desse modo, explicita-se que a piedade, esse "sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie", tanto quanto a razão, tem papel fundamental na produção de tais disposições. É ela que nos faz "sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer"[249] e, na medida em que se mostra "tanto mais energética quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor"[250], permite que o cidadão bem conformado seja capaz de sair de si e deliberar em conjunto com os demais. Dito de outro modo, se por um lado é a capacidade do entendimento de generalizar ideias que permite, do ponto de vista racional, a universalização dos interesses particulares, por outro, é a piedade que possibilita que cada cidadão se desprenda afetivamente de si mesmo e considere os outros para a realização de tal procedimento. Isso significa que o Legislador, com relação às paixões humanas, deve ser capaz de criar as condições favoráveis para que possa prevalecer a influência da piedade nas ações humanas. Nesta passagem, Rousseau apresenta os meios adequados para tanto:

> É inútil distinguir os costumes de uma nação dos objetos de sua estima, pois tudo se prende ao mesmo princípio e se confunde necessariamente. Entre todos os povos do mundo, não é em absoluto a natureza, mas a opinião, que decide a escolha de seus prazeres. Melhorai as opiniões dos homens, e seus costumes purificar-se-ão por si mesmo. Ama-se sempre aquilo que é belo ou que se julga belo. É, porém, nesse julgamento que surge o engano, sendo pois necessário regulá-lo[251].

A história hipotética da humanidade nos mostra que, com o surgimento da propriedade, o amor-próprio tornou-se o princípio predominantemente regulador das ações humanas, e os costumes se corromperam. Quando a opinião pública passou a considerar o acúmulo de riquezas o principal meio de satisfação da necessidade individual de estima, os indivíduos não fizeram senão deixar de medir esforços para aumentar sua fortuna relativa. A piedade, que até então permeava as ações humanas através dos princípios morais decorrentes dos deveres de civilidade, não encontrou mais meios de se fazer ouvir, uma vez que os indivíduos não puderam mais identificar-se com os demais e, consequentemente, comover-se diante do sofrimento alheio. Desse modo, quando tais práticas sociais se cristalizaram pelo hábito, as comunidades humanas passaram a operar em conformidade com costumes que refletiam o conjunto de ações, sentimentos e opiniões dos indivíduos que ali se encontravam

[248] SD, p. 306-7, nota (*o*) / OC, v. III, p. 219, note XV, com pequenas alterações na edição brasileira.
[249] SD, p. 254 / OC, v. III, p. 156.
[250] SD, p. 254 / OC, v. III, p. 155.
[251] CS, IV, 7, §3, p. 136 / OC, v. III, p. 458.

unidos. Se o processo de corrupção dos costumes iniciou-se com a mudança da opinião pública acerca dos objetos de estima a serem valorizados pela comunidade, semelhantemente, o seu processo de restauração advém da mesma qualidade de mudança. Para que a piedade volte a ser ouvida pelos indivíduos humanos e o amor-próprio perca força, é preciso modificar, antes de tudo, a opinião dos cidadãos.

Primeiramente, é preciso que o Legislador encontre meios para minimizar as diferenças materiais entre os indivíduos de modo que "nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se"[252]. Quando se diminui a desigualdade material, diminui-se também a desigualdade de estima dela decorrente. Assim sendo, tal medida não apenas ameniza a influência já ativa do amor-próprio no comportamento dos indivíduos humanos socializados, como também cria as condições materiais para que o acúmulo de riquezas não volte a ser, segundo a opinião dos indivíduos, o principal objeto de estima social. Em segundo lugar, é preciso que o Legislador estabeleça medidas para que a opinião pública seja capaz de adotar novos objetos de estima. Estes, por sua vez, devem estar socialmente dispostos não apenas de forma que possam ser conquistados ao mesmo tempo por todos os indivíduos da comunidade, para que os perigos do amor-próprio sejam evitados, mas também de modo que o furor de distinção, aspecto determinante do amor-próprio, possa ser mobilizado em favor da manutenção da república. Por um lado, a satisfação dos desejos de uns não implicando necessariamente na frustração dos desejos de outros, e o estado de guerra não mais se configurando como a qualidade das relações sociais entre os indivíduos humanos, a piedade encontraria novamente meios seguros de introduzir-se nas ações humanas. Por outro, precisamente porque "é a tal ânsia de falar de si, a esse furor de distinguir-nos [...] que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens"[253] que não é de se espantar que Rousseau defina o amor à pátria, sentimento fundamental para a preservação da república, como um "sentimento doce e vivo que une a força do amor próprio a toda a beleza da virtude" e que, por este mesmo motivo, "faz dela a mais heroica de todas as paixões" [254].

Assim sendo, opiniões retificadas engendrariam sentimentos depurados que se traduziriam em ações virtuosas que, por sua vez, o hábito haveria de cristalizar em costumes

[252] CS, II, 11, §2, p. 66 / OC, v. III, p. 391-2.
[253] SD, p. 278 / OC, v. III, p. 189.
[254] Embora exista uma tradução deste trecho em *Discurso Sobre a Economia Política e Do Contrato Social*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 35, preferimos recorrer à tradução do texto original presente em OC, v. III, p. 255.

bem ordenados. A instauração de novos objetos de estima através da retificação da opinião não apenas daria espaço para que a piedade se manifestasse conjuntamente com todas as virtudes sociais que dela decorrem[255], mas faria também, da necessidade humana de estima, menos um obstáculo para a virtude que um de seus principais móbiles. Dessa forma, os indivíduos humanos finalmente se encontrariam em condições afetivamente propícias para a realização da boa legislação na medida em que, se a piedade possibilitaria a cada qual desprender-se de si ao considerar o interesse alheio, o amor-próprio bem direcionado, pela via do interesse próprio, impeliria todo cidadão a tanto. Costumes implicados desse modo com a realização da finalidade do corpo político, e capazes de dar as condições afetivas e cognitivas para a soberania da vontade geral, nasceriam assim da cristalização de tais práticas pelo hábito. No modelo político-moral de Rousseau, apesar de existirem no Estado três qualidades distintas de leis[256], são os costumes assim conformados que, configurando-se como o quarto tipo de lei, asseguram a verdadeira constituição de todo e qualquer Estado legítimo. Em suas palavras:

> A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas no coração dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, foram por fim a chave indestrutível[257].

Tais considerações nos fazem concluir, portanto, que quando o Legislador se ocupa em transformar a opinião dos indivíduos humanos, em última instância, ele não apenas cria a moralidade fundamentalmente exigida para a soberania da vontade geral, mas estabelece a condição primordial para sua permanência. O sistema de leis que funda o Estado

---

[255] Segundo Rousseau, "Mandeville compreendeu muito bem que, com toda a sua moral, os homens jamais passariam de uns monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão; não compreendeu, no entanto, decorrerem somente dessa qualidade todas as virtudes sociais que quer contestar nos homens" (SD, p. 253-4 / OC, v. III, p. 155).

[256] No capítulo intitulado "Divisão das leis", Rousseau expõe sistematicamente os tipos de lei que constituem o Estado. Ele afirma: "a fim de ordenar o todo ou para dar a melhor forma possível à coisa pública, há várias relações a considerar. Primeiro, a ação do corpo inteiro agindo sobre si mesmo, isto é, a relação do todo com o todo ou do soberano com o Estado [...]. As leis que regulamentam essa relação recebem o nome de leis políticas e chamam-se também leis fundamentais [...]. A segunda relação é a dos membros entre si com o corpo inteiro [...]. É desta segunda relação que nascem as leis civis. Pode-se considerar um terceiro tipo de relação entre o homem e a Lei, a saber, a da desobediência à pena, dando origem ao estabelecimento das leis criminais que, no fundo, instituem menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras" (CS, II, 12, §1-4, p. 68-9 / OC, v. III, p. 393-4).

[257] CS, II, 12, §5, p. 69 / OC, v. III, p. 394.

deve, assim, para além das instituições e regulamentos oficiais, responsáveis por estabelecer as condições institucionais de manutenção da moralidade, ocupar-se também dos costumes que, nada mais são, que o conjunto das práticas elementares para a realização desse mesmo fim. Ainda que "a Lei não regulamente os costumes", uma vez que "as opiniões de um povo nascem de sua constituição"[258], é a legislação que os forjará. Por fim, instaurar as condições para a deliberação conforme o interesse comum parece envolver, por conseguinte, o estabelecimento de um modo determinado de vida, na medida em que requer a adoção, por parte de todos os cidadãos, de valores morais específicos. Para que reine soberana a vontade geral nas assembleias populares, é preciso não apenas que as opiniões dos cidadãos sejam tais que os direcionem especialmente a realização desse fim, mas também que o entendimento esclarecido esteja apoiado em virtudes sociais decorrentes da piedade. É preciso ressaltar, entretanto, que apesar de existirem requisitos sociais, cognitivos e afetivos mínimos para a soberania da vontade geral, essa moralidade parece não exigir que os indivíduos, tanto na qualidade de súditos quanto na qualidade de cidadãos, restrinjam-se a um único modo de viver. Ao tratar da religião dos indivíduos, Rousseau afirma:

> O direito, que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos, não ultrapassa, como já disse, os limites da utilidade pública. Os súditos, portanto, só devem ao soberano contas de suas opiniões enquanto elas interessam à comunidade. Ora, importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. Quanto ao mais, cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas, pois como não chega sua competência ao outro mundo, nada tem a ver com o destino dos súditos na vida futura, desde que sejam bons cidadãos nesta vida[259].

De acordo com os princípios até aqui estabelecidos, o corpo político deve ter domínio absoluto sobre todos aqueles que o compõem. Um corpo político legitimamente instituído, entretanto, limita sua soberania unicamente a tudo quanto diga respeito à sua permanência e manutenção. Isso significa que os cidadãos apenas devem prestar contas à comunidade a respeito de suas paixões e opiniões na medida em que tais ideias e sentimentos se relacionam diretamente com os requisitos morais mínimos para a manutenção da vontade geral. Consequentemente, o mesmo se aplicaria ao caso da religião. Toda e qualquer religião pode existir dentro do Estado desde que seus dogmas e princípios fundamentais não contradigam as opiniões e os afetos exigidos para a realização da finalidade do corpo

[258] CS, IV, 7, §4, p. 136 / OC, v. III, p. 459.
[259] CS, IV, 8, §31, p. 143 / OC, v. III, p. 467-8.

político[260]. Dito de outro modo, desde que permaneça capaz de amar e cumprir seus deveres, seja na qualidade de súdito ou de cidadão, a cada indivíduo é assegurado o direito de professar a religião que lhe aprouver, independentemente dos dogmas que particularmente a constituem. Se este é o caso, este mesmo princípio, por sua vez, parece poder ser expandido para todos os demais aspectos da vida civil e, nesse sentido, admitir certa pluralidade de crenças e valores, desde que a unidade primordial do corpo político permaneça inalterada. A este respeito, Rousseau não só compactua com aquilo que diz o Marquês d'Angerson ao defender que "'na república' [...] cada um é perfeitamente livre, naquilo que não prejudica aos outros'", mas o complementa afirmando que "aí está o limite invariável; não se poderia colocá-lo mais exatamente"[261].

Assim sendo, caso o Legislador obtenha êxito em transformar indivíduos predominantemente autointeressados em cidadãos moralmente conformados, a passagem do estado de natureza para o estado civil poderá ser resumida nos seguintes termos:

> A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem[262].

Enquanto profundo conhecedor das relações objetivamente estabelecidas pela natureza e, consequentemente, das leis por elas prescritas aos indivíduos humanos, o Legislador deve realizar, no plano da história, aquilo que se encontra no plano ideal. Sua função é a de instituir um corpo político capaz de garantir a satisfação dos desejos fundamentais dos indivíduos humanos pela preservação de sua vida, de seu bem-estar e de sua

---

[260] Verdadeiramente, essa é uma questão em aberto e um ponto conflitante na obra de Rousseau. Se, por um lado, em nome da tolerância religiosa, ele parece exigir unicamente que toda religião existente no Estado incorpore em sua doutrina "sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel", por outro, no trecho imediatamente seguinte, ele apresenta sistematicamente os dogmas a seres seguidos compulsoriamente por todos os membros da república. Considerando que o primeiro deles é a "existência da Divindade poderosa" (CS, IV, 8, §32-3 / OC, v. III, p. 468), isso parece implicar que qualquer religião não teísta, ou toda qualidade de ateísmo, não poderia ser tolerado dentro do Estado. Sobre este tema, cf. Griswold, Charles L. "Liberty and Compulsory Civil Religion in Rousseau's *Social Contract*". *Journal of the History of Philosophy*, Volume 53, Número 2, Abril 2015, p. 271-300.

[261] CS, IV, 8, nota 499, p. 143 / OC, v. III, p. 467.

[262] CS, I, 8, §1, p. 36 / OC, v. III, p. 364.

liberdade, compreendida como ausência de dominação. Para tanto, por meio de um sistema de leis, o Legislador deve assumir três diferentes frentes. Primeiramente, é preciso que o corpo político se estabeleça juridicamente de tal modo que exista um poder soberano absoluto responsável por dirigir o Estado através de leis civis, cujo conteúdo determina-se por todo o povo e para todo o povo. Cada membro do Estado, ao renunciar em favor da comunidade seu direito natural de determinar os melhores meios de alcançar os bens que naturalmente lhe cabem, deve relacionar-se com o poder soberano de dois modos distintos, enquanto cidadão, e portanto detentor do direito de determinar a vontade soberana, e na qualidade de súdito, na medida em que se compromete a obedecer as leis por ela instituída. Em segundo lugar, é preciso que existam instituições politicamente organizadas de modo que não apenas poder executivo e legislativo sejam exercidos em diferentes domínios, mas também que, baseado nas particularidades de um povo, um regule-se de forma que o governo encontre condições efetivas para executar as leis instituídas pela vontade soberana, e o outro, de maneira que o povo nunca possa deixar de reunir-se para exercer a função legislativa que lhe é de direito.

Por fim, o Legislador deve visar transformar a opinião dos indivíduos para que estes, por sua vez, possam deixar de agir simplesmente de acordo com seus interesses particulares e passem a agir visando o interesse comum. A história hipotética da humanidade nos mostra que, apesar da moralidade ter se introduzido nas ações humanas devido ao surgimento de deveres de civilidade decorrentes do nascimento do amor-próprio, quando a opinião pública passou a considerar o acúmulo de riqueza o principal meio de satisfazer a necessidade humana de estima, cada indivíduo foi levado, pela conformidade de circunstância, a agir visando unicamente seus interesses particulares. Assim sendo, tendo sido a alteração da opinião pública a grande responsável pela corrupção do amor-próprio, a restauração da moralidade nas ações humanas deverá ocorrer do mesmo modo. O Legislador, ao determinar objetos de estima pública que não sejam capazes de inflamar o amor-próprio, e até mesmo que o utilize em favor do exercício da virtude, engendra uma comunidade permeada por afetos derivados da reconquistada influência da piedade nas ações humanas e torna cada cidadão capaz de considerar, ao longo do processo de deliberação, não apenas o seu interesse particular, mas também o interesse de todos os membros da comunidade. Dessa forma, o entendimento esclarecido, apoiado sobre estes mesmos afetos, ao capacitar os indivíduos a realizar um processo de universalização de seus interesses, os faz deliberar em conformidade com os seus interesses particulares mais fundamentais e, consequentemente, legislar a partir do ponto de vista da espécie como um todo. O hábito, por sua vez, ao

cristalizar tais práticas, regulariza o exercício soberano da vontade geral não nos termos da lei, mas nos termos dos costumes. O Legislador, assim, tendo levado a cabo seu ofício, poderá seguramente transferir ao povo a responsabilidade de perpetuar a sua obra, restando-lhe somente a possibilidade de admirar de longe o sucesso de seu empreendimento, não sendo outra coisa senão a república legítima devidamente instituída.

Considerações Finais

O objetivo desta dissertação foi evidenciar, acima de tudo, a complexidade da obra de Rousseau, especificamente no que tange a relação entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social* para a determinação da proposta político-moral encontrada na obra do autor. Ao longo de nosso percurso, procuramos indiretamente mostrar que toda interpretação que busca solucionar a constante e inevitável tensão entre indivíduo e comunidade na obra de Rousseau acaba, em última instância, pecando pelo reducionismo excessivo. Hannah Arendt, por exemplo, ao considerar a vontade geral como uma força arbitrariamente revolucionária constituída pela unificação de vontades particulares distintas em uma única vontade, resolve a tensão entre indivíduo e comunidade ao identificar poder absoluto e poder arbitrário. Desse modo, para a autora, a simples necessidade de existir um poder absolutamente soberano responsável pela definição dos rumos da comunidade já seria razão suficiente para decretar a total submissão dos indivíduos à vontade da comunidade. Tomando como ponto de partida as experiências da Revolução Francesa, e fazendo de Rousseau o próprio Robespierre, Arendt não apenas desconsidera integralmente a moralidade que permeia o conceito de vontade geral, mas também o fato de que essa mesma vontade se realiza no mundo mediante leis possibilitadas por relações jurídicas institucionalmente determinadas. Como vimos, no entanto, apesar de poder ser utilizada como motor e fundamento de revoluções, na medida em que caracteriza-se como princípio fundador do corpo político, a vontade geral carrega um conteúdo específico que se define em função da finalidade de instituição do Estado.

Essa finalidade de instituição do Estado, por sua vez, não se define arbitrariamente, mas encontra seus fundamentos no estado de natureza. No *Segundo Discurso*, Rousseau não simplesmente descreve o processo de abandono do estado de natureza por parte dos indivíduos humanos e o estabelecimento de um estado de artificialidade, mas acima de tudo, ele apresenta os critérios que nos permitem julgar o grau de corrupção deste novo estado de coisas. Ao assumir uma perspectiva teleológica da natureza, Rousseau determina como fundamental a cada indivíduo humano todos aqueles bens que seus impulsos naturais o impelem a buscar instintivamente e antes de qualquer reflexão. Desse modo, a todo ser humano é indispensável a proteção de sua vida e de seu bem estar precisamente porque, na medida em que é comandado pelo amor de si, cada indivíduo é naturalmente induzido a não apenas lutar pela própria conservação, mas também a buscar tudo aquilo que o apraze e evitar tudo o quanto o aflige. Ademais, a todo indivíduo é reservado o direito de não obedecer a nenhuma vontade além da sua, porque a natureza, tendo feito cada ser humano

metafisicamente livre, parece, do mesmo modo, incorporar em sua conformação natural a repulsa instintiva pela dominação. Assim sendo, uma vez que todo ser humano deseja naturalmente tais bens, a despeito do modo como podem configurar-se as relações humanas em um estado de coisas não natural, a nenhum deles poderia ser interditado o direito de usufruir seguramente de sua vida, de seus bens e de sua liberdade. O corpo político legitimamente instituído, desse modo, tanto não poderia deixar de regular-se por tais prescrições naturais que sua finalidade é apresentada, no *Contrato Social*, em consonância direta com aquilo que Rousseau tão cuidadosamente estabeleceu ao longo de todo o *Segundo Discurso*.

Além disso, ao conceber a vontade geral como algo essencialmente arbitrário, Arendt desconsiderou não apenas seu fundamento moral, mas também seu aspecto institucional. Como vimos, na qualidade de vontade soberana implicada com a realização em sociedade dos bens individuais fundamentais, a vontade geral é resultado imediato do estabelecimento do corpo político cuja instituição decorre da realização de um pacto social composto pela cláusula única da alienação total. A humanidade, tendo alcançado um ponto de sua história no qual o gênero humano não poderia sobreviver enquanto espécie caso cada particular permanecesse no direito de determinar individualmente os melhores meios para satisfazer seus desejos, necessitou da instituição de um poder de autoridade absoluta responsável por definir as melhores regras de conduta para a convivência pacífica entre os indivíduos humanos. O estabelecimento desse poder absoluto, entretanto, não só não poderia realizar-se de modo a contrapor-se a preservação da liberdade humana, compreendida como ausência de dominação, mas sobretudo deveria assumir uma forma tal que seu exercício pudesse ser garantido nos termos da autolegislação. Com isso, cada associado, no momento do pacto civil, estabelece com o corpo político uma dupla relação, isto é, enquanto cidadão responsável pela determinação da vontade soberana, e enquanto súdito comprometido com o cumprimento das normas determinadas por essa vontade.

Para Rousseau, para que leis sejam verdadeiramente instituídas no corpo político, é preciso que as determinações da vontade soberana, de um lado, incorporem a participação de todos os membros da comunidade e, de outro, apliquem-se equitativamente a todos eles. Desse modo, mesmo que a vontade soberana oriente-se pela lei natural e, por esse motivo, torne-se geral, ela não poderia deixar manifestar-se por meio de leis cuja condição de possibilidade advém de instituições jurídicas responsáveis por, a princípio, garantir a liberdade de cada cidadão. Longe de ser inconstante e arbitrário, o conceito de vontade geral

parece ser propriamente apreendido unicamente quando compreendido em sua íntima relação com a moralidade que o compõe e com as instituições que possibilitam a sua manifestação. O temor de Arendt com relação ao risco do poder soberano transformar-se em poder arbitrário, entretanto, não é de todo infundado. Os desdobramentos históricos subsequentes ao pacto dos ricos nos mostra que, no plano da história, não só é possível, mas provável, que o corpo político se corrompa e sua vontade deixe de agir em conformidade com o propósito de sua instituição. Esse processo, quase que inevitável de corrupção do poder soberano, poderá ser refreado não apenas por instituições e regulamentos políticos que criem as condições de permanência de uma moralidade implicada com a lei natural, mas sobretudo pela instituição de costumes sobre os quais o exercício dessa moralidade possa se fundar. Do mesmo modo, a defesa de costumes determinados para que o corpo político possa perseverar parece não implicar, tal como defende Benhabib, que a tensão entre indivíduo e comunidade no modelo político-moral de Rousseau encontre-se resolvida.

Diferentemente de Arendt, que ignora o aspecto moral e institucional da vontade geral, Benhabib resolve a tensão entre indivíduo e comunidade ao desacreditar da existência do caráter racional nas deliberações populares. Para a autora, na medida em que Rousseau não teria sido capaz de encontrar meio adequados para unir, em um mesmo domínio, procedimentos deliberativos racionais e o princípio de soberania popular, a preservação de um corpo político, cujas leis seriam redigidas pelo Legislador e aprovadas por cidadãos sem qualquer tipo de comunicação entre si, só poderia se dar por meio de crenças e valores unos e, consequentemente, pelo incentivo a um único modo de se viver. Fundamentalmente, aquilo que Benhabib ignora no *Contrato Social*, ao lado do caráter temporário do ofício do Legislador, é o fato de que, a despeito do modo como se regulem ou se organizem, os processos populares de deliberação, quando permeados pela moralidade que lhes é exigida, caracterizam-se essencialmente pela realização de um procedimento racional de universalização de interesses particulares para que seja discernido o interesse comum. Uma vez que a natureza determina, enquanto implicação direta das regras prescritas pelo direito natural, que cabe somente ao povo determinar os melhores meios para conservar-se, isso implica que a ação do Legislador só seria legítima caso fosse temporária. Sua única função não poderia ser senão a de instituir o corpo político, por meio de um conjunto sistemático de leis, responsável por estabelecer as condições jurídicas, políticas e morais para que o povo, assim modificado, pudesse a partir de então assumir seu lugar de direito e legislar em conformidade com a finalidade própria dessa instituição.

Especificamente do ponto de vista moral, o Legislador deve alterar as opiniões dos indivíduos de modo que os objetos de estima pública tornem-se tais que sejam capazes não apenas de distanciar os cidadãos de ações regidas unicamente pelo interesse próprio, mas sobretudo de os impelir ao exercício da virtude. As opiniões assim conformadas permitirão que a piedade modifique novamente as ações dos indivíduos humanos, e tendo originado as mais diversas virtudes sociais, torne estes mesmos indivíduos afetivamente capazes de considerar os interesses dos demais membros da comunidade ao legislar em causa própria. Dessa forma, o entendimento devidamente esclarecido pela comunicação não enviesada entre os indivíduos, quando apoiado sobre sentimentos de sociabilidade, permite que cada cidadão realize um procedimento de universalização de seus interesses particulares que, ao ser conjuntamente efetuado por todos os membros da comunidade no momento da deliberação, não poderá resultar senão na vontade geral. O hábito, engessando tanto esse processo legislativo quanto a obediência à lei instituída sob a forma dos costumes, apesar de estabelecer um conjunto de crenças e valores sobre os quais se apoia a conservação do corpo político, não implica a necessidade de se adotar um único modo de viver. Na medida em que tudo aquilo que não se relacione diretamente com as condições fundamentais para a preservação da soberania da vontade geral não é de interesse do Estado, todo e qualquer modo de vida, que seja capaz de conciliar suas particularidades com a satisfação das condições mínimas de moralidade para a manutenção do corpo político, poderá realizar-se seguramente dentro da república legítima.

Desse modo, a partir dessas considerações, vê-se que nenhuma interpretação amparada por uma leitura atenta e cuidadosa da obra de Rousseau poderia encontrar nela, como fazem Arendt, Benhabib e tantos outros, qualquer tipo de resolução da tensão entre indivíduo e comunidade. Do ponto de vista jurídico-institucional, a tensão se mantém porque, se, por um lado, não existe nenhum instrumento constitucional que proteja o indivíduo diante do poder absoluto do Estado, por outro lado, a preservação do indivíduo, por meio do estabelecimento de direitos civis, só poderia se dar mediante a existência de um poder absolutamente soberano. Do ponto de vista ético-moral, a tensão prevalece porque, ainda que não seja necessário estabelecer um único modo de se viver para que subsista o corpo político legítimo, certa unidade de costumes, valores e crenças é imprescindível para sua manutenção. Ainda assim, a despeito de suas diferenças específicas, em ambos os casos, a mediação da tensão só poderá ocorrer, e o indivíduo subsistir, enquanto os cidadãos mantiverem-se

comprometidos com a coisa pública. “Quando alguém disser dos negócios do Estado: *Que me importa?* – pode-se estar certo de que o Estado está perdido”[263].

[263] CS, III, 15, §3, p. 107 / OC, v. III, p. 429.

Bibliografia

Obras de Rousseau:

Emile, or on Education. Trans. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.

Emílio ou Da Educação. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

Oeuvres Complètes. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1964-69, vol. III-IV.

Rousseau. Coleção Os Pensadores. Volume XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

The 'Discourses' and Other Early Political Writings. Trans. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

The Social Contract and Other Later Political Writings. Trans. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Literatura Secundária:

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução.* São Paulo: Ática, 1990.

BENHABIB, Seyla. "Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy". *Constellations* Volume I, No I (1994): 30.

CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe: two essays*. Princeton: Princeton University Press, 1945.

_____. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Trans. Peter Gay. New Haven: Yale University Press, 1989.

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

DALBOSCO, Claudio. A. "Aspiração por Reconhecimento e Educação do Amor-Próprio em Jean-Jacques Rousseau". In: *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.37, n.3, p.481 - 496, set./dez. 2011.

DENT, Nicholas. J. H. *Rousseau*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de Seu Tempo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

FRATESCHI. Yara. "Cidadania e liberdade: Rousseau contra Hobbes". *Revista Discurso*, São Paulo, n.44, p. 55-78, 2014.

GOUREVITCH, Victor. "Rousseau's Pure State of Nature". Interpretation, v. 16, 1998.

GRISWOLD, Charles L. "Liberty and Compulsory Civil Religion in Rousseau's *Social Contract*". *Journal of the History of Philosophy*, Volume 53, Número 2, Abril 2015, p. 271-300.

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

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

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

RAWLS, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. Tradução de Fabio M. Said. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 210-1.

ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: from the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Nova York: Cambridge University Press, 1997.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. *Rousseau: da Teoria à Prática*. São Paulo: Ática, 1976.

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

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.