



LEITURAS DE ROUSSEAU

Cristina Foroni Consani
Joel T. Klein

*Néfi*Online

LEITURAS DE ROUSSEAU

Cristina Foroni Consani

Joel T. Klein

*Néfit*Online

Florianópolis

2022

Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor: Ubaldo César Balthazar

Departamento de Filosofia

Chefe: Franciele Bete Petry

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Vilmar Debona

NÉFIPO – Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

Corpo Editorial da
***NéfiPO*Online**

Alessandro Pinzani
Aylton Barbieri Durão
Diego Kosbiau Trevisan
Darlei Dall’Agnol
Delamar Dutra
Denilson Luís Werle
Franciele Petry
Janyne Sattler
Maria de Lourdes
Borges
Milene Tonetto
Vilmar Debona

Conselho Editorial

Alberto Pirni
Amandine Catala
Amaro Fleck
Cristina Foroni Consani
Felipe Gonçalves Silva
Fernando Costa Mattos
Fred Rauscher
Joel T. Klein
Jorge Sell
Luiz Repa
Maria Clara Dias
Monique Hulshof
Nathalie Bressiani
Nunzio Ali
Nuria Sánchez Madrid
Nythamar Oliveira
Robson dos Santos
Rúrion Melo
Thomas Mertens
Yara Frateschi

NÉFIPO

Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

Vice-coordenador: Denilson Luís Werle

Campus Universitário - Trindade - Florianópolis Caixa Postal 476

Departamento de Filosofia - UFSC CEP: 88040-900

<http://nefipo.ufsc.br/>

Capa: ©[Cristina Foroni Consani] via Canva.com

Tema/foto: Canva.com Free Media License

Diagramação e Editoração: Cristina Foroni Consani e Joel T. Klein

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da Universidade Federal de Santa Catarina

C7551 Consani, Cristina Foroni
Leituras de Rousseau [recurso eletrônico] / Cristina Foroni Consani, Joel
Thiago Klein. - Florianópolis: NéfiOnline, 2022.
319 p.

E-book (PDF)

ISBN 978-65-994761-1-2

I. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 - Crítica e interpretação. I. Klein,
Joel Thiago. II. Título.

CDU: 1

Elaborada pelo bibliotecário Fabrício Silva Assumpção - CRB-14/1673

Licença de uso Creative Commons (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)



Sumário

APRESENTAÇÃO	7
SOBRE OS AUTORES	11
A TEORIA DO CONTRATO SOCIAL DE ROUSSEAU EM CONTEXTO	12
O CONCEITO DE VONTADE GERAL: ROUSSEAU E CONDORCET	55
DEMOCRACIA, DELIBERAÇÃO E DISCUSSÃO	107
LIBERALISMO E REPUBLICANISMO	139
EDUCAÇÃO CÍVICA	185
NATUREZA HUMANA: ROUSSEAU E KANT	236
TELEOLOGIA: KANT LEITOR DE ROUSSEAU	270
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	303

Apresentação

Rousseau é um autor fascinante. Sua escrita é apaixonada, fluída e tem a capacidade de capturar facilmente a atenção de seus leitores. À medida que o leitor avança no estudo de seus textos depara-se, contudo, com a complexidade do pensamento deste filósofo, com suas ambiguidades e sutilezas e, não raro, passa a questionar se não está diante de paradoxos.

O propósito deste livro é se debruçar sobre o pensamento político de Rousseau, explorando suas ambiguidades e questionando se elas podem de fato ser consideradas paradoxos, ou se é possível acomodá-las a partir de uma leitura mais abrangente e nuançada de sua obra. Essas leituras de Rousseau podem, todavia, ser consideradas um tanto quanto heterodoxas, uma vez que não pretendem apenas fazer uma exegese de seus textos e excertos mais polêmicos. Além de uma análise da obra política de Rousseau, pretende-se também estabelecer uma conexão entre seu pensamento e temas que têm se destacado na filosofia política contemporânea. Busca-se, assim, mostrar como a obra de Rousseau é apropriada por grandes pensadores políticos de seu tempo e também por filósofos contemporâneos, os quais visualizam em seus escritos, ainda que em gérmen, elementos fundamentais para se pensar a democracia, a liberdade individual e sua conciliação com os interesses coletivos, os elementos que o atrelam ao republicanismo e ao liberalismo, os contornos da propriedade e da justiça social, a crítica social, a educação cívica e a natureza humana.

O capítulo I destina-se a analisar a teoria contratualista de Rousseau, cotejando-a com aquelas de Hobbes e de Locke e apontando para suas singularidades. Assim, o leitor irá encontrar tanto uma exposição geral a respeito das teorias do contrato social, quanto uma análise dos elementos específicos do contratualismo rousseauiano.

A partir do capítulo II a filosofia política de Rousseau passa a ser analisada tendo como fio condutor grandes temas ou problemas que estão no centro dos debates da teoria e filosofia política moderna e contemporânea. Desse modo, o capítulo II apresenta uma análise do conceito de vontade geral na obra de Rousseau e, a partir da identificação das ambiguidades e dificuldades em torno deste conceito, propõe uma comparação com a obra de Condorcet, defendendo-se a tese de que o pensamento político deste último complementa e esclarece pontos obscuros deixados por Rousseau.

O capítulo III analisa o conceito de democracia na filosofia política de Rousseau, focando no embate acerca da admissibilidade (ou recusa) da deliberação e da discussão nas assembleias. São apresentadas interpretações divergentes a respeito deste tema e, ao final, defende-se que as ambiguidades identificadas podem ser acomodadas a partir de uma distinção entre os conceitos de debate e de discussão.

O capítulo IV analisa em que medida a obra de Rousseau consegue conciliar a liberdade individual e os interesses coletivos. Nesse sentido, busca-se apresentar quais seriam os elementos liberais e republicanos em seus textos, assim como interpretações de Rousseau que o aproximam de cada uma dessas tradições. A tese defendida no capítulo é que os aspectos liberais e republicanos da filosofia política de Rousseau devem ser interpretados como sendo complementares, formando, desse modo, uma posição que poderia ser caracterizada como um modelo de liberalismo republicano.

O capítulo V trata de um tema caro ao pensamento republicano, qual seja, a educação cívica. A proposta de Rousseau é apresentada a partir de textos muito estudados, como *O Contrato Social* e o *Emílio*, mas também são explorados textos não tão conhecidos, tais como o *Tratado sobre a economia política*, o *Projeto de Constituição para a Córsega* e as *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Projetada Reforma*. Nesse capítulo, são tecidas algumas considerações críticas sobre a proposta de Rousseau, apontando-se para aspectos que podem ser

considerados problemáticos e para aqueles que ainda merecem atenção para se pensar em questões e práticas políticas e educativas para as sociedades hodiernas.

O capítulo VI aborda o tema da natureza humana e analisa a influência de Rousseau na teoria antropológica de Kant. São apresentadas as semelhanças e diferenças acerca do modo como cada autor compreende o estado de natureza e, posteriormente, estabelece-se uma comparação entre o conceito de sociabilidade insociável de Kant com os conceitos de piedade e amor-próprio de Rousseau.

Ainda no âmbito do legado de Rousseau para a filosofia de Kant, o capítulo VII analisa a questão da teleologia em ambos os autores. Apresenta-se a influência da filosofia de Rousseau no desenvolvimento do pensamento kantiano no que se refere à questão do conflito entre natureza e cultura. Em seguida, sustenta-se que Kant supera aquilo que ele considera como os paradoxos no pensamento de Rousseau por meio da introdução de uma teoria teleológica no contexto do desenvolvimento histórico da perfectibilidade.

Esse livro é fruto de estudos e debates que tiveram início em 2015, a partir de um projeto de extensão desenvolvido na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, cujo objetivo era debater a filosofia política de Rousseau a partir das suas diferentes, e às vezes divergentes, interpretações. Nesse contexto, pudemos contar com o diálogo e interlocução com os Professores Antonio Basilio Novaes Thomaz de Menezes e Leonel Ribeiro dos Santos, a quem agradecemos imensamente, assim como às alunas e aos alunos de graduação e pós-graduação que participaram desses debates.

Muitos dos temas tratados neste livro foram abordados em artigos publicados desde então. Revisamos e reunimos esses textos, dando a eles unidade. Uma vez reunidos, pensamos que a contribuição desta obra, no vasto e altamente qualificado campo de estudos da obra de Rousseau, é mostrar em que medida a sua filosofia política influencia

Cristina F. Consani & Joel T. Klein

alguns de seus predecessores modernos, assim como serve de inspiração para pensar problemas contemporâneos.

Curitiba, março de 2022

Sobre os Autores

Cristina Foroni Consani é Professora Adjunta no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Bolsista de Produtividade do CNPq. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2013) com Doutorado Sanduíche na Columbia University/EUA (2010). Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2005). Especialista em Filosofia Política e Jurídica pela Universidade Estadual de Londrina (2003). Graduada em Direito pela Universidade Estadual de Maringá (2001). Foi coordenadora do GT da ANPOF Teorias da Justiça (2019-2021). É pesquisadora do acordo CAPES-COFECUB “Autonomia, tolerância, razão pública: usos contemporâneos da filosofia das Luzes” (Sorbonne, Rennes, USP, UFPR).

Joel Thiago Klein é Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (2006 e 2008) e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012) com estágio de doutorado na Humboldt-Universität zu Berlin (com bolsa DAAD). É Professor Adjunto de Filosofia Moderna, Ética e Filosofia Política na Universidade Federal do Paraná (UFPR), atuando na graduação e pós-graduação. Também atua como membro permanente na pós-graduação do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Fez pós-doutorado na Ludwig-Maximilians-Universität München com bolsa da Alexander von Humboldt Foundation para pesquisador experiente. É editor da *Studia Kantiana* (revista da Sociedade Kant Brasileira desde 08/2015, qualis A2) e da revista *Dois Pontos* (desde 08/2020, qualis A2). Membro da Diretoria da Sociedade Kant Brasileira (Gestão 2014-2018; 2018-2022). Bolsista produtividade CNPq desde 2016.

I

A Teoria do Contrato Social de Rousseau em Contexto

O objetivo desse capítulo é reconstruir a teoria do contrato social de Rousseau comparando-a com outros modelos contratualistas. Ao colocar a teoria do contrato de Rousseau em contexto pode-se lançar luz sobre suas virtudes e fragilidades tendo em vista um procedimento comparativo focado nos problemas filosóficos em questão. Num primeiro momento, serão apresentadas algumas características gerais do contratualismo moderno, especialmente a partir dos conceitos de estado de natureza, contrato e Estado. Num segundo momento, a teoria de Rousseau será apresentada e contrastada com alguns elementos das teorias de Hobbes e de Locke.

1. Estado de natureza e o argumento do contrato

As teorias do contrato surgem como uma recusa e uma alternativa aos modelos tradicionais de justificação do Estado. São basicamente dois esses modelos tradicionais de justificação questionados, a saber, o *teológico* e o *teleológico*. Ainda que diferentes, eles podem convergir de diferentes modos e formar variantes híbridas.

Modelo teológico de justificação do Estado: O cerne desse modelo está na premissa de que Deus quis que o ser humano se organizasse em Estados, sendo que a igreja teria um papel direto ou indireto no seu governo e organização. Esse modelo não indica apenas quem irá governar, mas também qual a forma de governo a ser adotada. Seu modo mais básico de legitimação está na assunção de uma verdade revelada diretamente, através de uma aparição divina, ou indiretamente, através da interpretação de um documento religioso. Nesse caso, o chefe do Estado, o governante, é escolhido ou é

descendente direto de um indivíduo escolhido por Deus. Fala-se assim de linhagens reais com “sangue azul”, ou da igreja como a instituição que exerce o papel de “porta-voz” de Deus na terra. Esse modelo de justificação foi particularmente dominante ao longo do que se costuma chamar de Idade Média e na filosofia medieval. No período moderno ele ainda encontrava bastante aceitação na política prática, que ficava evidente na relação entre igreja e Estado e nos diversos rituais políticos e religiosos que permeavam o Estado. Também foi defendido em obras filosóficas, como, por exemplo, no *Patriarca*, de Robert Filmer (cf. FILMER, 2017).

O modelo teológico de justificação caiu em forte decadência por várias razões importantes:

- a) A primeira delas se refere ao fato desse modelo estar baseado em uma premissa fundamental que não encontra justificação racional. Que algum Deus exista, e que ele tenha decidido e se manifestado de modo a atribuir poder e legitimidade a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos para fundar e administrar um estado é uma afirmação que carece de qualquer demonstração racional e prova factual. Toda e qualquer argumentação que se baseie em tal espécie de premissa simplesmente submete a argumentação e a razão à crença.
- b) Com o advento e o desenvolvimento da ciência moderna, uma série de proposições e teses teológicas foram refutadas como falsas. Além disso, novos conhecimentos acumulados ainda que insuficientes para rejeitar completamente outras premissas teológicas, já indicavam cada vez mais a fragilidade desse tipo de teoria e de suas teses e premissas.
- c) Com a era das navegações e expansão comercial, ficou cada vez mais evidente a grande diversidade de religiões com teses teológicas contraditórias. No contexto europeu, a cristandade se percebeu na sua verdadeira dimensão global apenas como uma pequena fração na disputa pela verdade teológica.

- d) Além disso, mesmo no contexto da cristandade, a diversidade de seitas e o aprofundamento da divisão conduziu a muitas guerras religiosas, sendo que cada um dos lados em disputa alegava ser o verdadeiro intérprete e porta-voz das sagradas escrituras. Assim, mesmo no contexto europeu, a tradicional teologia católica passou a ser questionada e rejeitada, tornando-se incapaz, ainda que pragmaticamente, de legitimar os Estados e os seus governantes.

Modelo teleológico de justificação do Estado: Esse modelo tem como sua premissa central a tese de que a organização social e política segue um *télos*, ou seja, uma finalidade intrínseca à natureza das coisas. Essa finalidade é identificada por meio da capacidade de observação do filósofo, que compara o a espécie humana com outras espécies animais e/ou identifica essa finalidade a partir de uma comparação de como o ser humano se organiza social e politicamente ao longo da história. Esse modelo encontrou sua mais elevada expressão na obra de Aristóteles¹:

¹ Isso se verifica nos seguintes excertos da obra *Política*, de Aristóteles:

“Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política” (ARISTÓTELES, 1997, p. 13/ 1252a).

“As primeiras uniões entre pessoas, oriundas de uma necessidade natural, são aquelas entre seres incapazes de existir um sem o outro, ou seja, a união da mulher e do homem para a perpetuação da espécie” (ARISTÓTELES, 1997, p. 13 e 14/ 1252a e b).

“A primeira comunidade de várias famílias para a satisfação de algo mais que as simples necessidades diárias constitui um povoado” (ARISTÓTELES, 1997, p. 14 e 1252 b).

“A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade (...)” (ARISTÓTELES, 1997, p. 15 e 1253a).

Assim, sustenta-se que a observação objetiva da natureza das coisas permite perceber que o ser humano possui um caráter eminentemente sociável, sendo que a sua organização em sociedades e estados é natural e intrínseca à natureza humana. Assim como as abelhas vivem de acordo com a divisão hierárquica natural do trabalho em colmeias, também a “colmeia humana” deve se organizar segundo uma divisão social que fortaleça a comunidade e lhe traga prosperidade, o que significa o aumento de indivíduos e de sua força frente a outras comunidades. A perspectiva teleológica pretende ser objetiva no sentido de estar assentada na natureza das coisas. A correta organização nada mais é do que a forma natural para a qual a natureza de certos tipos de espécies está disposta. O porquê de certas espécies possuírem disposição e não outras é uma questão que fica fora do seu escopo de questionamento.

“A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor (...)” (ARISTÓTELES, 1997, p. 15 e 1253a).

“Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade” (ARISTÓTELES, 1997, p. 15 e 1253a).

Comparando Aristóteles e os contratualistas, Francis Wolf esclarece que para Aristóteles o homem não ingressa na vida política pelo interesse em sobreviver. Ao contrário, o homem é naturalmente político. Há na sua natureza uma tendência a viver em cidades e ao realizar essa tendência o homem tende ao seu próprio bem. Assim, segundo Wolf, a antropologia de Aristóteles é anti-individualista e, nesse sentido oposta àquela dos contratualistas, que identificam o ingresso dos indivíduos no Estado com base no auto interesse (cf. WOLF, 1999, p. 85). Ainda sobre este aspecto, Yara Frateschi, ao cotejar Aristóteles e Hobbes, ressalta que Hobbes substituiu o princípio do animal político de Aristóteles pelo princípio do benefício próprio ao considerar que os homens têm um impulso natural para a preservação de si mesmos, não para a vida em comunidade (cf. FRATESCHI, 2008, p. 13).

Entretanto, essa questão pode receber uma resposta teológica, de modo que esse tipo de teoria pode facilmente ser adequada a uma versão teológica com diversas variantes de combinação.

Se o modelo de explicação teológico partia de premissas que concebiam o ser humano ou como membro de um rebanho ou como executor da vontade divina, no modelo teleológico o ser humano é definido como membro de uma comunidade. A relação indivíduo-comunidade na justificação teleológica não é equitativa, pois estabelece uma prioridade da comunidade em relação ao indivíduo, ou seja, o papel do indivíduo é definido a partir dos limites estabelecidos pela comunidade e não de modo que a comunidade seja composta por indivíduos. Em outras palavras, em primeiro plano está a comunidade e em segundo plano está o indivíduo.

O modelo de justificação teleológico também perdeu espaço no contexto da filosofia moderna pelas seguintes razões:

- a) Responder à questão sobre a natureza de uma coisa ou mesmo sobre a natureza do ser humano não é algo tão simples e inequívoco quanto as teorias teleológicas supõem. Um modo de responder a indagação a respeito da natureza humana poderia ser através da observação da história e dos costumes, mas nesse caso, cai-se em dois problemas. Por um lado, estar-se-ia explicando o que já existe, ou seja, não seria necessário apresentar uma justificativa para o Estado já que ele seria o resultado de um desenvolvimento natural. Mas, assim, como explicar tantas revoltas e revoluções que parecem ser um tipo de suicídio estatal? Por outro lado, para evitar o problema mencionado, poder-se-ia inserir uma normatividade implícita na natureza, sendo que cada coisa teria um fim não ao qual tende naturalmente, mas sim ao qual deveria tender. Desse modo, insere-se uma normatividade imanente que precisa ser justificada, a qual, por sua vez, não pode apelar para uma suposta observação de algo. Senão o argumento se torna um

petitio principii, isto é, insere-se sub-repticiamente em uma premissa aquilo que se quer extrair como conclusão.

- b) A utilização da categoria de causalidade teleológica, uma das quatro causas segundo a teoria aristotélica, passou a ser profundamente questionada pela ciência moderna, que não mais a reconhecia como um modelo explicativo relevante ou, pelo menos, predominante. Esse processo foi particularmente encampado pela física. A principal razão para essa recusa está no que se mencionou acima, a saber, que a explicação teleológica corre muito facilmente o risco de cair em *petitio principii*, ou seja, não explica propriamente um fenômeno, mas insere sub-repticiamente uma explicação *ad hoc* segundo outras intenções e interesses de quem formula uma teoria. Isso explica a comum tendência de explicações teológicas e metafísicas de se associarem ao modelo teleológico.
- c) Com as navegações ficou mais evidente a diversidade de culturas e agrupamentos humanos, os quais se desenvolveram ou estavam já há vários séculos em um patamar sem a estrutura política do Estado. Nesse caso, a própria realidade apresentava uma dificuldade para a explicação de que o estado era o resultado natural do desenvolvimento humano. Uma saída encontrada pelos teóricos teleológicos foi pensar em um modelo em que diferentes povos e sociedades estavam em diferentes momentos de desenvolvimento, seguindo também diferentes velocidades nesse processo. Mas essa formulação deixa a desejar em sua força explicativa.
- d) Na filosofia moderna há o surgimento do que normalmente se caracteriza como o ethos burguês, ou seja, o desenvolvimento de uma consciência individual que não aceita que a comunidade deve ser aquela que define o caráter e o tipo de existência dos indivíduos. Em outras palavras, os indivíduos não querem mais ser vistos em um segundo plano em relação à

comunidade. Assim, qualquer justificativa do Estado deveria conseguir apresentar um argumento para que os indivíduos singulares aceitassem constituir um Estado, ou permanecer em um Estado já existente. Nesse sentido, não se trata de negar a importância e a realidade da comunidade ou da vida em comunidade, mas se trata de acentuar ou de trazer para um primeiro plano a perspectiva dos indivíduos. Por essa razão, o contratualismo assume o que se chama de individualismo normativo, isto é, que a justificação do Estado deve em primeiro lugar ser uma justificação para o indivíduo e apenas depois para a comunidade. Nesse sentido, qualquer limitação da liberdade deve ser feita com base em argumentos que levem em conta que o indivíduo possui uma autonomia moral, a qual substitui a autoridade de Deus e da natureza como princípio fundante do direito e do Estado (cf. KERSTING, 1994, p. 17).

- e) Há também problemas e limites da analogia entre os agrupamentos humanos e as colmeias e outros animais que vivem em comunidades. Ainda que houvesse vários elementos que poderiam ser utilizados para lançar luz nas características dos agrupamentos humanos a partir da comparação com os agrupamentos animais, o fato é que essa analogia também possui muitas fraquezas. Talvez a principal seja a de que as abelhas, por exemplo, já nascem como que destinadas a cumprir um determinado papel dentro da colmeia, enquanto o movimento iluminista, ao acentuar as características da liberdade e o papel da educação, entendia o ser humano como dotado de uma natureza plástica, portanto, como capaz de se desenvolver de modo a ocupar diversas funções dentro da comunidade. Essa plasticidade não é encontrada em nenhum outro tipo de agrupamento animal e isso indicava que a analogia com o reino animal possui sérios limites.

- f) A modernidade passou a exigir algum tipo de separação entre a política, o direito e a ética. Desde Maquiavel², a política e o direito passaram a ser entendidos como esferas separadas da ética. Não é assim nas perspectivas teleológicas e, em Aristóteles, isso é particularmente claro. Ética e política tratam do mesmo objeto, a saber, como alcançar a felicidade, seja da perspectiva do indivíduo, seja da perspectiva da comunidade. Maquiavel argumenta que os princípios e regras da ética e da política não são os mesmos e às vezes podem inclusive entrar em conflito. Mesmo que os contratualistas tenham pensado em diferentes modos de relacionar a ética e o direito, pois nem todos queriam seguir Maquiavel nessa separação absoluta, todos eles pensaram que há uma separação relevante entre essas esferas. Assim, também para garantir o espaço da liberdade da consciência individual e da liberdade da religião privada, a esfera da política e do direito não deviam ser definidas a partir da ética. Ainda que possa haver uma mediação e confluências entre ética e direito, essa mediação é feita através do argumento do contrato, o qual funciona como um filtro. Dessa forma, diferentemente da perspectiva teleológica que estabelece uma mesma origem entre ética e direito, os contratualistas buscam preservar uma separação, ao menos metodológica, entre ambas as esferas.

Ainda que haja diversas variantes em cada uma das teorias teológicas e teleológicas propostas e mesmo que nem todas as críticas acima atinjam da mesma forma todos os modelos, pode-se dizer que o conjunto dos problemas acima apontados apresentou um forte argumento para que a filosofia moderna encontrasse um novo tipo de procedimento metodológico para justificar o Estado e as leis. O contratualismo moderno se apresenta então como uma mudança no

² A este respeito ver a obra *O Príncipe*, de Maquiavel. Ver também: PINZANI, 2004; SKINNER, 1996; SKINNER, 2012 e CARDOSO, 2018.

paradigma de justificação. Assim como nos modelos anteriores, também há variações consideráveis entre as propostas contratualistas, entretanto, pode-se apresentar alguns traços gerais que permitem configurar esse novo modelo ou paradigma de justificação do Estado.

O modelo de justificação do contratualismo está baseado na complexa relação entre os conceitos *de estado de natureza, contrato social e Estado*. Poderíamos também dizer que o contratualismo é um tipo de *argumento em três momentos*. Começamos pela análise e implicações do conceito de contrato, que consiste no elemento intermediário que encerra o estado de natureza e cria o Estado. O contrato é uma figura jurídica que remonta ao direito privado, isto é, um procedimento em que as partes contratantes por livre e espontânea vontade decidem entrar em um acordo para realizar algo, seja uma troca, uma prestação de serviço ou mesmo uma empresa mútua. No contrato pressupõe-se que as partes podem não querer contratar entre si, ou seja, que possuem liberdade, e que possuem algum tipo de personalidade jurídica prévia mutuamente reconhecida. O *contrato social*, entretanto, possui um caráter peculiar. Ele não funda apenas uma atividade ou empresa particular, mas fundamenta o Estado, o qual terá legitimidade para regular todos os demais contratos que serão permitidos a partir de então. Alguns contratualista chamam esse contrato fundante do Estado como contrato originário ou de pacto social, para distingui-lo dos outros tipos de contratos privados acerca de assuntos específicos.

O caráter peculiar da teoria do contrato social está em legitimar uma comunidade político-jurídica, a qual, pode ter surgido mesmo antes do contrato. Nesse sentido, o contrato social não tem objetivo de *explicar o surgimento* do Estado e da sociedade civil, mas de *legitimar* o Estado ou um determinado tipo de Estado. Nesse sentido, a teoria do contrato pretende apresentar um argumento segundo o qual mesmo que o Estado não tenha surgido historicamente por um contrato e mesmo que todas as pessoas que vivem atualmente no Estado não tomaram parte e nunca venham a tomar parte em nenhum contrato de fundação, ele se apresenta como um argumento que busca legitimar o

Estado para os seus atuais membros e frente aos demais Estados. Os indivíduos aceitariam o contrato e, portanto, a legitimação do Estado na medida em que há fortes razões para abandonar o estado de natureza, que é a situação na qual os indivíduos estariam caso não existisse a estrutura jurídico-política do Estado.

As razões que fazem com que os indivíduos aceitem a legitimidade do Estado estão diretamente relacionadas com a forma como o estado de natureza e suas falhas são caracterizados. Nesse sentido, qual o tipo de contrato e qual o tipo de Estado que será justificado depende diretamente do modo como o estado de natureza é ficcionalmente construído. Trata-se de uma ficção, não no sentido de uma fantasia, mas como um conceito objetivo construído argumentativamente e que servirá de referência e critério comparativo. Assim como o frio absoluto não existe na natureza, mas pode ser produzido apenas em laboratório, também o estado de natureza *pode* não existir de fato (ou seja, pode até ser que os seres humanos sempre viveram em Estados, uma tese que, como vimos acima, foi posta em xeque na era das grandes navegações), mas serve como um critério comparativo. Nesse sentido, é exatamente porque o estado de natureza possui falhas intoleráveis para os indivíduos morais e auto interessados que todos reconheceriam a necessidade de participar de um contrato que acabasse com essas falhas. O estado civil é a instituição que surge para superar o estado de natureza e o contrato é o meio para justificar sua criação.

A caracterização do estado de natureza já implica em si tanto a indicação dos elementos negativos a serem superados, quanto os elementos positivos que devem ser garantidos. Por isso que a caracterização do próprio estado de natureza é bastante diferente entre os contratualistas. As diferenças nos termos do contrato estão diretamente associadas ao modo como o estado de natureza é caracterizado. Se o principal problema do estado de natureza é o medo da morte, então a principal função do contrato será fundar uma instituição política, isto é, um Estado capaz de evitar que os indivíduos

sejam assassinados. Se o principal problema do estado de natureza é a incapacidade de proteger o direito de propriedade, então o contrato deverá fundar um Estado em que a garantia desse direito esteja no centro das instituições. As diferentes teses sobre quais são as principais características e falhas do estado de natureza não são apresentadas como uma mera asserção, mas são o resultado de uma construção argumentativa complexa que mobiliza uma série de inferências e argumentos. Entre esses argumentos estão teses acerca da história, da natureza humana, da capacidade racional, da motivação do agir, do desenvolvimento da linguagem, da economia, da capacidade de aprendizagem, da psicologia humana e sobre o uso da coação, entre outros.

Ao construir esse arcabouço conceitual submetido normalmente ao conceito guarda-chuva de estado de natureza, muitas vezes os teóricos contratualistas também não hesitam em se utilizar de argumentos e até mesmo de conceitos formulados pelas tradições teológicas e teleológicas. Isso ocorre porque nem todos os argumentos apresentados pelas tradições anteriores precisavam ser completamente rejeitados, mas poderiam ser retirados de um contexto problemático, reformulados e postos num outro esquema argumentativo mais adequado. Além disso, ao se utilizar de uma linguagem comum às tradições anteriores, os contratualistas queriam mostrar que sua posição conseguia tanto incorporar o melhor das posições anteriores (ou aquilo que na época era socialmente aceito como uma verdade), sem se comprometer com seus problemas e incoerências filosóficas mais profundas. Assim, também no contratualismo há algumas vezes a mobilização dos conceitos de Deus ou de uma teleologia inerente à natureza humana. Entretanto, o uso que contratualismo faz desses elementos teológicos e teleológicos se diferencia do argumento apresentado pelos modelos teológicos e teleológicos na medida em que esses conceitos não operam como o *locus* argumentativo decisivo para justificação do estado. O estado é justificado na medida em que indivíduos auto interessados concordariam com os termos de um *contrato hipotético*, visto que o estado de natureza envolve uma forma

problemática e deteriorada de vida e o Estado é a única solução para superar essa condição. De certo modo, pode-se dizer que o argumento do contrato é desenhado de tal forma que ele possa ser aceito tanto por um indivíduo ateu ou agnóstico, quanto por indivíduos crentes de diferentes seitas. Nesse sentido, a justificação contratualista é mais fundamental ou radical do que aquela teleológica, além de demandar premissas menos carregadas de pressupostos injustificados ou de difícil justificação, como aqueles encontrados nos modelos teológicos. Ela não demanda a crença em Deus, também não demanda a existência e o conhecimento de uma teleologia intrínseca à natureza. O contratualismo precisa pressupor apenas indivíduos auto interessados que sejam capazes de fazer um cálculo prudencial sobre diferentes condições de vida, sendo que o resultado desse cálculo é necessariamente a saída do estado de natureza e a criação do estado civil. Essa exigência é traduzida pela fórmula latina: “*exeudum e statu naturali*”, ou seja, é preciso ou é necessário sair do estado de natureza.

Uma forma de entender o contratualismo ou o argumento do contrato é através da figura de um *experimento mental* ou de uma hipótese ou ficção. Esse experimento mental, que funciona segundo certas premissas, tem a função de justificar o Estado ou um certo tipo de Estado e, por conseguinte, de justificar um certo tipo de direito e de leis. Esse experimento mental pode funcionar apenas como uma pressuposição para legitimar o Estado ou, além disso, pode acrescentar um novo momento na justificação, que é a exigência de sua efetividade. O contratualismo de Hobbes, por exemplo, se restringe ao âmbito do experimento mental.³ Já o contratualismo de Rousseau exige também o momento de efetividade, ou seja, *se* os indivíduos quiserem viver sob um Estado justo, então eles *devem* contratar e estabelecer os termos

³ A respeito do caráter ficcional do contrato em Hobbes, Nadia Souki esclarece que “o estado de natureza não corresponde a um momento histórico da humanidade, mas consiste em uma simulação teórica de comportamentos humanos, que se realizam quando o Estado é inexistente ou quando ele é destituído” (SOUKI, 2008, p. 34/35).

desse Estado justo. Caso contrário continuarão a viver num Estado existente, mas injusto. Trata-se, desse modo, da exigência de um momento histórico de refundação de um Estado específico por um povo específico.⁴

A legitimidade do Estado, segundo as teorias contratualistas, depende da observância de alguns critérios, quais sejam: *normatividade*, a *moralidade* e *racionalidade* do contrato. É a concordância com o contrato que gera a *normatividade*. Assim, a normatividade é derivada do fato real ou hipotético de que os indivíduos aceitariam ou aceitaram o contrato, o qual torna as leis resultantes do contrato obrigatórias para ele. Esse movimento argumentativo pode ser expresso, com algumas reservas, na fórmula latina: “*volenti non fit iniuria*”, ou ainda, o ato de vontade não gera injúria. Em outras palavras, é o ato do contrato que gera a normatividade.

Se a *normatividade* surge de uma perspectiva *de auto imposição* de uma regra, a *moralidade* somente pode ser satisfeita se certos critérios morais estiverem presentes no estabelecimento dos termos do contrato. Exige-se que se respeite certas pressuposições morais, como igualdade, reciprocidade, simetria e, em alguns casos, a aceitação de um valor moral inalienável ao ser humano, que na filosofia de Rousseau anula por princípio qualquer contrato de servidão. Já a *racionalidade* se expressa na capacidade do contrato apresentar razões prudenciais que satisfaçam um indivíduo auto interessado, mas esclarecido sobre seus interesses. Assim, a teoria do contrato precisa encontrar uma forma de equilibrar elementos volitivos (*querer* entrar no contrato), elementos morais (que satisfaçam o princípio de igual liberdade do ser humano

⁴ Esse aspecto será retomado neste capítulo quando for tratado o tema das assembleias populares.

como uma pessoa moral) e elementos de razão instrumental (satisfação do auto interesse da perspectiva de um indivíduo prudente)⁵.

2. O contratualismo de Rousseau em comparação com o de Hobbes e de Locke

Analisa-se a teoria do contrato de Rousseau seguindo a lógica argumentativa do contratualismo. Divide-se assim essa seção seguindo os três momentos centrais do argumento: primeiramente, serão apresentadas as pressuposições do contrato, definidas pelo conceito de *estado de natureza*; em seguida, discute-se os *termos do contrato* que garantem a moralidade e a racionalidade; por último apresenta-se o resultado do contrato, a saber, a criação do Estado ou República. Faz-se isso contrastando a proposta de Rousseau com aquelas de Hobbes e de Locke no intuito de realçar a originalidade, mas também as confluências entre os modelos contratualistas.

Pressuposições do contrato: estado de natureza

A obra de Rousseau que trata de maneira detalhada o estado de natureza é o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, também conhecida como *Segundo Discurso*. Essa obra pode ser compreendida como compendo, junto com o *Contrato Social*, um argumento em dois momentos. O *Segundo Discurso* faz uma crítica social e aos modelos filosóficos vigentes, ou seja, uma *desconstrução*, ao passo que o *Contrato Social* se apresenta como uma obra de filosofia política, isto é, como *uma obra normativa* que procura apresentar uma solução ao problema detectado.⁶

⁵ Uma análise detalhada e profunda desses meta-elementos de normatividade, moralidade e racionalidade do contrato pode ser encontrada em KERSTING (1994, 19-58) e em KERSTING, 2013, pp. 605-630.

⁶ A este respeito ver: BRANDÃO, 2009, p. 564-607.

O *objetivo* da crítica social do *Segundo Discurso* é desconstruir a tese de que a desigualdade natural entre os homens seja a razão ou a causa de uma desigualdade social ou, ainda, que as atuais desigualdades sociais possam ser derivadas da natureza humana. Rousseau defende que todas as desigualdades relevantes no contexto da sociedade são fruto de determinadas instituições sociais que surgiram de modo contingente e até de certo modo casual. A principal instituição que criou, ampliou e perpetuou a desigualdade é o próprio Estado, que não passa de uma instituição política fruto de um pacto enganador e ilegítimo entre ricos e pobres. Veja-se:

Pode-se, ainda menos, procurar a existência de qualquer relação essencial entre essas duas desigualdades [a natural e física e a moral ou política] 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 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 não convém a homens razoáveis e livres, que procuram a verdade. De que se trata, pois, precisamente, neste discurso? De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real. (ROUSSEAU, 1973a, p. 241)

O *método* adotado por Rousseau para reconstruir esse processo de “incrível prodígios”, em que o forte, nesse caso, o pobre, se submeteu ao fraco, nesse caso, o rico, não é um método *historiográfico*, mas um discurso hipotético especulativo circunscrito ao âmbito de uma filosofia da história. Esse método hipotético que tem como produto uma história hipotética e se assenta, por um lado, numa autorreflexão, num movimento introspectivo sobre as faculdades fundamentais da alma humana e, por outro lado, numa perspectiva comparativa com a

natureza e os animais. Ambos os aspectos são conjugados em uma narrativa histórico-filosófica que parte do simples e gradualmente vai construindo, explicando e criticando a complexidade de relações e situações sociais existentes.⁷ Rousseau explica isso nos seguintes excertos:

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 operações da alma humana (...). (ROUSSEAU, 1973a, p. 236)

Ora, sem o estudo sério do homem, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos, jamais se chegará a fazer essas distinções [entre os ricos e pobres, fracos e fortes] e, no estado atual das coisas, separar o que a vontade divina fez daquilo que a arte humana pretendeu fazer. As pesquisas políticas e morais sugeridas pela importante questão que examino são, pois, de todos os modos úteis, e a história hipotética dos governos representa, para o homem, uma lição sob todos os aspectos instrutiva. (ROUSSEAU, 1973a, p. 238)

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados para esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhante àqueles que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. A religião (...) não nos proíbe de formar conjecturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo. (ROUSSEAU, 1973a, p. 242)

⁷ Sobre a natureza humana em Rousseau, ver o capítulo VI deste livro.

Nessas passagens, a menção a Deus é o ponto de partida filosófico de Rousseau, segundo o qual o homem não surgiu como um ser depravado, ou ainda, que “tudo está bem quando sai das mãos do criador das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem.” (ROUSSEAU, 2014, p. 7) Note-se que essa premissa não seria recusada nem pela perspectiva teleológica, nem pela teológica. Rousseau segue aqui os passos de Descartes, que assume Deus apenas para submetê-lo à matemática e à ciência.

A analogia com os estudos da física e geografia, que na época começavam a prosperar, parece-nos instrutiva. Quando se encontram conchas fossilizadas no alto de uma montanha pode-se ou simplesmente descrever a sua existência ou pode-se tentar apresentar uma hipótese que explique ou esclareça a natureza da coisa, ou seja, como aqueles fósseis, que são aquáticos, foram parar lá. No primeiro caso, tem-se apenas uma descrição, no segundo, uma explicação. Ao tentar uma explicação novamente duas possibilidades se abrem, uma que pretende apresentar a “verdadeira origem” no sentido que faz menção a uma suposta verdade absoluta alicerçada na religião (como no caso do grande dilúvio), ou se segue o caminho de raciocínios hipotéticos e condicionais que envolvem uma construção e proporção equilibrada entre fatos, inferências e relações histórico-causais no sentido de seguir uma lógica cumulativa de crescente complexidade. Rousseau segue o último caminho, o qual, apesar de partir de conjecturas, tem o objetivo de extrair consequências verdadeiras sobre o caráter social do ser humano:

Confesso que os acontecimentos que tenho de descrever podendo sobrevir de inúmeros modos, só por conjecturas posso decidir-me na escolha. Mas, além dessas conjecturas se tornarem verdadeiras razões quando são as mais prováveis que se possam extrair da natureza das coisas e os únicos meios que se possa ter para descobrir a verdade, as consequências que eu quero deduzir das minhas conjecturas, porquanto, sobre os princípios que acabo de assentar não se poderia estabelecer qualquer outro sistema que me

fornecesse os mesmos resultados e do qual pudesse inferir as mesmas conclusões. (ROUSSEAU, 1973a, p. 265)

O *conteúdo* do conceito de estado de natureza é uma narrativa que parte de algumas suposições acerca da natureza humana original e mostra como a partir disso a espécie humana foi se desenvolvendo gradualmente e aleatoriamente até chegar a atual situação social e política marcada pela desigualdade. Entre as características básicas estão o sentimento do *amor de si*, o qual é fundamental para a autoconservação; o sentimento de *piedade*, entendido como uma aversão a presenciar e causar sofrimento a outrem; e a *perfectibilidade*, entendida como uma plasticidade potencialmente infinita que permite que outras habilidades surjam e se desenvolvam das formas mais variadas. Em Rousseau a perfectibilidade não está vinculada a uma posição teleológica, que implicaria uma lógica qualitativa de desenvolvimento.

Partindo dessas três características, Rousseau reconstrói hipoteticamente uma história que possui quatro grandes fases⁸: A *primeira fase* é aquela em que o ser humano é verdadeiramente natural. Essa fase é caracterizada pela autarquia, ou seja, o ser humano é caracterizado como independente, forte, autossuficiente, mas também bruto e rude e sem valores propriamente morais. Nesse sentido, ao falar que o homem é bom por natureza significa apenas que ele não cometeria nenhum ato mau, pois não infligiria deliberadamente sofrimento a outros. “Os homens nesse estado de natureza, não havendo qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser bons nem maus ou possuir vícios e virtudes” (ROUSSEAU, 1973a, p. 257)⁹. O ser humano também não teria uma

⁸ Nesse sentido também RAWLS, 2012, p. 218.

⁹ Cf. “Ora, nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de

tendência inata a dominar outros, pois viveria sozinho e independente, errando sem local fixo pelas florestas. A *segunda fase* é caracterizada pelo surgimento de sociedades embrionárias em que o ser humano passa a viver em unidades familiares. Começa a desenvolver a linguagem e os primeiros instrumentos de caça e constrói as primeiras moradias. Começa a desenvolver a partir do amor de si o sentimento de amor-próprio¹⁰, isto é, um sentimento baseado na comparação com os outros e com o que os outros pensam dele. A *terceira fase* já envolve alguns agrupamentos humanos. É chamada de fase patriarcal. É nela que começam a se desenvolver gostos sociais e os primeiros deveres de civilidade. As primeiras desigualdades sociais baseadas na estima pública se estabelecem. Surgem as primeiras noções de propriedade. Essa fase ocupa “uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura.” Da perspectiva da espécie, “quanto mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido.” (ROUSSEAU, 1973a, p. 270). A *quarta fase* é marcada pela divisão do trabalho e das funções sociais. Desenvolve-se a agricultura e o conceito de propriedade privada. Surge a divisão entre ricos e pobres e os primeiros contratos para a criação de Estados.

É na quarta fase que surgem as guerras entre os grupos e a necessidade de criar um novo artifício para acalmar as tensões. Esse artifício foi a criação do Estado, por meio de um contrato. Mas tratou-se de *um contrato ilegítimo e insidioso* que beneficiou apenas os ricos e

fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal. Porque, segundo o axioma de Locke, ‘não haveria afronta se não houvesse propriedade’” (ROUSSEAU, 1973a, p. 270).

¹⁰ Sobre o conceito de amor-próprio em Rousseau e sua relação com a dialética do ser e do parecer, bem como com o seu aspecto estético e sua relação no desenvolvimento das ideias francesas, em especial sobre a paixão da igualdade, ver Figueiredo 2021.

colocou a espécie humana sob os grilhões do despotismo e de todas as misérias morais resultantes da desigualdade sempre crescente. *Essa quarta fase* também pode ser dividida em outras três subseqüentes divisões: 4.1) O estabelecimento da lei e do direito da propriedade; 4.2) o estabelecimento da instituição da magistratura; 4.3) a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Nesse sentido,

o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e de fraco pela segunda; e, pela terceira, o de senhor e escravo, que é o último grau da desigualdade e o termo em que todos os outros se resolvem, até que novas revoluções dissolvam completamente o Governo ou o aproximem da instituição legítima. (ROUSSEAU, 1973a, p. 283)

A reconstrução do contrato fraudulento que criou os Estados despóticos marcados pela desigualdade encontra-se na seguinte passagem:

Os ricos, sobretudo, logo perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco de sua vida como o dos bens particulares eram comuns. Aliás, qualquer que fosse a interpretação que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem estarem apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatar-las sem que pudessem lamentar-se. (...) Destituídos de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dados os ciúmes mútuos, unir-se com seus iguais contra inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-

lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhes fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural. Com esse desígnio, depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que os armava a todos, uns contra os outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava esperança, fosse na pobreza ou na riqueza, inventou facilmente razões especiosas para fazer com que aceitassem seu objetivo: 'Unamo-nos', disse-lhes, 'para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhes pertence; instituíamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da 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.' Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham questões a deslindar entre si, que não podiam dispensar árbitros e que possuíam demasiada ambição para poder por muito tempo dispensar os senhores. Todos correram ao encontro dos seus grillhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles, e até os prudentes compreenderam a necessidade de resolverem-se a sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo. Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro

de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. (ROUSSEAU, 1973a, p. 274-76)

A citação dessa longa passagem se fez necessária, pois nela se encontram afirmações essenciais para entender a crítica de Rousseau aos contratos fraudulentos, mas também para compreender sua posição sobre a necessidade de um contrato legítimo, assim como indica diferenças importantes com relação às propostas de Hobbes e de Locke. Passemos à análise desses elementos:

- a) Trata-se de uma reconstrução hipotética sobre o surgimento dos Estados, como indicado pelas palavras “tal como foi ou deveu ser a origem”. Mesmo que historicamente não tenha de fato sido assim, a análise da natureza humana e das sociedades segundo uma *genealogia lógica*, faz com que essa seja a explicação da natureza do que ocorreu. Separa-se aqui uma narrativa historiográfica de uma narrativa histórico-filosófica, pois enquanto a primeira indica uma descrição de fatos, a segunda busca desenvolver uma racionalidade explicativa, que não está necessariamente atrelada aos fatos.
- b) Rousseau reconhece que segundo os princípios da prudência era necessário o estabelecimento de algum tipo de contrato político que criasse o estado. Seja para os ricos, seja para os pobres. Dada a condição e a evolução social do ser humano, a realização do contrato e a criação do Estado é inevitável, “como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo.”
- c) Mesmo que o contrato fraudulento produza mais vantagens para o rico, a criação desse corpo político jogou a todos sob grilhões, ou seja, o gênero humano como um todo foi submetido “ao trabalho, à servidão e à miséria”. Em outras palavras, os ricos podem desfrutar de mais vantagens, mas

também não são verdadeiramente livres nos estados despóticos e com desigualdade material¹¹.

- d) Rousseau reconhece certa correteza na perspectiva de Hobbes de que o estado de natureza é caracterizado como um estado de conflito, um estado de guerra, em que todos correm risco de vida¹². Entretanto, ele se afasta de Hobbes tendo em vista que

¹¹ Cf. “O homem, de livre e independente que era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não coloca em situação de viver sem eles. É preciso, pois, que incessantemente procure interessá-los pelo seu instinto e fazer com que achem, real ou aparentemente, residir o lucro deles em trabalharem para o seu próprio. Isso faz com que seja falso e artificioso para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil. Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência de prejudicarem-se, uma secreta inveja tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, ocorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem.” (ROUSSEAU, 1973a, p. 273)

¹² O estado de natureza hobbesiano é apresentado no cap. XIII do *Leviatã*, como um estado de guerra de todos contra todos. Segundo Hobbes, a satisfação das necessidades humanas ocorre sob a condição de dupla escassez, a saber: a) de bens desejados; b) dos meios necessários para adquiri-los. Hobbes considera que os homens possuem por natureza faculdades de corpo e de espírito basicamente iguais; possuem também igualdade de esperança de alcançar certos fins; dessa igualdade provém 3 causas de discórdia entre os homens: 1) a competição (que leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro), a desconfiança (que leva os homens a atacar os outros tendo em vista a segurança) e a glória (leva a conflitos pela reputação). Por essa razão, os seres humanos concorrem pelos bens desejados e pelo poder. A escassez, por sua vez,

o estado de guerra de todos contra todos não é o estado de natureza original, mas é fruto de um processo de socialização e o resultado de uma certa configuração das instituições, como é o caso da propriedade privada. Esse não é um aspecto menor, pois dele resulta a possibilidade de se pensar e até mesmo exigir moralmente um contrato distinto do que aquele que somente consegue evitar a guerra. Rousseau cria um argumento contratualista cujo objetivo não se restringe ou não se concentra apenas na pacificação social. Para poder sustentar a possibilidade e a legitimidade de um contrato que estabeleça condições justas, deve ser possível apresentar um argumento que mostre que o ser humano ou a natureza humana não é caracterizada apenas como avarenta e violenta, mas como capaz e até mesmo possuindo uma tendência ainda mais profunda,

gera conflitos, de modo que no estado de natureza os concorrentes estão, em princípio, dispostos ao uso da violência, tornando-se inimigos, haja vista que é preciso contar com o pior e antecipar-se ao uso da violência pelos outros. Assim, o estado de natureza é um estado de concorrência absoluta, no qual ainda que a guerra não seja real, ela é sempre uma possibilidade e a há sempre o risco do conflito que ameaça a segurança e a vida. Diz Hobbes “numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação (...); não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (HOBBES, 2003, p. 109). Em outra passagem lê-se: “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e errado, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. (...) Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada um aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar. É pois nessa miserável condição que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza, embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões e em parte na sua razão” (HOBBES, 2003, p. 111).

para uma vida político-social justa. É por isso que o amor de si e a piedade são entendidos como mais fundamentais do que o amor-próprio. Se o amor-próprio degenerado se tornou a regra e se a piedade perdeu espaço para os vícios sádicos, isso é fruto das instituições sociais, mas não uma característica determinante e constitutiva do ser humano enquanto tal.

- e) Rousseau também possui convergências com Locke, especialmente com relação ao direito de propriedade que surge antes do Estado. Rousseau nega, contudo, que esse direito possua o status suficiente para justificar a desigualdade entre ricos e pobres. Isso fica indicado sutilmente quando ele diz que as pretensões dos ricos estão “apoiadas unicamente num direito precário e abusivo”. Ora, ao mesmo tempo que se reconhece que há um direito antes do Estado, também se indica que esse direito é precário e abusivo. Em outras palavras, Rousseau concorda apenas parcialmente com Locke quanto ao direito de propriedade anterior ao estado¹³. Outro ponto de divergência

¹³ Para Locke, o estado de natureza não é um estado de guerra de todos contra todos, mas um estado de igualdade (de poder e de jurisdição), no qual os homens possuem liberdade para regular suas ações e dispor de seus bens. Locke retoma a visão jusnaturalista tradicional da lei de natureza, a qual considera a lei natural como uma lei inata que pode ser conhecida pela razão. Assim, para Locke, sendo a lei natural não apenas um preceito da razão (como em Hobbes), mas um mandamento de Deus, ela obriga em sentido estrito. Da lei natural se derivam obrigações de constituir propriedade pelo trabalho e de respeitar as propriedades assim constituídas. A lei natural, portanto, constitui obrigação natural e pré-contratual. Isso é importante porque a lei natural pode servir como princípio de limitação do poder político, diferentemente do que se vê no contrato de Hobbes. O poder de coerção que sustenta as obrigações não é, para Locke, apenas o poder de Deus, mas também o poder de todo e qualquer homem que detém, segundo ele, o poder executivo da lei de natureza antes da instituição de qualquer governo. Diz ele “cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei [a lei da natureza] em tal grau que impeça sua violação” (cf. LOCKE, 2005, p. 385). Se assim não fosse, a lei de natureza seria vã. A

se refere ao fato de que para Locke, quando os proprietários fundam o estado, eles estão fazendo sobretudo uma boa ação para os pobres, os quais eram os mais frágeis no estado de natureza. Para Rousseau, ao contrário, quem mais tinha a perder no estado de natureza eram os ricos, pois o rico “esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dados os ciúmes mútuos unir-se com seus iguais contra inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem”. Dessa forma, Rousseau quer chamar atenção dos pobres para o fato de que eles têm muito mais a perder com um Estado injusto do que os ricos, por conseguinte, que os ricos têm mais a perder com a ausência do Estado que os pobres.

- f) Rousseau antecipa um tema que será muito caro posteriormente para Marx a saber, a questão da ideologia. O contrato social fraudulento produz uma ilusão de legitimidade. Rousseau fala de um projeto que “consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhes fossem tão favoráveis quanto lhe erra contrário o direito natural. Com esse desígnio

ideia é que toda lei implica obrigação e toda obrigação implica o poder de fazê-la valer. A lei de natureza não depende, portanto, do poder político para obrigar e regular as relações entre os homens em “comunidade natural”. O estado de natureza não é, desse modo, um estado de dispersão, mas um estado em que os homens estão naturalmente ligados uns aos outros pelos vínculos racionais do direito natural. As relações não são apenas jurídicas (de direito e dever), mas também econômicas, de trabalho e de produção de bens. Esses vínculos econômicos e jurídicos (todavia, não políticos), são vínculos dos homens na comunidade natural a que pertencem enquanto seres de razão, capazes de organizar a vida segundo relações de propriedade.

(...) inventou facilmente razões especiosas para fazer com que aceitassem seu objetivo”.

Da perspectiva de Hobbes e de Locke poder-se ia questionar ou até refutar alguns pontos relativos ao estado de natureza de Rousseau. Em primeiro lugar, o estado de natureza é para Hobbes não uma condição passada, mas um risco sempre presente. Uma vez que o Estado se dissolve, e na ausência de autoridade, povos recaem inevitavelmente no estado de natureza. Mesmo que Hobbes não discordasse da reconstrução histórico-filosófica desenvolvida por Rousseau, a questão é que os homens já estão numa condição em que a guerra de todos contra todos é sempre um risco real. Não podemos voltar aos estados primitivos. O próprio Rousseau reconhece isso. Entretanto, a insistência de Rousseau tem o intuito de criar um novo critério para avaliar os pactos além do elemento da segurança. Trata-se de encontrar uma forma de preservar a liberdade. Mas para isso Rousseau fala de um estágio de natureza primitivo onde o homem vivia sozinho, uma tese oposta à defendida por Locke. Entretanto, essa visão de um selvagem autárquico e independente é mais frágil e problemática do que a premissa de seres humanos vivendo em pequenos grupos. O individualismo metodológico é levado por Rousseau a patamares muito mais extremos do que em Hobbes, pois tem a pretensão de explicar o surgimento das mais básicas disposições e habilidades sociais. Se o objetivo de Rousseau é compreensível, suas pressuposições são questionáveis. A questão que se coloca é se não seria possível ao mesmo tempo construir um conceito de estado de natureza capaz de justificar a necessidade de um contrato que mantenha a liberdade sem ter que recorrer a uma visão hiperbólica de um estado de natureza original. Esse posicionamento de Rousseau parece tentar acolher uma crítica aos desenvolvimentos da própria razão em si, especialmente nos seus produtos da ciência e artes. Isso é refletido na forma como a ciência e as artes são pouco valorizadas por ele de modo que em suas obras *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma* (cf. ROUSSEAU, 2003a) e *Projeto de Constituição para a Córsega* (cf. ROUSSEAU, 2003b), elas são sempre relegadas a um segundo plano e

até mesmo restringidas. Em outras palavras, a visão negativa das ciências e das artes que permanece ao longo das obras políticas de Rousseau está enraizada no conceito de estado de natureza original (primeira fase do estado de natureza), o qual, por sua vez, é o momento mais frágil de todo o seu argumento.

No *Contrato Social* as caracterizações do estado de natureza não são mais retomadas, apenas pressupostas. Assim, por um lado, Rousseau reconhece que os atuais estados são despotismos disfarçados de direito: “o homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles.” (ROUSSEAU, 1999, p. 09) Por outro lado, não é possível retroagir à terceira fase do estado de natureza:

Suponho que os homens tenham chegado àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter em tal estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse seu modo de ser. Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas apenas unir e dirigir as existentes, não têm meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, aplicando-as a um só móvel e fazendo-as agir em comum acordo. (ROUSSEAU, 1999, p. 20)

Portanto, a única solução legítima ainda possível é “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”. Segundo Rousseau, “este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social.” (ROUSSEAU, 1999, p. 20/21) No que segue, serão analisados os *termos do contrato* acerca das condições que tornam essa associação possível.

Termos do contrato: o verdadeiro contrato social

O *contrato social* tem o objetivo central de delinear um contrato justo que ab-roge o contrato fraudulento que aumentou a desigualdade e cristalizou o despotismo. A primeira frase já indica claramente a conjugação da perspectiva normativa e deontológica, de um lado, e o raciocínio prudencial típico do contratualismo, por outro.

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, considerando os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Procurarei sempre, nesta investigação, aliar o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas. (ROUSSEAU, 1999, p. 7)

Essa proposta busca criar as leis como podem ser para homens tal como são por natureza, ou seja, não os homens corrompidos, mas os homens no seu potencial para viver de acordo com leis do direito criadas segundo o princípio da justiça. Essa proposta deontológica se conjuga com a perspectiva da utilidade, isto é, com aquilo que o interesse prescreve. Nesse sentido, busca-se evitar um choque entre o justo e o útil, tendo-se, assim, o que Rawls caracterizou como uma utopia realista.¹⁴

A normatividade é derivada do conceito de homem natural enquanto um ser livre e capaz de ser seu próprio senhor. O conceito normativo central aqui é o de liberdade como autarquia:

Essa liberdade comum decorre da natureza do homem. Sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que deve consagrar a si mesmo, e, tão logo alcança a idade da razão, sendo o único

¹⁴ Sobre o conceito de utopia realista ver RAWLS, 2004, p. 15-30.

juiz dos meios adequados à sua conservação, torna-se seu próprio senhor. (ROUSSEAU, 1999, p. 10)

Com base nesse ideal normativo, nega-se qualquer direito que surja seja pela força, seja por um contrato de completa alienação, isto é, um contrato de escravidão. Em outras palavras, por um lado, “direito nada acrescenta à força”, pois “a força não faz o direito” de modo que “se é obrigado a obedecer apenas aos poderes legítimos” (ROUSSEAU, 1999, p. 13). Por outro lado, “dizer que um homem se dá gratuitamente é dizer uma coisa absurda e inconcebível, este ato é ilegítimo e nulo, pelo simples fato de que quem o pratica não está em seu juízo perfeito.” Por conseguinte, assim como ocorre com a força, “a loucura não estabelece direito” (ROUSSEAU, 1999, p. 14). Outra passagem não deixa dúvidas acerca do caráter normativo que o conceito de humanidade ou homem natural desempenha na teoria de Rousseau:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda a liberdade a sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações. Enfim, é inútil e contraditória a convenção que estipula, de um lado, uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites. (ROUSSEAU, 1999, p. 15)

Dessa forma, para que surja *obrigação*, o ser humano deve se submeter apenas a poderes legítimos. Essa obrigação somente pode surgir a partir de uma convenção específica chamada contrato social, afinal também não há nenhuma autoridade natural entre os homens (uma alegada descendência divina tal como defendida por Filmer ou uma teleologia natural que indicasse aqueles que deveriam comandar). Assim, “já que nenhum homem tem autoridade natural sobre seu semelhante, e uma vez que a força não produz direito algum, restam então as convenções como base de toda a autoridade” (ROUSSEAU, 1999, p. 13). As regras desse contrato devem então respeitar os

princípios do direito do homem e da humanidade, os quais “não são os mesmos de Grotius; não se fundam na autoridade dos poetas, mas derivam da natureza das coisas e baseiam-se na razão.” (ROUSSEAU, 1999, p. 17)

Assim, se os contratos de Estados despóticos são fraudulentos e funcionam como instrumentos de injustiça, por outro lado, os estados que se fundam em um contrato social legítimo são nomeados de *repúblicas*. Apenas em repúblicas é possível que haja vida social organizada segundo princípios políticos verdadeiramente justos. Aqui cabe ressaltar que a teoria do contrato social desenvolvida por Rousseau não tem o intuito de ser uma tese de filosofia da história no sentido de que o contrato pudesse ser situado em algum lugar na história, ainda que hipoteticamente¹⁵. A teoria do contrato é uma teoria normativa cuja função é servir como um critério avaliativo dos Estados e como orientação para futuros legisladores criarem novos corpos políticos justos: “Fosse eu príncipe ou legislador, não perderia meu tempo dizendo o que *deve ser feito*: ou o faria, ou me calaria.” (ROUSSEAU, 1999, p. 7, *itálico acrescentado*)

Passa-se agora à análise dos termos do contrato que incorporam de forma balanceada esses elementos normativos morais, de um lado, e os elementos racionais prudenciais, de outro. “Assim, o dever, e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se ajudarem mutuamente” (ROUSSEAU, 1999, p. 24). Vale a pena citar a longa passagem que se segue para a partir dela analisar os tópicos centrais do modelo de contrato de Rousseau em contraste com os modelos de Hobbes e de Locke:

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

¹⁵ Nesse sentido ver também KERSTING, 1994, 150.

antes.’ Esse é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social.

As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato que a menor modificação as tornaria inúteis e sem efeito, de sorte que, embora jamais tenham sido formalmente enunciadas, são em toda parte as mesmas, em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas; até que, violado o pacto social, cada qual retorna aos seus primeiros direitos e retoma a liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela.

Bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os direitos, a toda a comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais.

Além disso, como a alienação se faz sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível, e nenhum associado tem algo a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum capaz de decidir entre eles e o público, cada qual sendo em algum ponto seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo em todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã.

Enfim, cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem.

Se, pois, retirarmos do pacto social o que não é de sua essência, veremos que ele se reduz aos seguintes termos: *Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo.* (ROUSSEAU, 1999, p. 20-22)

Passa-se agora à análise dos elementos presentes nessa construção:

- a) A perspectiva de que a associação deve defender e proteger “com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado” indica que Rousseau segue aqui Locke, no sentido de que existem direitos legítimos alcançados antes do pacto, os quais devem ser protegidos, pelo menos em certa medida, pelo pacto. Assim, o pacto não parte de um completo vazio jurídico, sendo que esses direitos limitam de certo modo os termos do próprio pacto. Entretanto, como veremos já no próximo tópico, esses direitos não são absolutos e completamente legítimos, de modo que a única função do pacto seja simplesmente proteger uma ordem jurídica surgida antes do pacto. Rousseau parece querer trilhar assim um caminho intermediário entre Locke e Hobbes. Seguindo em parte Locke contra Hobbes, Rousseau reconhece direitos, “um seu”, que deve ser protegido. Por outro lado, seguindo Hobbes contra Locke, Rousseau pensa que o contrato pode criar novos poderes para legitimar a criação de novos direitos e interferir profundamente nas possíveis instituições que possam ter surgido antes do pacto.
- b) O tema ou o fio condutor central no contrato social é para Rousseau a liberdade, a saber, “como ficar tão livre quanto antes”. Assim, os direitos alcançados no estado de natureza eram em certa medida expressão da liberdade, mas o pacto implica abdicar da liberdade selvagem, para se alcançar a liberdade civil. Aqui cabe citar a passagem que apresenta claramente essa transmutação:

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para que não haja engano a respeito dessas compensações, importa distinguir entre a liberdade natural, que tem por limites apenas as forças do indivíduo, e

a liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e ainda entre posse, que não passa do efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, e a propriedade, que só pode fundar-se num título positivo. (ROUSSEAU, 1999, p. 26)

Essa passagem reforça o que foi apontado no item anterior, a saber, que, se por um lado Rousseau reconhece assim como Locke um “direito do primeiro ocupante”, por outro lado, ele se afasta de Locke na medida em que insiste em uma transmutação qualitativa do direito, o que implica uma regulação moral e racional dos direitos segundo os termos do contrato, que acarreta a igual alienação de todos para com todos.

- c) A transmutação da liberdade pelo contrato implica também uma modificação na condição moral do homem.

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores. (ROUSSEAU, 1999, p. 25/26)

A passagem do estado de natureza é a transformação “de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem”, de modo que é a liberdade moral “a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, portanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é a liberdade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 26)

- d) Entretanto, para que o pacto social possa realizar essa mudança, é fundamental ter em mente que a menor modificação das cláusulas do contrato torná-lo-ia inútil e sem efeito. O pacto social não é então um contrato de barganha que pode ser

acertado segundo certas circunstâncias. Ou o contrato cumpre completamente as cláusulas e se configura em um verdadeiro pacto social, ou trata-se de um contrato fraudulento, como se viu na seção anterior.

- e) São quatro essas cláusulas. A *primeira* trata da *totalidade do objeto*, isto é, o contrato envolve uma alienação absoluta da liberdade selvagem, ou seja, os indivíduos não podem abdicar apenas parte de sua liberdade. A *segunda* exige que a alienação abranja a *totalidade dos sujeitos*, ou seja, não pode haver indivíduos que fiquem acima ou abaixo do contrato (a não ser aqueles que serão estrangeiros entre os cidadãos). Ambas essas cláusulas estabelecem uma completa igualdade entre todos os indivíduos, uma igualdade de liberdade. A *terceira* cláusula envolve uma exigência de *reciprocidade*, de modo que cada indivíduo se doa à totalidade, o que deve vir a se refletir na criação das leis, ou seja, não é permitido leis que estabeleçam privilégios entre grupos. A *quarta* cláusula se refere à *moralidade* do contrato, ou seja, o contrato não pode tratar nenhuma das partes como descartável, pois cada indivíduo possui um valor moral em si mesmo, o que invalidava qualquer contrato de escravidão, pois é preciso considerar “cada membro como parte indivisível do todo”.
- f) A violação do pacto ou o descumprimento de uma dessas cláusulas implica a morte do corpo político justo, ou seja, “o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã”. Para o indivíduo, isso significa que “violado o pacto social, cada qual retorna aos seus primeiros direitos e retoma a liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela”.
- g) O contrato também contempla a perspectiva da utilidade, pois “sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais”. Nota-se aqui a referência a

racionalidade prudencial, indicando que cumprindo-se as cláusulas de racionalidade e moralidade do contrato, simultaneamente contempla-se as exigências do interesse e da prudência, características do indivíduo auto interessado. Note-se que Rousseau não se filia à perspectiva utilitarista, pois não é a utilidade e o auto interesse que gera a moralidade, mas é a moralidade que possui a característica de contemplar e satisfazer as reivindicações da utilidade: “ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem”, ou seja, trata-se de um contrato racional.

- h) Contra Locke e seguindo Hobbes, Rousseau também defende um contrato de alienação total, pois a posição de Locke cairia em uma contradição lógico-jurídica que anularia o contrato: “se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum capaz de decidir entre eles e o público, cada qual sendo em algum ponto seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo em todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã”. Em outras palavras, para que a república possa funcionar como a instância que resolva os conflitos de maneira justa, os indivíduos não podem alienar apenas parte de sua liberdade e resguardar alguns direitos frente à comunidade. Para Rousseau, os indivíduos recebem todos os seus direitos a partir da vontade geral e não possuem direitos em oposição ou frente à vontade geral. Entretanto, Rousseau opera uma inversão na formulação de Hobbes. Se o modelo hobbesiano poderia ser traduzido na formulação “*rex et populus*”¹⁶, o modelo rousseauiano teria a

¹⁶ O Estado em Hobbes não é em si mesmo um estado autoritário ou despótico, mas possui um soberano absoluto que pode praticar a autocontenção por razões prudenciais. Contudo, não há garantias jurídicas acerca dessa autocontenção, mas apenas algumas regras de prudência política baseadas em expectativas de força de um Estado frente a outros Estados. Para uma análise

fórmula “*populus et rex*”. Isso significa que se para Hobbes o soberano, que fica fora do pacto, passa a representar todo o povo, no caso de Rousseau, trata-se de tornar o próprio povo o soberano (cf. KERSTING, 1994, 148s.).

Para contextualizar e acentuar as proximidades e os distanciamentos da posição de Rousseau com relação a Hobbes e Locke, vale à pena chamar a atenção para um contexto político mais amplo, no sentido de contextualizar política e filosoficamente os diferentes modelos contratualistas a partir da seguinte questão: qual o problema político e filosófico central que cada teoria do contrato procurava resolver? Uma síntese dessas diferenças é apresentada claramente por Rawls:

Rousseau tinha preocupações mais amplas que as de Hobbes e de Locke: Hobbes estava preocupado em superar o problema da guerra civil semeadora da discórdia, e Locke, em justificar a resistência à Coroa em um regime de Constituição mista. Rousseau é um crítico da cultura e da civilização: no *Segundo discurso*, oferece um diagnóstico do que chamou de males profundamente arraigados da sociedade, descrevendo os vícios e os sofrimentos que tais males trazem aos membros da sociedade. Sua intenção é explicar por que surgem esses males e vícios e ao mesmo tempo descrever no *Contrato social* a estrutura de sustentação de um mundo social em que eles não estariam presentes. O *Contrato social* esboça os princípios do direito político que devem ser concretizados em instituições a fim de que a sociedade seja justa, viável, estável e razoavelmente feliz. (RAWLS, 2012, 252)

Essa contextualização traz à tona o fato de que o argumento contratualista é um argumento filosófico complexo desenhado para

aprofundada da relação entre os direitos do soberano e a liberdade dos súditos/direito de resistência ver LIMONGI, 2013, pp, 143-166.

justificar ou resolver determinada questão prática, como a guerra civil, o governo limitado ou, ainda, no caso de Rousseau, o conceito de uma sociedade justa. Se a questão prática se modificar ou tiver um outro enfoque, alguns ou vários elementos que constituem as cláusulas do contrato podem ser modificadas. A teoria contratualista de Rawls, na esteira do argumento de Rousseau precisa incorporar novos elementos ao conceito de sociedade justa. Para Rawls, por exemplo, a questão central do contrato se refere à possibilidade de uma sociedade justa capaz de incorporar claramente os valores do *pluralismo* e do *liberalismo político no contexto de um sistema econômico complexo*.

O resultado do contrato: a República

Uma vez que o pacto social seja firmado, é preciso criar um conjunto de instituições que consigam implementar e garantir adequadamente as cláusulas do contrato. O conjunto desse complexo de instituições pelas quais o povo passa a viver recebe o nome de República. “Chamo, pois, República a todo Estado regido por leis, qualquer que seja, a sua forma de administração, porque só então o interesse público governa e a coisa pública significa algo.” (ROUSSEAU, 1999, p. 48) Dessa forma, para Rousseau não é todo o ordenamento político que possui leis, ou ainda, nem todo estado legal tem leis que estabelecem *obrigações*. Em Estados *ilegítimos* ordens são impostas através da força, mas somente em Repúblicas há *leis* e *obrigações* e, por conseguinte, *legitimidade de coação*.

Quando todo o povo estatui sobre todo o povo, não considera senão a si mesmo, e nesse caso, se há uma relação, é entre o objeto inteiro sob um ponto de vista e o objeto inteiro sob outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Então a matéria sobre a qual se estatui é tão geral quanto a vontade que estatui. É a esse ato que chamo lei. (ROUSSEAU, 1999, p.47)

A partir dessa definição, um estado que seria legítimo para Hobbes e Locke não seria legítimo para Rousseau. Além da

generalidade de toda lei, Rousseau exige que ela seja o resultado de um ato pelo qual “o povo estatui sobre todo o povo”. “O povo submetido às leis deve ser o autor delas; somente aos que se associam compete regulamentar as condições da sociedade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 48) “Isso permite ver que, bem examinadas as coisas, só poucas nações possuem leis.” (ROUSSEAU, 1999, p.115)

Esse aspecto da *efetiva* aceitação do contrato e das leis é peculiar ao contratualismo de Rousseau. Para ele, não se trata de um contrato ficcional ou de um pacto tácito inferido do fato das pessoas não se rebelarem contra o soberano e o sistema legal instituídos. O pacto *precisa* ser real e efetivo, ou ainda, precisa ser *realizado de fato* ou pelo menos *continuamente corroborado* pelo povo a cada nova criação de leis. O contrato tem as seguintes condições:

Há somente uma lei que, por sua natureza, exige um consentimento unânime: é o pacto social, pois a associação civil é o mais voluntário de todos os atos do mundo; cada homem tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, sob pretexto algum, sujeitá-lo sem seu consentimento. Decidir que o filho de um escravo nasce escravo é decidir que ele não nasce homem.

Se no momento do pacto social, houver, pois opositores, sua oposição não invalida o contrato, impede apenas que se incluam nele: serão estrangeiros entre os cidadãos. Quando o Estado é instituído, a residência implica o consentimento; habitar o território é submeter-se à soberania (Entenda-se sempre como tal um Estado livre).

Fora desse contrato primitivo, o voto da maioria obriga sempre os demais - é uma consequência do próprio contrato. (ROUSSEAU, 1999, p.129)

Rousseau concorda com Locke e se distancia de Hobbes no quesito de que o pacto social precisa ser unânime, pois para Hobbes os indivíduos podem ser obrigados legitimamente a se submeter ao pacto.

Entretanto, por outro lado, Rousseau se afasta de Locke no sentido de que o pacto social precisa ser *continuamente renovado* por todos aqueles que se submetem a ele. Isso deve ser feito através de assembleias periódicas:

As assembleias periódicas (...) são apropriadas para prevenir ou adiar esse mal [usurpações do governo e a morte do corpo político], mormente quando não dependem de convocação formal, pois então o príncipe não poderia impedi-las sem se declarar abertamente infrator das leis e inimigo do Estado.

A abertura dessas assembleias, cujo único objetivo é manter o tratado social, sempre deve ser feita por duas proposições que nunca possam ser suprimidas e que passem separadamente pelos sufrágios.

A primeira é: *Se aprax ao soberano [o povo] conservar a presente forma de governo; e a segunda: Se aprax ao povo deixar a administração aos que dela se acham atualmente incumbidos.*

Suponho, neste ponto, que creio ter demonstrado, isto é, que não há no Estado nenhuma lei fundamental que não possa revogar, nem mesmo o pacto social; porque, se todos os cidadãos se reunissem para romper esse pacto de comum acordo, não há dúvidas de que ele seria muito legitimamente rompido. (ROUSSEAU, 1999, p.121/122)

Portanto, o contrato proposto por Rousseau exige que todas as leis passem pela aprovação do povo: “Toda lei que o povo não tenha ratificado diretamente é nula, não é lei.” (ROUSSEAU, 1999, p.114). Nesse sentido, a normatividade do contrato é garantida pela contínua validação tanto do contrato social (por unanimidade), quanto das leis estabelecidas (por maioria) através do aceite dos partícipes. Pode-se dizer assim que, se a *racionalidade* do contrato é baseada no interesse de cada indivíduo em conquistar a segurança e manter a liberdade, e se a *moralidade* do contrato é assegurada pelos termos que sujeitam igualmente e reciprocamente a todos, a *normatividade*, por sua vez, é

baseada no modelo *voluntarista* do assentimento efetivo dos envolvidos. São nesses termos que o contrato rousseauiano interpreta o dito “*volenti non fit iniuria*”.

Há ainda três elementos importantes e que se encontram estreitamente vinculados no projeto da República. O *primeiro elemento* se refere à figura do *legislador*. Nas palavras de Rousseau,

O legislador é, sob todos os pontos de vista, um homem extraordinário no Estado. Se o é por seu gênio, não o é menos por seu cargo. Não se trata de magistratura, nem de soberania. Esse cargo, que constitui a República, não entra em sua constituição. É uma função particular e superior que nada tem em comum com o império humano, porque, se aquele que manda nos homens não deve mandar nas leis, aquele que manda nas leis não deve tampouco mandar nos homens. (ROUSSEAU, 1999, p.50/51)

Assim, se é o povo que assume o papel do soberano e que, portanto, deve *decidir* acerca das leis, é o legislador, na figura de uma pessoa singular dotada de capacidades intelectuais superiores, que constrói um sistema legal coerente e adequado a um determinado povo. Um conjunto de leis que serve para um povo, pode não servir para outro. Esse é o *segundo elemento* importante para Rousseau, não existe um conceito completo e fixo de República que possa ser transposto aleatoriamente para diferentes povos. O contrato social de Rousseau tem em vista uma perspectiva histórica e socialmente determinada e produz um corpo político que possui características sociais e culturais determinadas. Assim, um conjunto de leis que pode servir para um povo mercante não irá servir para um povo agrícola. Em outras palavras, “cada povo encerra em si alguma causa que os ordena de maneira particular e torna sua legislação apropriada unicamente a ele.” (ROUSSEAU, 1999 p. 64) Isso tem reflexos inclusive na forma de governo mais adequada a cada povo.

O *terceiro elemento* são os costumes ou a segunda natureza que deve ser criada a partir da instituição das leis. Segundo Rousseau,

Quem ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo que, por si mesmo, é um todo perfeito e solidário em parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem para fortalecê-la; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza. Deve, numa palavra, arrebatá-lo ao homem suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem o auxílio de outrem. (ROUSSEAU, 1999, p.50)

Note-se então que a República deve receber sua forma adequada pelo gênio do legislador. Essa figura representa um momento intelectualista, ou seja, é através da figura do legislador que todas as demandas racionais e teóricas do desenho institucional do estado são incorporadas. As boas leis não surgem por um processo de construção conjunta do povo, mas são fruto de um gênio superior. Esse gênio deve ser capaz de criar uma segunda natureza nos seres humanos, ou seja, criar *novos costumes* através das leis. Leis por si mesmas não conseguem manter a República viva. As leis precisam ser incorporadas ao modo de agir, sentir e pensar dos cidadãos. O ápice desse enraizamento das leis nos costumes se encontra naquilo que Rousseau chama de religião civil, a qual será um dos últimos tópicos tratados no *Contrato Social*.

O contrato social não constrói apenas um sistema político-jurídico, mas indica a necessidade da criação de uma nova forma de viver, pensar e sentir produzida tanto através de boas leis fundamentais (poderíamos dizer constitucionais) dadas pelo legislador, quanto também pelo exercício e aprendizagem da liberdade através da participação política nas assembleias e no cumprimento das leis.

A obra *O Contrato Social* segue o fio condutor que vai de um ponto de vista mais abstrato e normativo para um contexto mais concreto e social. Começa com o desenho da instituição do contrato, passando pelas formas de governo e legislação ordinária, até chegar ao modo como isso deve produzir os costumes e perpetuá-los. A República deve se enraizar na natureza do ser humano, a qual é modificada pela própria República.

Considerações finais

O *Contrato social* de Rousseau é uma obra que utiliza o complexo argumento do contrato social não para justificar a autoridade dos Estados existentes, mas para justificar qual seria o Estado justo, aquele que merece o nome de República, onde há leis e liberdade. Ao mesmo tempo em que Rousseau se insere na tradição contratualista, ele se afasta em aspectos importantes dos modelos de Hobbes e de Locke, uma vez que propõe uma teoria do contrato social profundamente democrática.

O argumento do contrato é um argumento condicional, a saber, se um agrupamento humano quiser viver segundo os princípios da liberdade, então a única alternativa é através da realização do verdadeiro pacto social. Mas não há um dever imediato de fazer o verdadeiro contrato social. Segundo Rousseau, seria auto evidente que seres bem pensantes e de posse de suas faculdades não aceitariam viver como escravos. Assim, se quiserem ser livres, então devem fazer e viver segundo o pacto social.

O contrato não funda apenas uma teoria político-jurídica, mas também uma teoria social. Isso pode ser entendido no sentido de que as instituições político-jurídicas devem moldar a *natureza* do homem e determinar e regular continuamente o seu comportamento e *os seus costumes*. Para Rousseau, a República não é apenas uma forma político-jurídica, mas é também uma forma social.

II

O Conceito de Vontade Geral: Rousseau e Condorcet

O conceito de vontade geral delineado na obra de Rousseau é um dos mais retomados na filosofia política e nas teorias democráticas para se fazer referência ao ideal da soberania popular.¹⁷ Esse conceito, contudo, apresenta ambiguidades e pontos obscuros que criam problemas sobre os quais estudiosos ainda se debruçam para resolver, como, por exemplo, o modo de identificação da vontade geral ou do interesse comum. A questão central colocada por Rousseau, que também se coloca para as sociedades contemporâneas, é saber como conciliar a liberdade ou autonomia política e a submissão a uma autoridade. Em outras palavras, o problema teórico a ser enfrentado é se é possível ao mesmo tempo ser livre e submetido a uma autoridade político-jurídica.

A construção do conceito de vontade geral, na teoria de Rousseau, é uma tentativa de responder a essa questão. Como se sabe, a resposta dada por ele é que um indivíduo é livre, mesmo quando submetido a uma autoridade política, porque obedece a leis às quais ele próprio deu seu consentimento. É nesse ponto que repousa a questão da autonomia, isto é, o indivíduo é livre porque obedece a uma vontade que é a sua própria vontade, a qual está abarcada pela lei à qual ele está submetido. Não se trata da submissão a qualquer autoridade, mas à autoridade da lei considerada legítima. Por essa razão, também a liberdade não está atrelada a qualquer Estado, mas a um Estado

¹⁷ Uma versão anterior deste texto foi publicada em 2018 na *Revista Transformação*. Cf. CONSANI, Cristina Foroni. O conceito de vontade na filosofia política de Rousseau e Condorcet. In: *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia*, 41(1), 2018, pp. 99-140.

legítimo, que é o republicano. Uma República é “todo Estado regido por leis, qualquer que seja a sua forma de administração” (monarquia, aristocracia ou democracia). Lei, por sua vez, é toda norma que reúne a generalidade da vontade e a do objeto, ou seja, é o resultado de uma ordenação da vontade geral sobre um objeto que também seja de interesse comum de todos os cidadãos. Contudo, embora pareça bastante simples compreender o que está sendo proposto por Rousseau, não é claro o que exatamente é a vontade geral ou como esse conceito pode ser acessado pelos cidadãos que precisam, para se manter livres, coordenar suas vontades particulares com a vontade geral (cf. ROUSSEAU, 1999, p. 47s./III, p. 379).¹⁸

Hodiernamente, tem-se defendido que muitos dos aspectos ambíguos do conceito de vontade geral de Rousseau foram posteriormente desenvolvidos por Condorcet em seu *Teorema do Júri*. Partindo dessa orientação, este capítulo pretende apresentar e comparar os conceitos de vontade política delineados nas obras de ambos os filósofos. Contudo, diferentemente de outros intérpretes que estudam as proximidades entre o conceito de vontade geral em Rousseau e em Condorcet, a análise aqui realizada não tem como base apenas o Teorema do Júri condorcetiano, mas também diversos outros elementos de sua teoria política apresentados em textos posteriores, sobretudo aqueles escritos após a Revolução Francesa, nos quais a teoria democrática de Condorcet vai sendo delineada e fortalecida. Isso será feito em dois momentos: primeiramente, apresenta-se o conceito de vontade geral, na obra de Rousseau, e os problemas teóricos em torno desse conceito; em um segundo momento, apresenta-se o conceito de

¹⁸ As citações aos textos de Rousseau são feitas a partir das traduções para a língua portuguesa cotejadas com os textos em língua francesa. Por essa razão, nas referências indica-se inicialmente os dados das traduções utilizadas e, após a barra, o volume e a página das *Oeuvres Complètes* de Rousseau publicadas pela Editora Gallimard. Neste e nos demais capítulos deste livro, os textos estrangeiros que ainda não possuem tradução publicada em língua portuguesa foram traduzidos pelos próprios autores.

vontade geral, ou razão coletiva, na obra de Condorcet, a fim de verificar em que medida essa proposta apresenta avanços quando equiparada àquela de Rousseau.

Rousseau e o problema da formação e da identificação da vontade geral

O conceito de vontade geral na teoria rousseauiana pode ser estudado, e não raras vezes o é, atribuindo-se à vontade geral um *sentido substantivo*, o qual a identifica com o interesse comum, e um *sentido procedimental*, segundo o qual a vontade geral é o resultado da decisão coletiva dos cidadãos tomada segundo procedimentos e critérios específicos. A apresentação do modo como tais conceitos são definidos pelo filósofo genebrino é necessária para se verificar em que medida ambos se entrelaçam em sua filosofia política.¹⁹

Vontade geral em sentido substantivo

Definições da vontade geral em sentido substantivo podem ser encontradas de forma bastante clara tanto nos *Discursos sobre a Economia*

¹⁹ A respeito da ambiguidade substância/procedimento no conceito de vontade geral ver, por exemplo, COHEN, 2010, p. 23-96. Nesse mesmo sentido, Reis estabelece uma distinção entre vontade geral padrão (vinculada ao conteúdo da vontade, ao bem comum) e vontade geral decisão (associada ao resultado do sufrágio). Cf. REIS, 2010, p. 11-34. Pinzani também aponta para a ambiguidade presente no conceito de vontade geral de Rousseau que, por um lado, refere-se ao bem comum do corpo político, o qual é sempre claro para os cidadãos no Estado ideal, isto é, em Estados pequenos nos quais vigora a igualdade entre os cidadãos e no qual há uma Constituição justa. Por outro lado, em Estados corrompidos, nos quais o conteúdo do bem comum não é evidente, a vontade geral é alcançada por meio de um método matemático, pelo cálculo por meio do qual são retirados os mais e os menos das vontades particulares, os quais se destroem mutuamente. Cf. PINZANI, 2006, p. 219-231.

Política (1755)²⁰ quanto no *Contrato Social* (1762). No primeiro texto, Rousseau afirma que a vontade geral “tende sempre à conservação e ao bem-estar do conjunto e de todas as partes, e que é a fonte das leis, consiste na regra do que é justo e injusto, para todos os membros do Estado, com respeito a eles mesmos e ao próprio Estado.” (ROUSSEAU, 2003, p. 7/III, p. 245) Do mesmo modo, ao discorrer sobre as funções do governo, Rousseau assevera que no exercício de suas atribuições o governo não precisa recorrer frequentemente ao povo para agir de acordo com a vontade geral, “pois os governantes sabem perfeitamente que a vontade geral está sempre do lado mais favorável ao *interesse público*, ou seja, do lado mais *equitativo*. Assim, basta agir de *forma justa* para que se tenha a certeza de estar seguindo a vontade geral.” (ROUSSEAU, 2003d, p. 13/III, p. 251) Nesse sentido, a vontade geral está atrelada a um ideal de justiça, o qual, por sua vez, remete ao bem-estar do todo e de cada uma das partes (consideração importante que afasta uma leitura utilitarista do conceito de bem-estar geral ou mesmo de vontade geral, no sentido de que Rousseau não admitiria sacrificar as partes em prol do todo)²¹.

Em *O Contrato Social*, a vontade geral aparece associada ao ideal do *bem ou interesse comum*, mas também, assim como no Discurso sobre a Economia Política, Rousseau equipara a vontade geral à *justiça* e à

²⁰ De acordo com Judith Shklar, o conceito de vontade geral já havia sido utilizado, antes de Rousseau, por Montesquieu e por Diderot. Montesquieu utilizou-o de forma vaga para referir-se à opinião pública. Diderot lançou mão deste conceito para expressar um sentimento de benevolência dos homens com relação à humanidade. Rousseau teria desenvolvido sua concepção de vontade geral exatamente em contraposição à Diderot, considerando-a nada mais do que o interesse pessoal de cada cidadão, ainda que tal interesse fosse por eles compartilhado. A generalidade da vontade consistiria na prevenção da desigualdade, o maior interesse que os homens em sociedade compartilham, independentemente de outros fins que tenham (Cf. SHKLAR, 1969, p. 169).

²¹ Esse tema será retomado posteriormente neste capítulo e serão mencionados posicionamentos distintos a esse respeito.

equidade. A associação da vontade geral com o bem comum é feita no capítulo a respeito da inalienabilidade da soberania, de modo que a vontade geral é apresentada como um elemento capaz de conduzir “o Estado em conformidade com o objetivo de sua instituição, que é o bem comum.” O conceito de soberania é a seguir definido como “o exercício da vontade geral” o qual, por conseguinte, deve dirigir-se apenas ao que concerne ao bem comum, encontrando aí os seus próprios limites. A vontade geral é assim diferenciada da vontade particular, que “por sua própria natureza, tende às predileções, enquanto a vontade geral propende à igualdade”. (ROUSSEAU, 1999, p. 33s/III, p. 368ss) É nesse mesmo sentido que é estabelecida a clássica distinção entre *volonté general* e *volonté de tous*, segundo a qual “esta se refere somente ao *interesse comum*, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo do que a soma das vontades particulares.” (ROUSSEAU, 1999, p. 33s/III, p. 371, itálico acrescentado)²²

A estreita relação entre a vontade geral e o ideal de justiça e equidade aparece novamente no Capítulo IV do Livro II, no qual Rousseau enfatiza que:

o que generaliza a vontade é menos o número de votos que o interesse comum que os une, pois, nessa instituição, cada qual se submete necessariamente às condições que impõe aos demais: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vemos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum que una e identifique a

²² Não serão aqui exploradas as distinções entre “bem comum” e “interesse comum”. Para a análise de tais distinções, ver: BERNARDI, 1998, p. 75-106. Também sobre vontade geral, bem comum e interesse comum, John Rawls estabelece a seguinte relação: a vontade geral equipara-se ao bem comum; o bem comum, por sua vez, surge como resultado das condições sociais que tornam possível os cidadãos vincularem seus interesses comuns, isto é, o bem comum é, na intersecção dos interesses dos cidadãos, aquilo que resulta comum mediante certas condições sociais. Cf. RAWLS, 2007, p. 225.

regra do juiz com a da parte. (ROUSSEAU, 1999, p. 41/III, p. 374)

A partir desses excertos, é possível identificar a vontade geral com o bem ou o interesse comum e também com um ideal de justiça e de equidade. Porém, isso ainda é bastante abstrato. Para que o próprio conceito de vontade geral se tornasse mais claro, seria preciso compreender o que Rousseau entendeu por bem ou interesse comum ou mesmo como ele delimitou os conceitos de justiça e de equidade. Como ressalta Cohen, Rousseau pouco discorreu a esse respeito. Na tentativa de tornar menos abstrato o conceito de vontade geral, Cohen sugere, a partir de uma leitura mais ampla da obra rousseauiana, que o conteúdo do bem comum poderia ser delimitado a partir de quatro considerações, a saber:

- a) *o bem comum é distributivo e não agregativo* – isso significa que o bem comum não é a maximização do prazer agregativo, isto é, não pode ser entendido em termos utilitaristas como a maximização das satisfações individuais, mas, ao contrário, deve ser pensado como o compartilhamento de interesses com relação à segurança pessoal, de bens e da liberdade (cf. COHEN, 2010, p. 40-42),²³

²³ Sobre a defesa da vontade geral em termos utilitaristas ver ALLEN, 1961, p. 263-275. Segundo o autor, "a vontade geral é de fato nada mais do que um critério para a decisão social, o critério do maior bem do maior número, segundo o qual se assume que cada indivíduo deseja seu próprio bem." Discorda-se desta interpretação por entender-se que ela restringe o conceito de vontade geral rousseauiano apenas ao processo de decisão. No *Tratado sobre a Economia Política*, Rousseau é enfático ao asseverar a impossibilidade de sacrifício de um único indivíduo em nome da pátria, como se verifica no seguinte excerto: "[d]e fato, não é certo que o compromisso da nação a obriga a defender a segurança do menor dos seus membros com o mesmo interesse que tem pela segurança de todos os outros? O bem-estar de um único cidadão não é um problema comum, como o bem-estar de todos? Pode-se dizer que é

- b) *o bem comum é a igualdade*, compreendida como igual consideração atribuída a todos os membros da sociedade política, haja vista o contrato social estabelecer entre os cidadãos uma igualdade tal que todos comprometem a si mesmos sob as mesmas condições e todos devem gozar dos mesmos direitos, sendo totalmente arbitrário o estabelecimento de uma condição mais onerosa para alguns. Nesse sentido, o principal comprometimento dos indivíduos não seria imediatamente com o bem comum, mas apenas reflexivamente, porque o acordo essencial é aquele que busca uma convivência conjunta em uma sociedade política governada por um compromisso compartilhado para limitar os encargos sobre outros. A igualdade, neste caso, equipara-se à *justiça* (cf. COHEN, 2010, p. 42-44);²⁴
- c) *o bem comum visa à proteção da independência dos indivíduos* – Rousseau teria defendido a independência individual (associada às liberdades pessoais e de consciência, à liberdade dos modernos como definida por Constant) ao estabelecer os

bom que um cidadão possa perecer em lugar de todos. Estou pronto a admirar essa afirmativa quando ela é feita por um patriota virtuoso, que movido pelo dever queira sacrificar-se voluntariamente pelo bem do país. Mas se devemos entender que é legal para o governo sacrificar um inocente pelo bem da multidão, considero essa regra a mais execrável já inventada pela tirania, a maior falsidade que pode ser proferida, a admissão mais perigosa, uma contradição direta com as leis fundamentais da sociedade.” (ROUSSEAU, 2003d, p. 19s/III, p. 256). Do mesmo modo, em várias passagens do *Contrato Social* há excertos que mostram ser a vontade geral muito mais do que um critério para se alcançar o bem maior para o maior número (ver, por exemplo, Livro II, Cap. I; Livro II, Cap. III; Livro II, Cap. IV; Livro III, Cap. IX;). Por essa razão, entende-se ser a interpretação de Cohen a este respeito mais coerente com a proposta de Rousseau. Também John Rawls recusa uma versão utilitarista do bem comum em Rousseau. Cf. RAWLS, 2007, p. 229.

²⁴ Nesse sentido são as passagens constantes do Livro I, Cap. VI e também do Livro II, Cap. IV do *Contrato Social*.

limites dentro dos quais o poder soberano pode atuar, ou seja, a proteção à independência dos indivíduos configura-se pela estreita vinculação da lei ao bem comum e, nesse sentido, propostas de regulamentação que não possam ser plausivelmente sustentadas como contribuindo ao bem comum são consideradas arbitrárias e não permitidas, porque não encontram suporte em razões apropriadas.²⁵ Sobre esse aspecto, vale mencionar que Cohen parte do pressuposto de que a vontade geral não funda uma comunidade na qual os interesses particulares são completamente subsumidos no ideal de bem ou interesse comum. Segundo ele, a vontade geral não demanda que os indivíduos renunciem a todos os seus interesses particulares, mas apenas que concedam prioridade ao interesse comum. Em outras palavras, a vontade geral pode ser considerada uma suprema direção, todavia, não uma direção exclusiva: ela aponta para a necessidade da primazia do cidadão sobre o indivíduo, do público sobre o privado, mas não para a exclusão do privado. A vontade geral estabelece, desse modo, uma *unidade por integração* e não uma *unidade cívica completa*, como em Platão (cf. COHEN, 2010, p. 44-49);²⁶

- d) *a igualdade é a base para o bem comum* – se a igualdade de consideração de todos os membros é a condição sob a qual o próprio contrato social se funda e deve assegurar a independência em todas as áreas que não dizem respeito ao bem comum, a igualdade é tomada como o principal elemento

²⁵ Essa leitura encontra suporte no Livro II, Cap. IV do Contrato Social.

²⁶ Nesse mesmo sentido é a interpretação de Maurizio Viroli, segundo a qual Rousseau não exige que os indivíduos sacrifiquem seus interesses privados ou subordinem sua vontade individual à vontade geral. Cf. VIROLI, 2002, p. 123/124. A interpretação de Cohen a respeito da relação entre vontades particulares e vontade geral contrapõe-se àquela de Benjamin Constant (cf. CONSTANT, 1872, p. 11ss) e também àquela de Allan Bloon (cf. BLOON, 1997, p. 143-167).

definidor do bem comum. Esse ideal de igualdade deve ser considerado tanto em sentido formal (igualdade perante a lei) quanto em sentido material (igualdade de condições de vida). A igualdade formal ou de direitos encontra sua fundação na autoridade da vontade geral, haja vista todos os direitos serem fundados sob a consideração do bem comum que funciona como um padrão supremo da comunidade política.²⁷ No que diz respeito à igualdade material, Rousseau não diz expressamente que os direitos de propriedade, por exemplo, não seriam reconhecidos pelo pacto social, mas considera necessário o estabelecimento de limites para a desigualdade como *conditio sine qua non* para a própria liberdade dos cidadãos e para a estabilidade da comunidade política (cf. COHEN, 2010, p. 49-53).²⁸

²⁷ Essa interpretação apoia-se nas seguintes passagens do *Contrato Social*: “Bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a com todos os seus direitos, a toda a comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais. Além disso, como a alienação se faz sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível, e nenhum associado tem algo a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum capaz de decidir entre eles e o público, cada qual sendo em algum ponto seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo em todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã.” (ROUSSEAU, 1999, p. 21/III, p. 360s).

²⁸ No *Tratado sobre a Economia Política* Rousseau posiciona-se em diversas passagens sobre a relação que se estabelece entre igualdade e propriedade no Estado civil. Essa relação ocorre de forma que a propriedade é reconhecida como um fundamento do contrato social, mas é também condicionada a outras finalidades da sociedade civil, tais como a redução de desigualdades extremas, o financiamento das atividades do Estado e a promoção de segurança social aos cidadãos. Veja-se, por exemplo, os seguintes excertos: “É certo que o direito à

propriedade é o mais sagrado de todos os direitos da cidadania, e sob certos aspectos ainda mais importante do que a própria liberdade, ou porque afeta mais de perto a preservação da vida ou porque, como a propriedade é mais facilmente usurpada e mais difícil de defender do que a vida, a Lei deveria dar maior atenção ao que pode ser mais facilmente tomado. Ou ainda, finalmente, porque a propriedade é o fundamento da sociedade civil, e a verdadeira garantia dos esforços do cidadão. Se a propriedade não respondesse por ações pessoais, nada mais fácil do que escapar dos deveres e evadir-se da Lei.” (ROUSSEAU, 2003d, p. 26/III, p. 262s). “Vale lembrar que o fundamento do contrato social é a propriedade, e sua primeira condição é que todos possam manter a posse pacífica do que lhes pertence. É verdade também que, pelo mesmo contrato, todos se obrigam, pelo menos tacitamente, a contribuir para atender as demandas públicas (ROUSSEAU, 2003d, p. 34/III, p. 269s). Em outra passagem ele assevera que “uma das funções mais importantes do governo é impedir a extrema desigualdade de fortunas” (ROUSSEAU, 2003d, p. 22/III, p. 258). Nesse mesmo sentido: “Não basta ter cidadãos e protegê-los, é preciso também levar em conta a sua subsistência” (ROUSSEAU, 2003d, p. 26/III, p. 262). Nesse texto Rousseau apresenta grande preocupação com a formação do cidadão virtuoso, pois o considera um dos pilares de sustentação da comunidade política. Por essa razão, ele delineia uma relação de reciprocidade entre o Estado e os cidadãos, a qual se desenvolve da seguinte maneira: o Estado deve fornecer aos cidadãos proteção contra a usurpação de seus bens e de sua liberdade, deve impedir a extrema desigualdade de fortunas e deve educar os cidadãos para o exercício da cidadania. A consequência desta atitude do Estado é o patriotismo, o amor à pátria e a colocação, pelos cidadãos, do interesse comum acima do interesse particular. (Cf. ROUSSEAU, 2003d, p. 19-34/III, p. 252-269). Ainda sobre a relação entre propriedade e igualdade, no Livro II, Cap. XI do *Contrato Social* Rousseau afirma o seguinte: “(...) a respeito da igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas sim que, quanto ao poder, ela esteja acima de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude da classe e das leis, e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar o outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se. O que supõe, da parte dos grandes, moderação de bens e de crédito, e, da parte dos pequenos, moderação de avareza e de cobiça.” (ROUSSEAU, 1999, p. 62s/III, p. 391s).

Em resumo, as considerações feitas por Cohen a respeito do conteúdo do bem comum dão suporte a um conceito substancial de vontade geral, isto é, a vontade geral pode assim ser definida como a vontade do corpo político que visa ao bem comum, o qual é distributivo e não agregativo, busca conformar os interesses individuais ao interesse comum, preservando a independência dos indivíduos na medida em que vincula a formulação da lei geral àquilo que diz respeito unicamente ao bem comum e, principalmente, tende à igualdade e à justiça. Tal definição acrescenta um pouco de concretude ao conceito abstrato de vontade geral, mas ainda assim um grande nível de abstração permanece na medida em que os conceitos de justiça, equidade, independência, bem como a ponderação entre interesses particulares e interesse comum não é facilmente acessada na vida política de um Estado. Em outras palavras, há ainda necessidade de acrescentar mais conteúdo a este ideal que exerce, em última análise, um papel regulador para o procedimento de decisão ou votação do povo em uma lei geral, haja vista que, como estabelecido por Rousseau, não é perguntado ao povo, no momento da emissão de seu voto, se ele concorda ou não com a lei que está sendo proposta, porém, a pergunta formulada é se a lei proposta está ou não de acordo com a vontade geral. Ou seja, o próprio autor pressupõe que há uma vontade geral que servirá de guia para a votação (cf. ROUSSEAU, 1999, p. 130/III, p. 440s).

Por outro lado, Rousseau também reconhece ser uma tarefa árdua para o povo acessar a vontade geral. No *Tratado sobre a Economia Política*, ele estipula que “a primeira e mais importante regra do governo popular ou legítimo é acompanhar em tudo a vontade geral”, mas, pondera ele, “para isso é necessário conhecê-la, e acima de tudo distingui-la da vontade particular, começando com a do próprio observador: distinção sempre muito difícil, para a qual só a virtude mais elevada proporciona suficiente esclarecimento.” (ROUSSEAU, 2003d, p. 10/III, p. 247s) Ou ainda, no *Contrato Social*, Rousseau levanta a seguinte questão:

Como uma multidão cega que muitas vezes não sabe o que quer, porque raramente sabe o que lhe convém, levará a bom

termo uma empresa tão grande e difícil como o é um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas nem sempre o reconhece por si só. A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido. É necessário fazer com que veja os objetos tais como são, às vezes tais como lhe devem parecer, mostrar-lhe o bom caminho que procura, preservá-la da sedução das vontades particulares, relacionar aos seus olhos os lugares e os tempos, contrabalançar o atrativo das vantagens presentes e sensíveis ao perigo dos males distantes e ocultos. (ROUSSEAU, 1999, p. 48s/III, p. 380)

A saída apontada por Rousseau para os problemas acima mencionados demanda dois elementos, a saber: o recurso a um legislador e o forjamento de uma comunidade política uniforme, sem grandes desigualdades de fortunas e de costumes.

O legislador idealizado por Rousseau é o portador de virtude e inteligência elevadas, aquele que conhece as paixões humanas mas não as experimenta, ou seja, “um homem extraordinário no Estado” (ROUSSEAU, 1999, p. 50/III, p. 382), uma figura que ocupa um lugar único, o qual não é nem de soberania (soberano é o povo que aprova as leis e é, portanto, o titular do direito legislativo), nem de magistratura (magistrados são aqueles que exercem o poder executivo, isto é, exercem as funções de governo), mas sim de elaboração das leis, de *framer*, para utilizar um termo bem conhecido do constitucionalismo moderno.²⁹ Esse cargo, diz Rousseau,

que constitui a República, não entra em sua constituição. É uma função particular e que nada tem em comum com o império humano, porque, se aquele que manda nos homens não deve mandar nas leis, aquele que manda nas leis não

²⁹ A respeito do papel do legislador na filosofia política de Rousseau, ver PUTTERMAN, 2005, p. 145-151.

deve tampouco mandar nos homens. (ROUSSEAU, 1999, p. 50s/III, p. 382)

O legislador de Rousseau tem a tarefa de reconhecer o que é a vontade geral, ou o bem comum, para uma comunidade política em um determinado espaço e tempo, isto é, de acordo com suas condições geográficas, climáticas e históricas.³⁰ Para levar a cabo sua tarefa, compete ao legislador não apenas instituir leis e costumes, mas também destruir, por meio das próprias leis, hábitos considerados perniciosos ao bem comum.³¹ Nesse sentido, a tarefa do legislador pode até mesmo gerar a modificação da natureza dos indivíduos ao delinear um sistema que funcione de modo a fazer com que coloquem o interesse comum à frente de seus próprios interesses (ROUSSEAU, 1999, p. 50/III, p. 381s).

³⁰ Rousseau reconhece como forma legítima de Estado a República, mas não manifesta preferência por uma forma específica de governo. Se o governo será uma monarquia, uma aristocracia ou uma democracia isso dependerá exatamente das condições geográficas (tamanho do Estado, condições climáticas e de riquezas do território), das características da sua população e de suas particularidades históricas.

³¹ A esse respeito, Rousseau estipula, no *Tratado sobre a Economia Política*, que compete ao legislador estabelecer leis “para todas as necessidades de lugar, clima, solo, costume, vizinhança e todas as relações próprias do povo.” (ROUSSEAU, 2003d, p. 13/III, p. 250). No mesmo sentido, no *Contrato Social*, tem-se a seguinte passagem: “O que torna penosa a obra da legislação não é tanto o que cumpre estabelecer como o que cumpre destruir; e o que torna o sucesso tão raro é a impossibilidade de encontrar a simplicidade da natureza junto com as necessidades da sociedade. Todas essas condições, é verdade, dificilmente se acham reunidas. Eis por que se vêem poucos Estados bem constituídos.” (ROUSSEAU, 1999, p. 62/III, p. 391). Ainda nessa linha são as seguintes considerações: “As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Conquanto a lei não rege os costumes, é a legislação que os faz nascer (...)” (ROUSSEAU, 1999, p. 153/III, p. 459).

O que cabe ao povo soberano, assim, não é identificar e colocar em um sistema de leis a vontade geral em primeira mão – esse é o trabalho do legislador. Ao povo resta a tarefa de aprovar as leis propostas, analisando a sua concordância com a vontade geral como um critério, ou seja, trata-se de um segundo momento de identificação da vontade geral, haja vista que o primeiro já teria sido feito pelo legislador. Ainda assim, exige-se do povo acessar o conteúdo da vontade geral que serve como guia para essa decisão.

Rousseau pensa ser possível o povo conhecer a vontade geral, desde que certas condições sejam preenchidas. Em suas palavras:

[e]nquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, têm uma só vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, todos os móveis do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não existem interesses confusos e contraditórios. (ROUSSEAU, 1999, p. 125/III, p. 437)

Tais condições remetem ao Estado ideal, com extensão reduzida, identidade ética, sem desigualdades econômicas extremas e com pouca possibilidade de mudanças.³² O ideal de Estado rousseauiano vai sendo delineado em várias de suas obras. No *Manuscrito de Genebra* Rousseau ressalta que “uma regra geral para toda sociedade bem constituída e governada de forma legítima deve ser a de que todos os seus membros possam ser reunidos facilmente toda vez que isso for necessário”. Sendo assim, “o Estado deve estar limitado a uma cidade, no máximo.” (ROUSSEAU, 2003c, p. 155/III, p. 322s.) Na dedicatória que precede o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da*

³² Nesse sentido há passagens no *Manuscrito de Genebra*. Cf. ROUSSEAU, 2003c, p. 155/III, p. 322s. Sobre o Estado ideal de Rousseau, ver PINZANI, 2006, p. 242-259.

desigualdade entre os homens, Rousseau também menciona outras características do Estado ideal, a saber:

Se tivesse que escolher o lugar de meu nascimento, escolheria uma sociedade de um tamanho limitado pela extensão das faculdades humanas, isto é, pela possibilidade de ser bem governada, e na qual cada um, cumprindo seu encargo, não fosse compelido a incumbir outros das funções de que foi encarregado; um Estado onde todos os indivíduos se conhecessem entre si, onde as manobras obscuras do vício ou a modéstia da virtude não pudessem se furtar aos olhares e ao julgamento público, e onde o doce hábito de se ver e de se conhecer fizesse do amor à pátria o amor aos cidadãos mais do que o amor à terra. (ROUSSEAU, 2013, p. 21s/ III, p. 111s)

Vale lembrar que o tamanho de um Estado assume grande relevância, tanto para a política quanto para a ética. No que diz respeito à política, em razão de não admitir a representação da soberania, isto é, do exercício do poder legislativo, Rousseau precisa de um modelo de Estado no qual o povo possa manifestar sua vontade sempre com sua presença física na assembleia e, assim, um Estado de grandes dimensões territoriais se torna indesejável. Do ponto de vista ético, quanto menor o Estado, mais fácil de manter a uniformidade de costumes e o amor à pátria, como enfatizado em seus esboços constitucionais, notadamente, no *Projeto de Constituição para a Córsega* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma*, nos quais Rousseau tem a possibilidade de aplicar sua tese a modelos concretos.

Nesses textos, sobressaem-se as propostas para uma comunidade política bastante independente quanto às relações internacionais e bastante coesa quanto a seus costumes. A Córsega, nesse sentido, apresenta condições melhores do que a Polônia, pois se trata de uma ilha na qual as condições geográficas facilitam o isolamento e o fechamento da comunidade política para influências e interferências externas, assim como as condições históricas (o povo corso havia se libertado do domínio de Gênova) possibilitavam a criação de um povo

novo por meio de instituição de uma boa constituição. No *Projeto de Constituição para a Córsega*, Rousseau ressalta a importância de se instituir um Estado cuja economia seja essencialmente agrícola, haja vista considerar a agricultura útil para multiplicar a população e seus meios de subsistência, mantendo, assim, a independência ao evitar o recurso a outros Estados para se adquirir alimentos. Ele exalta a simplicidade da vida rural, que produz corpos saudáveis e robustos (ideais para se tornarem bons soldados) e evita a desordem e o vício. A agricultura também tem, em seu entendimento, a capacidade de vincular o homem ao solo e ao seu país, favorecendo o surgimento do amor à pátria (cf. ROUSSEAU, 2003b, p. 183s/III, p. 904s). É exatamente essa vinculação à pátria e a simplicidade de costumes proporcionada pela vida agrícola que torna mais fácil observar as regras de justiça e o espírito de equidade, por exemplo, diz Rousseau, “o primeiro a encontrar mel nas montanhas, e nos ocos das árvores, está certo de que ninguém lhe disputará esse mel.” (ROUSSEAU, 2003b, p. 192/III, p. 913) Por conseguinte, a vida simples, o amor à pátria, a identidade de gostos e interesses faz com que os homens se unam em torno de um mesmo objetivo, tornando mais fácil se chegar ao conhecimento do bem comum ou da vontade geral.³³

No caso da Polônia, Rousseau se depara com um Estado de grandes dimensões e com um povo com vícios morais. Seus conselhos, assim, dirigem-se para a modificação dos costumes e das instituições existentes. Contudo, assim como no caso da Córsega, Rousseau reforça a ideia de que é preciso haver identidade nacional, isto é, identidade de costumes e amor à pátria. Pergunta ele: “como é possível mobilizar o coração dos homens, para fazê-los amar a pátria e suas leis?”

³³ Nesse sentido são os comentários de Rousseau a respeito dos suíços, quando levavam uma vida agrícola e simples: “Sua vida simples e isolada os tornava tão independentes quanto robustos, sem reconhecer a superioridade de ninguém. Como todos tinham os mesmos gostos e os mesmos interesses, não era difícil que se unissem com o mesmo objetivo, e sua lei era dada pela uniformidade da sua vida.” (ROUSSEAU, 2003b, p. 195/III, p. 916).

(ROUSSEAU, 2003a, p. 226/III, p. 955). Essa é uma tarefa a ser realizada por meio de instituições políticas e da educação. Um bom legislador deve criar laços que unam os cidadãos à pátria e uns aos outros. Esses vínculos são formados e mantidos a partir de determinados costumes, tais como festivais, cerimônias cívicas e religiosas de caráter nacional, jogos que mantenham os cidadãos reunidos por bastante tempo, espetáculos, todos voltados à formação de um culto nacional. Seguindo essas diretrizes, a identidade nacional deveria ser exaltada: “Se inclinarmos as paixões dos poloneses em outra direção daremos a suas almas uma fisionomia nacional que os diferencie dos outros povos, o que os impedirá de com eles misturar-se, sentir-se à vontade ou aliar-se.” (ROUSSEAU, 2003a, p. 231/III, p. 960) Para a realização desta tarefa a educação dos cidadãos assume uma importância crucial, cabendo a ela “dar aos espíritos uma formação nacional, orientando seus gostos e opiniões de modo que sejam patriotas por inclinação, por paixão e por necessidade.” (ROUSSEAU, 2003a, p. 237/III, p. 966) Em uma sociedade delineada segundo tal modelo, a identificação da vontade geral pelos cidadãos não seria, de fato, tarefa tão árdua, tendo em vista a uniformidade dos costumes, que levaria a não haver um desacordo profundo a respeito do que seria o bem comum.

Por essa razão, o conceito de vontade geral como um ideal normativo é vinculado a uma comunidade política localizada no espaço e no tempo. Assim, não se trata do bem comum de toda a humanidade. Daí a importância da gênese desse termo na obra de Rousseau, que deriva de sua réplica à Diderot, o qual tratou o conceito de vontade geral como um sentimento que os cidadãos poderiam ter em relação ao gênero humano, ou seja, era um conceito cosmopolita. Para Rousseau, o bem comum atrelado à ideia de vontade geral só pode ser compartilhado por uma comunidade situada e bem delimitada, trata-se da vontade geral dos corsos ou dos poloneses, por exemplo, não da humanidade (cf. SHKLAR, 1969, p. 169; PINZANI, 2006, p. 219-221).

Vontade geral em sentido procedimental

A vontade geral substancial funciona, desse modo, como um ideal normativo que irá orientar a votação do povo em assembleia. No *Contrato Social*, ao colocar a questão sobre se a vontade geral pode errar, Rousseau apresenta a seguinte resposta: “[d]ecorre do exposto que a vontade geral é invariavelmente reta e tende sempre à utilidade pública; mas daí não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão.” (ROUSSEAU, 1999, p. 37/III, p. 371) Desse modo, para que o resultado da votação popular se encontre de acordo com o ideal normativo de vontade geral, pode-se aludir (parafrazeando Habermas), a “*condições ideais de votação*”, as quais correspondem aos seguintes critérios:³⁴

- a) *todos os cidadãos devem participar do processo de decisão*: Segundo Rousseau, “[p]ara que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas sim que todos os votos sejam contados. Qualquer exclusão formal rompe a generalidade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 34/III, p. 369).³⁵ Aqui se verifica a relevância atribuída à igualdade formal, haja vista não serem admitidas exclusões formais;
- b) *Informação suficiente, ausência de comunicação entre os cidadãos e inexistência de facções*: esses critérios são encontrados na seguinte passagem do *Contrato Social*:

Se, quando o povo *suficientemente informado* delibera, os cidadãos não tivessem *nenhuma comunicação entre si*, do grande número de pequenas diferenças haveria de resultar sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa. Mas, *quando se estabelecem facções*, associações parciais a

³⁴ Sobre critérios formais, ver também REIS, 2010, p. 20ss.

³⁵ Tal excerto encontra-se na nota de rodapé no início do Cap. II do Livro II do *Contrato Social*.

expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações se faz geral em relação aos seus membros, e particular em relação ao Estado; pode-se, então, dizer que já não há tantos votantes quantos são os homens, mas apenas tantos quantas são as associações. (ROUSSEAU, 1999, p. 37s/III, p. 371s, *itálico acrescentado*)

Esse excerto contém elementos bastante relevantes para o pensamento político de Rousseau, os quais serão analisados separadamente. Primeiramente, no que diz respeito à *informação suficiente*, trata-se de dois tipos de informação, a saber, os cidadãos devem estar suficientemente informados tanto a respeito dos detalhes relativos ao caso sob apreciação, como também devem conhecer o conteúdo da vontade geral, isto é, a vontade geral em sentido normativo, o ideal de bem comum compartilhado que deve ser claro e evidente para os cidadãos de uma determinada comunidade política. Esse critério, embora não seja fácil de ser alcançado, é menos polêmico do que os seguintes no que diz respeito à interpretação da obra de Rousseau. A questão da ausência de comunicação entre os cidadãos é tema bastante controverso entre os intérpretes do filósofo genebrino, podendo-se citar pelo menos duas interpretações bastante distintas (ambas levando em consideração não apenas essa passagem, mas a obra de Rousseau de forma mais ampla).

De um lado encontram-se aqueles que sustentam ser Rousseau o teórico de uma espécie de democracia direta e aclamatória, isto é, de um modelo democrático no qual a assembleia popular é muda, pode votar, mas não pode discutir ou deliberar publicamente. O termo “deliberação” utilizado por Rousseau, como sugere Manin, deve ser entendido no sentido de “decisão” (cf. MANIN, 1985, p. 72-93). Os problemas oriundos da ausência de comunicação comprometeriam o projeto de Rousseau uma vez que, numa perspectiva democrática, a participação dos cidadãos na autoria legislativa ficaria

prejudicada ao se atribuir mais poderes aos delegados (oficiais encarregados do exercício das funções executivas a quem cabe discutir, deliberar e decidir sobre inúmeros assuntos) do que ao povo soberano (cf. URBINATI, 2006, p. 60ss); e, numa perspectiva de conciliação entre autonomia coletiva e autoridade, a compatibilidade proposta ficaria prejudicada, pois, na ausência de discussão e de deliberação para a formação da vontade geral, Rousseau acaba tendo que recorrer a outros meios para conseguir a coesão social almejada a fim de coadunar a vontade geral substancial ao resultado da votação, como, por exemplo, ao legislador, à religião civil, à censura e a um modelo de Estado ideal que se pauta fortemente na igualdade e na fraternidade, fazendo com que o indivíduo subsuma-se na comunidade e que sua vontade, a qual deve estar presente na lei à qual ele se submeterá, seja forjada pelos valores da comunidade, o que abre espaço, ainda que apenas potencialmente, para um Estado autoritário (cf. PINZANI, 2006, p. 185ss).

De outro lado, situam-se aqueles que entendem que Rousseau não pode ser tratado como um autor que não admite a comunicação entre os cidadãos. Eles interpretam a passagem acima citada não como uma oposição à discussão e à deliberação pública, mas como uma recusa à intriga e à formação de facções. Segundo esse entendimento, o filósofo não estava preocupado em evitar a discussão, mas sim em assegurar que cada cidadão pudesse opinar de acordo com seu próprio ponto de vista, e não conforme o ponto de vista de um grupo ou de uma associação particular ou facção. O problema da existência de facções é que elas tendem a fazer prevalecer uma vontade parcial em detrimento da vontade geral ao exercer pressão sobre os cidadãos, impedindo-os de expressar seus próprios julgamentos. Seria uma contradição da parte de Rousseau exigir que os cidadãos estejam suficientemente informados e impedir a discussão, a qual desempenha um

significante papel no esclarecimento dos cidadãos (cf. ESTLUND; WALDRON, 1989, p. 1318-1328). Essa leitura aproxima Rousseau da tradição da política participativa e também interpreta sua teoria de modo mais liberal, tendo em vista que a admissão da deliberação pública reforça a ideia de que não há necessidade de rejeitar desacordos políticos no conteúdo da vontade geral e, por conseguinte, torna-se mais fácil conciliar a concepção de autonomia política com o resultado da votação sem ter que recorrer tão enfaticamente a um Estado ideal, no qual a vontade dos cidadãos é forjada pelos valores comunitários (cf. COHEN, 2010, p. 75ss; RAWLS, 2007, p. 231).

Há, de fato, ambiguidades na obra de Rousseau que dão sustentação a ambas as leituras. Apenas para exemplificar, no *Contrato Social*, na passagem já citada, o filósofo considera que se não houver comunicação entre os cidadãos, a deliberação será boa e dela resultará a vontade geral, isto é, a não comunicação seria uma entre as condições de infalibilidade do processo de votação. No mesmo sentido, no Livro IV, Cap. II, o filósofo associa a comunicação e longas discussões a dissensões e tumultos que fazem prevalecer os interesses particulares em detrimento do interesse público (cf. ROUSSEAU, 1999, p. 128/III, p. 439). Contudo, no parágrafo imediatamente anterior, no Livro IV, Cap. I, há um excerto com considerações em sentido contrário, a saber:

[n]esta altura eu teria muitas considerações a fazer sobre o simples direito de votar em qualquer ato de soberania; direito este que nada pode subtrair aos cidadãos; e sobre o direito de opinar, de propor, de dividir, de discutir, que o governo tem sempre o grande cuidado de reservar apenas aos seus membros. (ROUSSEAU, 1999, p. 127/III, p. 438s).

As interpretações apresentadas também encontram suporte em outros textos de Rousseau. Esse tema será mais explorado no

próximo capítulo. Por ora, importa apenas apontar para os desacordos em torno desse critério da “não comunicação” e sua relação com a exigência de informação suficiente e de inexistência de facções.

Quanto à *inexistência de facções*, cabe ainda ressaltar que este critério está vinculado à exigência de que cada cidadão manifeste sua própria opinião no momento da emissão de seu voto, o que, como já mencionado acima, não é mais possível quando se formam facções. Segundo Rousseau, é importante, “para se chegar ao verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão só venha a opinar de acordo com seu próprio ponto de vista.” (ROUSSEAU, 1999, p. 38/III, p. 372). Contudo, a opinião dos cidadãos não pode expressar seu interesse privado, mas, ao contrário, deve ser expressão da melhor compreensão do que venha a ser o bem comum.

- c) *a matéria submetida à votação deve ser geral*: de acordo com Rousseau, “não existe vontade geral acerca de um objeto particular.” (ROUSSEAU, 1999, p. 46/III, p. 378). Isso significa que as matérias submetidas à votação devem ser de interesse de todos, devem regular situações nas quais qualquer cidadão possa estar envolvido e não podem jamais regular uma situação particular. A lei é definida pela generalidade da vontade e pela generalidade do objeto.
- d) *aceitação da regra majoritária*: como sabido, Rousseau exige unanimidade apenas para o pacto social. Para todas as demais leis a serem aprovadas no Estado, “[...] o voto da maioria obriga sempre os demais – é uma consequência do próprio contrato.” (ROUSSEAU, 1999, p. 129/III, p. 440, tradução modificada). Isso não significa, porém, que a unanimidade não seja desejável. As decisões devem aproximar-se da unanimidade à medida que sejam mais graves e importantes. Por outro lado,

assuntos que exigem rapidez na tomada de decisão podem ser objeto de uma votação por maioria simples (cf. ROUSSEAU, 1999, p. 131/III, p. 441). Assim, decisões tomadas por maioria dos votos são legítimas, desde que os demais critérios acima apontados sejam também respeitados. Entretanto, aqui surge novamente a questão da compatibilidade entre liberdade e autoridade:

[...] como pode um homem ser livre e ao mesmo tempo forçado a se conformar com vontades que não são a sua? Como podem os oponentes ser livres e, ao mesmo tempo, submetidos a leis que não consentiram. (ROUSSEAU, 1999, p. 129/III, p. 440)

Para responder a essas questões, Rousseau tem que lançar mão do conceito substancial de vontade geral e reconhecer que nem sempre o resultado da votação conhecerá de fato esse conceito. Segundo ele, a pergunta feita aos cidadãos no momento da votação “não é precisamente se aprovam a proposta ou rejeitam, mas se ela está ou não de acordo com a vontade geral que é a deles.” (ROUSSEAU, 1999, p. 130/III, p. 440s). A vontade geral, então, é extraída do cálculo dos votos. É exatamente recorrendo ao conceito substancial de vontade geral que Rousseau pretende escapar ao problema da tirania da maioria. Em seu entendimento, “quando o resultado contrário ao meu prevalece, isto só prova que eu me enganei e que aquilo que eu imaginava ser a vontade geral não o era. Se meu parecer particular tivesse prevalecido, eu teria feito o que não desejava e então não seria livre.” (ROUSSEAU, 1999, p. 130/III, p. 441). Essa questão remete a discussão para o último critério a ser aqui apresentado.³⁶

³⁶ Em um artigo recente, Annelien Dijn analisa a relação entre regra da maioria e tirania da maioria na obra de Rousseau. Segundo a autora, que vincula

- e) *clareza por parte de cada cidadão a respeito do que é a vontade geral:* Antes de discorrer sobre o sufrágio e sobre o procedimento de contagem dos votos no *Contrato Social*, Rousseau faz uma série de considerações que servem como máximas a regular o procedimento de votação, nas quais o conhecimento da vontade geral substancial surge como condição à qual todas as demais se encontram subordinadas. Em seu entendimento, é provável que o resultado da votação reflita o conteúdo da vontade geral, e não meramente a vontade da maioria, se os “homens reunidos se consideram como um só corpo, têm uma só vontade que se refere à conservação do bem comum e ao bem-estar geral”. (ROUSSEAU, 1999, p. 125/III, p. 437) Diante dessa condição, “todos os móveis do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não existem interesses confusos e contraditórios, o bem comum mostra-se por toda parte com evidência e não exige senão o bom senso para ser percebido.” (ROUSSEAU, 1999, p. 125/III, p. 437) Contudo, o próprio Rousseau reconhece que, para que a relação entre vontade geral e vontade da maioria consiga conciliar liberdade e autoridade, deve estar condicionada ao fato de que “a vontade geral seja mais ou menos fácil de

Rousseau à teoria republicana, quando as decisões coletivas refletem o interesse público ao invés de interesses particulares, então todos devem ser capazes de reconhecer que essas decisões seguem também seus interesses particulares (contidos nos interesses gerais) e, nesse caso, verifica-se o uso da regra da maioria e não de uma espécie de tirania da maioria. Os interesses gerais ou públicos, por sua vez, são os interesses duradouros da sociedade como um todo, e não os interesses de grupos, sejam eles maioria ou minoria. Assim, a regra da maioria difere da tirania da maioria porque persegue o interesse público ao invés de interesses privados. Nesse sentido, o estabelecimento de imposto progressivo sobre a renda, por exemplo, ainda que contrariasse o interesse dos mais abastados, não poderia ser considerado uma violação de sua liberdade, haja vista os benefícios de longo prazo que poderiam ser oferecidos para a sociedade. Cf. DIJN, 2015, p. 9/10.

conhecer e o Estado esteja em maior ou menor declínio.”
(ROUSSEAU, 1999, p. 129/III, p. 440)

Desse modo, se a vontade geral resultante do procedimento de votação, não obstante a observância de todos os critérios acima mencionados, está subordinada ao perfeito conhecimento, por parte dos cidadãos, do conteúdo da vontade geral enquanto ideal normativo e, tendo em vista que as condições nas quais esse conhecimento claro e preciso é possível são bastante difíceis de serem encontradas em Estados concretos, parece que o procedimento proposto por Rousseau, não obstante a observância de todos os critérios formais, sempre resultará na vontade da maioria e nunca, ou raramente, na vontade geral. Ou, para fazer com que o resultado do procedimento de votação se coadune com a vontade geral enquanto ideal normativo, Rousseau tem que recorrer às condições do Estado ideal (pequeno, sem desigualdades econômicas extremas e com forte identidade cultural).

Parece haver, então, um círculo vicioso na proposta de Rousseau, no qual o procedimento de votação está subordinado a um ideal normativo de vontade geral, que assume, por sua vez, o caráter de uma verdade a ser descoberta pelo próprio procedimento (concepção epistemológica de democracia). Mas, por outro lado, entre os critérios para a legitimidade e para funcionamento do procedimento está a clareza dos votantes a respeito do que venha a ser esse ideal normativo. Trata-se de um procedimento que precisa de uma sociedade coesa em costumes. Ele daria conta de desacordos a respeito da interpretação do bem comum, mas não daria conta de desacordos a respeito do significado do próprio bem comum. No caso de haver desacordo sobre o que é o bem comum, a intersecção de interesses que permite a aplicação do método matemático proposto no Cap. III do Livro II do *Contrato Social* parece não ter sucesso.

Condorcet e a formação e a identificação da *razão* coletiva

Muitas das ambiguidades e obscuridades existentes na obra de Rousseau a respeito do conceito de vontade geral têm sido recentemente enfrentadas a partir da retomada da obra de Condorcet. Filósofos e cientistas políticos têm se dedicado, especialmente, à compreensão da metodologia proposta no *Teorema do Juri*³⁷ e suas implicações para a teoria da escolha social, que estuda o modo pelo qual as preferências individuais formam preferências públicas. Neste artigo, todavia, serão analisados também outros textos do filósofo e matemático francês, notadamente, os textos nos quais ele propõe um modelo de democracia deliberativa, pois são nesses textos que se verifica uma transição de Condorcet de uma perspectiva meramente epistêmica da democracia para uma concepção também procedimental, mudança esta bastante significativa no que diz respeito à identificação da vontade geral ou coletiva. Nesse contexto, uma diferença relevante entre ambos os autores é que, diferentemente de Rousseau, Condorcet aceita a representação e delineia, em sua obra, uma estrutura institucional capaz de conciliar representação e ampla participação política dos cidadãos.

A obra de Condorcet é marcada por *circularidades*, a saber, as relações complementares entre verdade e processo de votação, entre forma (a matemática do processo eleitoral) e conteúdo (a necessidade de cidadãos esclarecidos) e entre instrução pública e liberdade individual (cf. KINTZLER, 1984, p. 27s). Essas circularidades podem ser entendidas como elementos que se inter-relacionam em vários níveis. Assim, a formação da vontade também se insere nesse processo circular, no qual forma e conteúdo se entrelaçam. A legitimidade das

³⁷ O teorema do júri é desenvolvido por Condorcet em um texto de 1785, denominado *Ensaio sobre a aplicação da análise de probabilidade às decisões tomadas por pluralidade de votos* (*Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*). Cf. CONDORCET, 1785.

decisões que expressam essa vontade depende tanto da observância da forma legal estipulada para o processo de votação e de deliberação quanto da racionalidade daqueles que decidem. A vontade não é algo dado, ela é construída. Sua construção depende de elementos metodológicos (voto e deliberação realizados dentro de instituições democráticas) e substanciais (o sujeito esclarecido e a igualdade de direitos). Desse modo, para se chegar ao conceito de vontade ou de razão coletiva na obra de Condorcet, três elementos precisam ser analisados, a saber: o método para a identificação da vontade, as instituições democráticas e a formação do cidadão esclarecido.

O método para identificação da vontade e as instituições democráticas

No estudo da metodologia é que aparece, ao lado do filósofo e do político, também o matemático Condorcet. Antes de se dedicar à teoria e à prática política o autor foi reconhecido como um brilhante matemático, consagrado pelo estudo do cálculo de probabilidades (cf. CHOUILLET, 1993, p. 19ss). Seus estudos matemáticos foram a base para o desenvolvimento da teoria por ele denominada *matemática social*,³⁸ cujo objetivo era “contribuir para o aperfeiçoamento da espécie humana.” (CONDORCET, 1847, I, p. 541)³⁹ Essa ciência tinha por objeto o estudo do homem em suas relações sociais, sendo que o termo “social” abarca tanto a política quanto a moral. Segundo Alengry, o

³⁸ Esse conceito é apresentado em *Tableau Général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales*. Esse texto foi publicado apenas em 1795, após a morte de Condorcet, mas as ideias nele contidas já vinham sendo defendidas publicamente desde 1785, quando foi publicado o *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*. Cf. CONDORCET, 1847, I, p. 539-573; CONDORCET, 1785.

³⁹ A maioria das citações aos textos de Condorcet são feitas a partir da edição francesa de seus escritos de 1847 - *Œuvres de Condorcet*, editada por Arthur Condorcet O'Connor e François Arago e, desse modo, é citado o nome do autor, o ano da obra, o volume e a página. No caso de obras já traduzidas para a língua portuguesa, se fará uso das traduções.

método utilizado por Condorcet em sua matemática social mescla elementos do empirismo de Hume e de Locke com o racionalismo e apriorismo cartesiano (cf. ALENGRY, 1904, p. 129ss; BAKER, 1975, p. 129ss). Por um lado, ele “parte da sensação para chegar imediatamente à ideia e ao cálculo” (ALENGRY, 1904, p. 784s), mas, por outro lado, em sua teoria, o raciocínio por análise assume a forma do cálculo. Condorcet teria transportado para o domínio das ciências morais e políticas a matemática de Descartes, o que o permitiu afastar, em nome da razão, a autoridade da Igreja, a superstição e a intolerância.

Ao aplicar a matemática às ciências sociais e à política, seu objetivo foi aproximar, tanto quanto possível, as ciências sociais das ciências exatas em relação à precisão dos resultados.⁴⁰ Esse tema está presente em muitos de seus escritos, mas pode ser encontrado de forma mais detalhada nos seguintes textos:

Ensaio sobre a aplicação da análise de probabilidade às decisões tomadas por pluralidade de votos (1785); Ensaio sobre a constituição e as funções das assembleias provinciais (1788), Sobre a forma das eleições (1789), Projeto de Constituição Francesa (1793), Sobre as eleições (1793) e Quadro geral da ciência que tem por objeto a aplicação do cálculo às ciências políticas

⁴⁰ A adoção desse método faz com que Condorcet seja considerado o precursor de Saint-Simon, de Augusto Comte e do positivismo. Contudo, cabe ressaltar que em Condorcet essa metodologia ainda possui um caráter crítico e revolucionário, na medida em que busca afastar das ciências sociais qualquer dogma que não possa ser justificado racionalmente (como, por exemplo, os dogmas da religião e aqueles que sustentavam a monarquia e a aristocracia, legitimando assim as desigualdades de direitos). Ele não concordaria com os aspectos conservadores, em relação à ordem social, que foram introduzidos nas ciências sociais por Comte. Isso pode ser observado no modo pelo qual Condorcet concebe a lei em geral e a constituição. Segundo ele, as leis positivas são o produto do meio social e, portanto, a evolução jurídica deve acompanhar a evolução social. Cf. ALENGRY, 1904, p. 784 e 851; LÖWY, 2000, p. 37-39.

e morais (1795)⁴¹ Nesses escritos ele discorre sobre os procedimentos de votação, de deliberação e sobre o cálculo das maiorias (simples ou qualificada). Mas em todos esses textos há uma questão central, a saber, a formação da vontade coletiva, à qual Condorcet atribuirá, como se verá, nomes diferenciados.

No primeiro desses textos, o *Ensaio sobre a aplicação da análise à probabilidade de decisões tomadas por pluralidade de votos*, Condorcet revisa a teoria da formação da vontade seguindo o critério da decisão majoritária. O autor considera que

quando o costume de submeter todos os indivíduos à vontade do maior número se introduziu nas sociedades e os homens concordaram em considerar a decisão da maioria como a vontade comum de todos, eles não adotaram esse método como um meio de evitar o erro e de se conduzir de acordo com decisões fundadas na verdade, mas eles acreditaram que para o bem da paz e da utilidade geral era preciso colocar a autoridade no lugar da força e que, visto que era preciso deixar-se guiar por uma vontade única, era a vontade do pequeno número que naturalmente devia sacrificar-se àquela do maior número. (CONDORCET, 1785, iii)

Para Condorcet, contudo, essa justificação inicial da opção pela decisão majoritária não parece ser suficiente. Por isso ele busca algo mais além da paz e da utilidade geral, ele busca aproximar-se da verdade.

⁴¹ *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785); *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales* (1788), *Sur la forme des élections* (1789), *Projet de Constitution Française* (1793), *Sur les élections* (1793) e *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales* (1795). Entre os textos citados, apenas o Projeto de Constituição Francesa tem tradução para o português. Exceto quando nas referências bibliográficas for indicado distintamente, todas as traduções das obras citadas são de nossa autoria.

Nesse texto o filósofo iluminista revisita o conceito de vontade geral de Rousseau, tentando, segundo alguns de seus intérpretes, esclarecer muitos dos aspectos desse conceito deixados obscuros pelo genebrino.⁴²

É nesse texto que Condorcet desenvolve o seu teorema do júri, que trata da utilização do cálculo de probabilidade para demonstrar que as decisões coletivas podem ser corretas dependendo do tamanho, da competência dos membros do corpo votante e do número de alternativas sob consideração. O principal argumento presente nesse texto é que cidadãos esclarecidos tentarão honestamente avaliar qual decisão será mais adequada à sociedade. Os cidadãos esclarecidos e bem-intencionados podem ocasionalmente julgar errado, mas assumindo-se que eles estarão mais frequentemente certos do que errados, a opinião da maioria provavelmente será a correta.⁴³ Assim, o que Condorcet visa com o Teorema do Júri é garantir um meio seguro e aplicável de atribuir conteúdo ao ideal abstrato representado pelo conceito de vontade geral.

O teorema do júri é, pois, um mecanismo de justificação por meio do qual, dada uma determinada forma e matéria, seria possível

⁴² Cf. GROFMAN; FELD, 1988, p. 567-576; ESTLUND; WALDRON, 1989, p. 1317-1340; YOUNG, 1988, p. 1231-1244; PONS, 1993. Grofman e Feld consideram que o teorema do júri de Condorcet reavalia três aspectos inerentes ao conceito de vontade geral de Rousseau, a saber: o bem comum; a ideia de que os cidadãos não estão sempre certos em seus julgamentos sobre o que é o bem comum; e a suposição de que quando os cidadãos tentam seriamente identificar o bem comum e votam de acordo com suas percepções dele, o voto da assembleia popular pode ser considerado um meio confiável de determinar o que é o bem comum. Cf. GROFMAN; FELD, 1988, p. 569.

⁴³ A afirmação da existência de uma resposta correta, ou da verdade, é o que faz McLean e Hewitt definirem Condorcet como um “realista platônico” que acreditou em verdade morais objetivas. Condorcet teria sustentado que as falhas do ser humano em alcançar o entendimento são falhas de percepção. Nesse sentido, quando os indivíduos se tornam mais esclarecidos a probabilidade de que a maioria deles pense corretamente aumentará. Cf. McLEAN; HEWITT, 1994, p. 32.

chegar muito próximo da verdade, no contexto jurídico, ou da vontade geral, no contexto político. Nesse momento, não há ainda no texto condorcetiano um viés democrático no sentido de possibilitar a ampla participação popular na tomada de decisões. Todavia, há a justificação de um determinado procedimento metodológico (cujo funcionamento é de difícil compreensão, uma vez que se trata da aplicação da matemática às decisões coletivas) que depende de elementos formais e substanciais para alcançar ou aproximar-se da decisão correta (cf. CONDORCET, 1785, p. lxiv/lxv). Logo, o autor está mais preocupado em ter participantes esclarecidos decidindo do que em ter um grande número de indivíduos participando da vida pública, porque, aplicando seu método, se uma assembleia (ou tribunal) for formada por indivíduos esclarecidos, quanto maior o tamanho do corpo deliberante, maior a probabilidade da decisão aproximar-se da verdade. Por outro lado, se os membros forem pouco esclarecidos, quanto maior o número de participantes, maior a probabilidade de que decidam errado, isto é, maior a probabilidade de que decidam de acordo com seus interesses privados em detrimento do interesse comum ou da vontade geral (cf. CONDORCET, 1785, p. xxiv).

Paradoxalmente, embora o *Ensaio* de 1785 seja quase em sua totalidade dedicado à forma, ou seja, ao método capaz de aproximar as decisões coletivas da verdade, a conclusão do autor é que o método apenas funcionará adequadamente se for utilizado por cidadãos esclarecidos. Em suas palavras:

Assim a forma das assembleias que decidem a sorte dos homens é bem menos importante para a felicidade deles do que o esclarecimento daqueles que as compõem, e os progressos da razão contribuirão mais ao bem dos Povos do que a forma das constituições políticas. (CONDORCET, 1785, p. lxx)

Forma e cidadãos esclarecidos: esses são os dois elementos que Condorcet exige para que as decisões coletivas se aproximem da verdade, ou seja, para que a vontade resultante do processo de eleição e

deliberação seja um reflexo do interesse comum. Antes de se analisar o problema do esclarecimento dos cidadãos, é preciso primeiro entender melhor como Condorcet aplica a matemática social à formação da vontade por meio dos processos de eleição e deliberação, pois, segundo ele, a eleição e a deliberação, entendidas como processos de tomada coletiva de decisões, são as bases de uma constituição livre (cf. CONDORCET, 1847, VII, p. 561). Isso porque, como ressalta Granger em seu estudo sobre a matemática social de Condorcet, o voto não é apenas um problema parcial de ciência política, mas é uma questão que diz respeito ao “sistema arquitetônico da fisiologia social por inteiro”, uma vez que do direito de participar igualmente da elaboração das leis dependem todos os demais direitos (cf. GRANGER, 1989, p. 95).

Esse método, trazido a público em 1785, é rerepresentado pelo autor em outros textos, antes e após a Revolução Francesa, nos quais ele traduz para a linguagem da filosofia e da teoria política algo explicado inicialmente a partir da matemática.⁴⁴ Neles, Condorcet analisa detalhadamente os procedimentos e métodos de eleição e de deliberação que podem aproximar as decisões coletivas da verdade. Com relação ao modo de eleição e de deliberação, a exposição mais clara e precisa encontra-se no *Projeto de Constituição Francesa* de 1793, embora os fundamentos de suas teses tenham sido expostos em textos

⁴⁴ Apenas recentemente as implicações da metodologia utilizada por Condorcet no Ensaio sobre a aplicação da análise à probabilidade de decisões tomadas por pluralidade de votos, que combina a teoria da escolha social com a probabilidade matemática, começaram a ser exploradas. Como observam Mclean e Hewitt “parte do argumento de Condorcet não foi esclarecido até as investigações de Michaud (1985) e Young (1988)”. Cf. McLEAN; HEWITT, 1994, p. 35. Sobre as implicações da utilização do método de Condorcet na teoria da escolha social contemporânea ver: YOUNG, 1988, p. 1231-1244; McLEAN; HEWITT, 1994, p. 32-48; McLEAN; URKEN, 1992, p. 445-457.

anteriores, notadamente, no *Ensaio sobre a constituição e as funções das assembleias provinciais* (1788) e em *Sobre a forma das eleições* (1789).⁴⁵

Ao analisar o procedimento eleitoral, Condorcet sustenta que as eleições não deveriam seguir o método mais comum segundo o qual é eleito o candidato que recebeu o maior número de votos. O principal argumento aqui é que essa metodologia pode levar ao erro para eleições nas quais o número de candidatos for superior a dois, haja vista que o candidato com maior número de votos não é necessariamente aquele que tem a aprovação da maioria dos votantes, todavia, ao contrário, os votos dados aos seus concorrentes podem, se somados, representar a vontade da maioria. Por conseguinte, o autor entende que esse método não proporciona aos eleitores um direito de eleição, mas um direito de exclusão dos candidatos menos desejados. Ele sugere um método no qual a resolução da maioria sobre o mérito de todos os concorrentes seja tomada a partir da comparação entre os candidatos, cujos nomes seriam inscritos em listas seguindo a ordem do mérito que cada eleitor atribuir ao seu candidato (cf. CONDORCET, 1847, IX, p. 305).

Essa ideia encontra-se melhor delineada no Título III, Seção III do *Projeto de Constituição Francesa* (1793), no qual Condorcet propõe um método de escolha que implica a eleição em duas etapas, realizada por meio de duas votações: “a primeira, simplesmente preparatória, servirá apenas para formar uma lista de apresentação; a segunda, aberta somente aos candidatos inscritos na lista de apresentação, será definitiva e consumará a eleição.” (CONDORCET, 2013, p. 135) Na primeira votação cada eleitor inscreverá em seu boletim de votação o “número de nomes igual àquele de cargos a eleger” (CONDORCET, 2013, p. 135). A lista de apresentação será formada pelos cidadãos que obtiveram o maior número de votos. O número total de candidatos que passará da primeira para a segunda etapa da eleição será três vezes maior do que o número de cargos a serem preenchidos. Na segunda e última

⁴⁵ Sobre o papel da deliberação democrática na obra de Condorcet, ver: CONSANI, 2010, pp. 59-75.

votação, cada eleitor receberá “um boletim com duas colunas, divididas cada uma com tantas casas quanto houver sujeitos a nomear. Uma dessas colunas será intitulada: *primeira coluna da eleição*; a outra, *coluna suplementar*” (CONDORCET, 2013, p. 137). No momento da votação cada eleitor inscreverá “na primeira coluna tantos indivíduos quanto houver de cargos a eleger; e, em seguida, na coluna suplementar, um número de nomes igual àquele inscrito na primeira coluna” (CONDORCET, 2013, p. 135).

Quando há apenas um cargo a ser preenchido, o procedimento de escolha é um pouco distinto daquele acima descrito. Embora também se realize por meio de duas votações, na votação de apresentação cada eleitor escreverá apenas um nome em seu boletim de votação, mas a lista de apresentação não conterà o número de candidatos equivalentes a três vezes o número do cargo vago, mas sim um número previamente determinado, que é o de treze. A votação definitiva também se fará em duas colunas e, “se durante a contagem geral dos votos contidos na primeira coluna um dos candidatos reunir a maioria absoluta, ele será eleito.” Caso contrário, “serão reunidos os votos em favor de cada candidato contidos nas duas colunas: aquele que então obtiver mais votos será eleito” (CONDORCET, 2013, p. 139), sempre seguindo a ordem do maior número de votos.

Esse método de eleição apresenta três aspectos que são dignos de nota. Primeiramente, ele permite aos eleitores não apenas escolherem seus representantes, mas também possibilita aos cidadãos formarem a lista de candidatos a representantes. Em segundo lugar, ele faz com que o eleitor realize um escalonamento de suas preferências, uma vez que ele terá que se pronunciar a respeito de todos os candidatos, realizando um juízo de valor a respeito de cada um deles de modo a escolher qual será sua primeira, segunda ou terceira opção e assim por diante, o que não é possível no modo tradicional uma vez que ao optar por um candidato o eleitor está automaticamente impedido de manifestar sua opinião sobre os demais. Sendo assim, surge a possibilidade de, por meio do voto, mostrar-se não apenas a aceitação,

mas também a rejeição a um determinado candidato ou projeto político. Por fim, esse método, ao fazer com que o eleitor realize um juízo de valor a respeito de cada candidato (ou projeto político), força os indivíduos a fazerem uso de seu julgamento, de sua capacidade racional e, desse modo, passa a ser um coadjuvante na tarefa de formar cidadãos mais esclarecidos.

Em *Sobre a forma das eleições* (1789) Condorcet discorre sobre a importância de um bom método de eleger. Segundo ele, é preciso “procurar em um método de eleição a probabilidade de escolher frequentemente o mais digno, e a garantia de fazer apenas raramente a má escolha.” (CONDORCET, 1847, IX, p. 289) Um bom método deveria conseguir lidar com situações sociais inóspitas nas quais “não é à razão, à virtude, à identidade de interesses dos cidadãos e de seus delegados que a nação pode então confiar sua sorte; é ao equilíbrio das paixões opostas, dos interesses contrários, dos preconceitos que se combatem.” (CONDORCET, 1847, IX, 288)

Condorcet aplica ainda a sua matemática social ao processo de deliberação. Esse tema vem a público de forma bastante minuciosa em 1788, no *Ensaio sobre a constituição e as funções das assembleias provinciais*. Nesse texto, o método proposto consiste em reduzir os temas a serem deliberados a proposições simples, de sorte que os votantes possam decidir por *sim* ou *não*. Os responsáveis pela redução do tema em debate a proposições simples devem de todo modo evitar combinações contraditórias. Uma proposição que apresentasse tais contradições deveria ser considerada nula e, desse modo, Condorcet buscou prescrever uma forma de votação que tornasse impossível a emissão de uma resolução baseada em informações contraditórias ou absurdas.

Ora, Condorcet define o modo pelo qual um tema pode ser preparado para ser decidido por uma assembleia por meio da emissão da concordância ou discordância dos votantes. Contudo, como e por quem esse trabalho deveria ser feito? O autor reconhece que esse não pode ser um trabalho atribuído para todos os membros da assembleia,

sob pena de se tornar o processo todo de deliberação demasiadamente lento. Sugere então que seja designado um comitê, formado por membros da própria assembleia, os quais se dedicariam exclusivamente a essa tarefa. Mas, ao se incumbir um pequeno número de membros da realização de uma atividade de extrema importância não se estaria retirando dos representantes do povo o direito de discutir e de opinar sobre aquilo que será colocado em votação? Ele não estaria aqui repetindo o modelo aclamatório delineado por Rousseau? Esse é o primeiro ponto relevante na discussão apresentada por Condorcet acerca da deliberação no *Ensaio* de 1788 (o segundo será a discussão a respeito dos tipos de maioria e do quórum de votação). De acordo com o autor, esse método não pretende substituir os representantes do povo pelos membros do comitê. Ele adverte que não se deve confundir

a instituição de um comitê encarregado de fazer a análise de uma questão de modo que ela possa ser decidida segundo uma forma que não deixe nenhum espaço para o medo enganar a resolução da maioria, com o direito de conceder a um corpo, ou a um só homem, propor os objetos que devem ser colocados em deliberação. (CONDORCET, 1847, VIII, p. 599)

Dessa forma, observa-se que enquanto os membros de uma assembleia estão no exercício de um *direito*, os membros do comitê estão apenas exercendo uma *função*, uma função de demasiada importância que é tratada pelo autor como se fosse efetivamente um trabalho intelectual, aquele de transformar em proposições simples questões complexas e que possibilita o bom desempenho dos representantes durante as votações. Os membros dos comitês não são mais do que “comissários encarregados pelo próprio corpo de representantes de submeter a uma análise exata um objeto sobre o qual ele resolveu deliberar.” (CONDORCET, 1847, VIII, p. 599) Em razão das características desse comitê, nada impede que a discussão sobre o tema que será reduzido a proposições simples seja feita por todos os membros da assembleia, haja vista que é somente após o debate geral entre todos os representantes que a questão será submetida ao comitê encarregado

de analisá-la e reduzir todas as possíveis soluções, as quais poderão resultar em uma série de proposições simples. Desse modo, como ele mesmo observa, “concilia-se a liberdade da discussão nas deliberações ao método e à precisão na forma das decisões.” (CONDORCET, 1847, VIII, p. 213)

Para tornar o resultado da deliberação ainda mais preciso, além da decisão ter que ocorrer por meio da concordância ou discordância com proposições simples previamente preparadas por um comitê, deve-se pré-estabelecer, de acordo com a natureza do tema, o tipo de maioria, simples ou qualificada, que se exigirá no momento da votação. Esse é o segundo ponto que deve ser ressaltado no ensaio de 1788. Segundo Condorcet, a determinação de uma regra que estipule o quórum a ser exigido para cada votação é uma das questões que exige mais cuidado por parte de uma assembleia (cf. CONDORCET, 1847, VIII, p. 216s).

Condorcet sugere que quando se tratar de restringir ou limitar direitos, deve-se sempre exigir maioria qualificada. Por outro lado, quando se tratar de ampliar esses direitos, a maioria simples é suficiente. Também pode ser adotada maioria simples para a aprovação de questões urgentes (cf. CONDORCET, 1847, VIII, p. 216). Desse modo, ele considera não haver razão para se temer as decisões tomadas por assembleias, pois esse método permitiria tanto que as decisões necessárias não seriam retardadas, uma vez que seriam tomadas por maioria simples, e aquelas que demandariam mais cuidado seriam tomadas por maioria qualificada.

Em 1793, ao estabelecer, no *Projeto de Constituição Francesa*, as formas de deliberação, Condorcet permanece fiel a esse método criado em 1788, estipulando, quanto ao método, apenas pequenas alterações. Antes de iniciar a exposição acerca das mudanças metodológicas, deve-se ressaltar que entre 1788, quando Condorcet apresentou pela primeira vez seu método de deliberação, e 1793, muitos dos pressupostos de sua teoria política e constitucional foram reformulados, tendo sido estendidos a praticamente toda a população adulta os

direitos políticos e a possibilidade de tomar parte nas decisões coletivas. Essa ressalva se faz necessária porque a “guinada democrática” do autor tem implicações no que se falará a seguir a respeito do método e do papel desempenhado pelas instituições da República, as quais devem ser democráticas.

Como já mencionado, Condorcet admite a representação e busca conciliá-la com a ampla participação política dos cidadãos na tomada de decisões coletivas. A representação, nos moldes propostos por autores como Sieyès ou Madison, foi uma tentativa de tornar o processo de decisão o mais indireto possível, a fim de evitar a interferência das paixões e interesses pessoais na formação da vontade geral. Em razão do temor despertado pela possível ação da paixão na vida pública, a participação intensa dos cidadãos na política foi sempre objeto de preocupação de grande parte dos pensadores políticos das sociedades pós-revolucionárias. Para Condorcet, todavia, o problema não é a participação em si, mas a ausência de regras que a regulem. O verdadeiro obstáculo ao bom funcionamento da ordem social é então a decisão sem mediação e não a participação popular. Sua meta foi “prevenir a participação ‘imprudente’ pelos cidadãos ou por seus representantes, expostos à ignorância, a interesses sectários e à intemperança das paixões.” (URBINATI, 2006, p. 183). A fim de evitar esse tipo de problema, o autor propôs, em seu *Projeto de Constituição*, a multiplicação dos locais de debate e um complexo sistema de aumento do tempo para a tomada de decisões, criando assim outro modo de formação indireta da vontade.

O ideal de soberania popular é a ponte entre a forma (representativa) e o conteúdo da Constituição condorcetiana, pois ao mesmo tempo em que a participação popular é o objeto e o sustentáculo da República, ela é também um dos principais direitos reconhecidos pela Constituição.⁴⁶ O direito de soberania compreendia muitos

⁴⁶ Para um estudo aprofundado do tema da soberania popular na obra de Condorcet, ver: REIS, 2021.

direitos e não somente a possibilidade de escolher candidatos e eleger representantes: pressupunha revisar a constituição de tempos em tempos, sugerir emendas constitucionais a qualquer tempo e propor novas leis, o que se pode chamar de *poderes positivos*. Os cidadãos poderiam ainda rejeitar leis e medidas contrárias aos seus direitos e interesses e, em algumas ocasiões especificadas por normas e critérios rigorosos, provocar novas eleições. Nesse sentido, exerciam uma espécie de *poderes negativos*.

Em uma constituição verdadeiramente livre, diz ele,

não somente todo poder emana do povo, e se refere à vontade unânime de se submeter à opinião da maioria (...) mas também toda a força dos poderes delegados se reduz àquela do próprio povo, de modo que ela cai necessariamente com sua confiança (...) (CONDORCET, 1847, X, p. 611).

Assim, a formação da vontade soberana ocorre por meio de deliberações mediadas por procedimentos que estabelecem critérios objetivos a respeito do tempo e do lugar, mas também, de certo modo, do conteúdo daquilo que será deliberado, uma vez que, caso os cidadãos considerem que seus representantes estão afrontando seus direitos ou a própria constituição, podem destitui-los de seus cargos. Com este desenho político-institucional, Condorcet acreditou estar prevenindo a flutuação fortuita do povo entre um estado de despolitização passiva e um estado de mobilização extralegal. Ele buscou conciliar o grande espaço do governo representativo com pequenos espaços de participação política.⁴⁷

⁴⁷ Para uma análise das possíveis contribuições da teoria constitucional de Condorcet aos dilemas do constitucionalismo contemporâneo, ver: CONSANI, 2014.

Todos os poderes, todas as funções, quer nacionais, regionais, quer ainda distritais ou locais, têm origem por meio de eleição direta. As eleições, embora não sejam o único modo de exercício do direito de soberania, são o primordial. Os cidadãos devem eleger todos os seus representantes nas assembleias primárias. Logo no início do *Projeto de Constituição Francesa*, Condorcet define que o território francês deverá ser dividido em departamentos e estes deverão ser subdivididos em comunas, as comunas em seções municipais e estas em assembleias primárias. Essa divisão territorial é realizada no intuito de tornar possível a participação direta e frequente dos cidadãos nos atos de governo, principalmente buscando evitar que as assembleias primárias fossem compostas por um grande número de membros, o que inviabilizaria a participação, a discussão e a deliberação nos moldes idealizados para manter o poder decisório com o povo. Essas assembleias são as instituições nas quais os cidadãos exercem todos os seus direitos políticos (escolha de candidatos, votação em eleições, deliberações, referendos, direito de censura, provocação da revisão constitucional, colocação de funcionários públicos em julgamento).⁴⁸

Pode-se mencionar duas principais diferenças entre o processo de deliberação proposto em 1788 e aquele de 1793. A primeira é que, no lugar de um comitê escolhido pelos representantes eleitos, quem deve reduzir a questão sob debate a uma proposição simples é o presidente da assembleia primária e o escritório (composto por membros da própria assembleia escolhidos a cada convocação). A

⁴⁸ O Título III do Projeto de Constituição Francesa trata da organização das assembleias primárias. Essas instituições deveriam ser distribuídas por todo o território e cada uma delas deveria ter inscrito em seus quadros no mínimo 450 e no máximo 900 membros. Após formada a assembleia primária deveria ser constituído um escritório para coordenar os trabalhos. Esse escritório deveria ser formado pelos membros da própria assembleia primária, à proporção de um membro para cada 50 cidadãos inscritos no quadro da assembleia. Os membros que compõem o escritório deveriam ser renovados a cada nova convocação da assembleia primária.

segunda diferença é que Condorcet estipulou um rigoroso sistema de prazos para a realização da deliberação em duas etapas (cf. CONDORCET, 2013, p. 140ss).

Após formada a assembleia primária e havendo uma questão a ser deliberada, “o presidente fará conhecer o assunto da deliberação, reduzido a uma questão simples que se possa responder com sim ou não; no final da sessão, ele suspenderá a assembleia por oito dias para produzir a decisão.” (CONDORCET, 2013, p. 140) Dessa maneira, nessa primeira sessão os cidadãos tomam conhecimento do tema a ser deliberado e têm o prazo de oito dias para se esclarecerem e discutirem a respeito disso. O espaço físico da assembleia primária pode ser utilizado como local de encontro para troca de informações e debate, mas nesse primeiro momento a discussão se dá de modo informal, como Condorcet faz questão de ressaltar na *Exposição dos Princípios e dos Motivos do Plano de Constituição*: “o primeiro gênero de discussão pertence mais a homens isolados do que a uma assembleia deliberante; mais a uma sociedade particular do que a uma assembleia de funcionários públicos.” (CONDORCET, 2013, p. 69) O segundo gênero de deliberação, ao contrário do primeiro, deve obedecer às formas estipuladas. Encerrado o prazo de suspensão da assembleia, os cidadãos devem se reunir para deliberar. Nessa ocasião, o presidente lembrará os cidadãos a respeito do assunto da deliberação e os membros do escritório “afixarão no interior da sala um placar contendo a exposição sumária da questão submetida à assembleia e, em duas colunas as palavras *sim* e *não*, com a explicação precisa da vontade que cada uma destas palavras exprime” (CONDORCET, 2013, p. 140s). Depois dos esclarecimentos, “cada votante escreverá ou fará escrever sobre seu boletim *sim* ou *não*, e o assinará ou o fará assinar em seu nome, por um dos membros do escritório, antes de depositá-lo na urna” (CONDORCET, 2013, p. 141). Os cidadãos não precisam apresentar os seus votos todos ao mesmo tempo após os esclarecimentos prestados pelos membros do escritório. A votação tem início após o encerramento dos oito dias concedidos para que os cidadãos se esclareçam a respeito do tema a ser deliberado e “será fechada apenas na sessão da tarde do

segundo dia, às quatro horas; durante esse intervalo, cada cidadão será livre para apresentar-se na sessão na hora que melhor lhe convier para emitir sua resolução” (CONDORCET, 2013, p. 141).

Condorcet acredita ser esse o melhor método para assegurar a aproximação do resultado das decisões coletivas (sejam elas eleições ou deliberações) da verdade, ou seja, o melhor método para se descobrir qual é o interesse comum. No entanto, em *Sobre as eleições* (1793) ele afirma novamente que apenas uma boa forma não basta, é preciso também que os sujeitos que participam da tomada de decisões sejam esclarecidos (cf. CONDORCET, 1847, XII, p. 637). A princípio, a conciliação dos métodos e procedimentos de tomada de decisão coletiva e o esclarecimento dos cidadãos parece dar suporte a uma teoria da democracia elitista, que tende a excluir da participação política os cidadãos menos instruídos. Essa impressão poderia ser desfeita ressaltando-se que o autor, ao longo dos anos, passou a atribuir um peso maior à forma do que ao esclarecimento dos cidadãos.

Mas esse não é o caso, Condorcet continua a sustentar, em todos os seus textos, que o esclarecimento daqueles que decidem é mais relevante do que a boa forma legislativa. Como, então, conciliar a ampla participação popular nos processos decisórios e a decisão próxima à verdade? Condorcet não opta por excluir do processo de participação aqueles que não são esclarecidos. Ele toma o caminho contrário, decidindo instruir os cidadãos de modo que eles possam participar adequadamente do processo de tomada de decisões. Essa é uma escolha republicana e democrática: é uma escolha republicana na medida em que conta com instituições para a realização do projeto de instrução dos indivíduos e de formação dos cidadãos; é uma escolha democrática porque está fundamentada no princípio da igualdade, ou seja, visa a estender a todos os cidadãos o direito de aprimorar os seus conhecimentos e de tomar parte nas decisões coletivas.

A formação do cidadão esclarecido

O cidadão esclarecido assume relevância política na teoria de Condorcet na medida em que o autor estabelece uma estreita relação entre o indivíduo esclarecido e a possibilidade de formação de uma vontade coletiva pautada no interesse público. O homem esclarecido é aquele que, “conhecendo os seus direitos, aprende a deles conhecer também os limites” (CONDORCET, 1785, clxxxvi), ou seja, o homem esclarecido é aquele que consegue realizar a ponderação entre os seus interesses e direitos e aqueles de seus concidadãos, é aquele que consegue pensar de forma abstrata, de modo a fazer essa ponderação. Ele contrapõe-se ao ignorante, definido como aquele que é guiado por um mestre e que, ciente de seus interesses e direitos, clama por independência, entretanto, não é capaz de orientar-se na vida pública realizando a construção abstrata de abdicar de seu interesse privado em prol do interesse público. Desse modo, por não reconhecer os limites inerentes aos (seus) direitos, o ignorante também desconhece a liberdade que surge desses limites e dá origem a uma dupla relação de dominação: por um lado, devido à sua falta de conhecimento, torna-se uma vítima em potencial de relações de dominação e sujeição, por outro lado, por não conseguir colocar-se abstratamente no lugar dos outros, torna-se um potencial tirano (cf. KINTZLER, 1984, p. 56ss).

Assim, é dever da República criar um sistema de instrução capaz de proporcionar o desenvolvimento das faculdades intelectuais dos indivíduos, considerados iguais em sua capacidade racional (cf. JAUME, 1989, p. 232). É por essa razão que Condorcet não poupa esforços para erigir um modelo de instrução pública que, por um lado, define e delimita um conjunto de saberes a ser estudado, assim como o método adequado para a difusão desses saberes e, por outro lado, protege o desenvolvimento da episteme em dois campos: no campo individual, para que a instrução pública não adentre a esfera privada e viole as liberdades pessoais; e no campo do próprio conhecimento, tomado como um conjunto de saberes independentes da interferência político-ideológica do poder público. Condorcet afirma o dever da

República de promover a instrução pública de forma universal e gratuita, possibilitando aos indivíduos o esclarecimento necessário para participação na vida política de seu país e para controlar o desenvolvimento da ciência e da técnica sem que sejam dominados por elas (cf. KINTZLER, 1984, p. 87ss).

Os dois principais textos do autor sobre esse tema são *Cinco memórias sobre a instrução pública* (1791-1792) e *Relatório e projeto de decreto sobre a geral da instrução pública organização geral da instrução pública* (1792). O modelo de instrução pública delineado nesses textos apoia-se sobre os princípios da igualdade, consubstanciado na proposta de acesso universal (incluindo também as mulheres) e gratuito à formação e ao conhecimento, e da liberdade, sustentado pela ideia de independência individual frente a qualquer tipo de dominação. Esses princípios se entrelaçam sem, contudo, confundirem-se. A instrução pública tem por objeto tornar real a igualdade de direitos e não deixar subsistir nenhuma desigualdade que leve à dependência. Para tanto, é preciso que a sociedade assuma como seu dever “proporcionar a cada homem a instrução necessária a exercer as funções comuns do homem, do pai de família e do cidadão, para sentir e conhecer todos os seus deveres.” (CONDORCET, 2008, p. 21)

De modo geral, o objetivo final da instrução pública é *tornar a razão popular* (cf. CONDORCET, 2008, p. 65). Mas, o que significa tornar a razão popular? Qual é a concepção de razão à qual o filósofo iluminista refere-se? Segundo Condorcet, o homem é um “ser sensível, capaz de formar raciocínios e de adquirir ideias morais.” (CONDORCET, 1993, p. 135) A razão, por isso, é algo inerente ao indivíduo, é uma faculdade que, contudo, precisa ser desenvolvida. A razão, salienta ele, é o único instrumento que nos foi dado para reconhecer a verdade (cf. CONDORCET, 1993, p. 143) Mas, como observa Kintzler, a razão em Condorcet é como um talento natural, ela apenas se desenvolve se for descoberta ou formada (cf. KINTZLER, 1984, p. 37). Ao explicar esse conceito, a autora considera que Condorcet pensa a razão por meio de sua aplicação aos objetos, ou seja,

ela não existe senão na realidade dos atos de conhecimento. Consequentemente, “não se pode ser virtuoso sem ser um pouco instruído, e a legitimidade de toda decisão prática (ética ou jurídica) se mede pelo grau de verdade que ela pode alcançar.” (KINTZLER, 1984, p. 37) Assim, *tornar a razão popular* significa instruir os cidadãos e fazer com que a racionalidade que cada indivíduo possui em potencial seja desenvolvida. Isso cria uma relação de interdependência entre a epistemologia e a política, pois, por um lado, a legitimidade das decisões coletivas subordina-se ao uso da razão e, por outro lado, a racionalidade dos sujeitos que decidem depende de seu grau de instrução. A institucionalização da instrução pública é a via adotada por Condorcet para sair dessa situação circular.

Conforme Condorcet, é fundamental que a instrução pública seja institucionalizada e assegurada por meio do direito. Segundo Kintzler, na concepção condorcetiana “a instituição jurídica é necessária ao funcionamento da episteme exatamente da mesma maneira que os interditos e as leis garantem a existência da liberdade.” (KINTZLER, 1984, p. 145) É por estar assegurada pelo direito e por tornar os cidadãos iguais *em direito* que a instrução pública conduz à *autonomia intelectual*⁴⁹, conceito que se vincula à independência ou à extirpação da dependência no campo dos saberes elementares, tais como o domínio da leitura, da escrita e da própria língua, da matemática e de

⁴⁹ O conceito de *autonomia intelectual* é apresentado por Kintzler em contraposição ao de *autossuficiência intelectual*. Segundo a autora, a autossuficiência intelectual é um conceito empírico que repousa sobre condições impossíveis de serem cumpridas, pois é impensável dar a cada qual um saber lhe permitindo fazer face a todas as situações que ele encontrará, sem ter a necessidade do auxílio de outro. A autonomia intelectual, por sua vez, é um conceito jurídico e consiste na liberação dos homens da sujeição, fazendo-os iguais em direitos e em dignidade, e criando os meios de desenvolvimento de suas faculdades intelectuais para que exerçam o controle e a crítica sobre os saberes necessários ao desempenho de suas atividades cotidianas, seja na vida pessoal, seja na vida pública. Cf. KINTZLER, 1984, p. 182.

conhecimentos básicos sobre direitos e sobre a legislação em geral.⁵⁰ A autonomia intelectual é o que possibilita ao cidadão o exercício crítico da razão para avaliar, julgar, concordar ou discordar das decisões políticas tomadas ou, ainda, permite que os cidadãos participem adequadamente da tomada de decisões.

Autonomia intelectual e independência são conceitos que conduzem à ampliação do grau de liberdade política e individual. Isso porque Condorcet admite a existência de graus de liberdade, os quais podem ser aumentados segundo arranjos político-institucionais. Assim, a liberdade pessoal (os direitos individuais) pode existir com ou sem liberdade política (participação igual na elaboração da lei), mas nesse caso ela não será uma liberdade completa. Aqui então entram em cena os graus de liberdade. Condorcet visualiza na história a existência de casos de semiliberdade, como, por exemplo, em sociedades em que apenas alguns participam da elaboração da lei e todos devem obedecer, ou onde a participação de todos ocorre, mas de forma desigual. Segundo Cahen, “um homem livre é aquele que goza da liberdade social. Um povo livre é aquele em que todos os membros alcançaram a idade da razão, gozando dessa liberdade.” (CAHEN, 1914, p. 589) Desse modo, a concepção de liberdade de Condorcet tem uma dupla finalidade, por um lado, ela é um ideal para o qual indivíduos e sociedades devem caminhar, por outro lado, ela é um parâmetro de avaliação do aperfeiçoamento pessoal, social e político.

A instrução pública é aquilo que deve impulsionar esse aperfeiçoamento. Fazendo uso das categorias apresentadas por Kintzler,

⁵⁰ Amartya Sen, em sua obra *A Ideia de Justiça*, reporta-se a Condorcet, entre outros, de sorte a buscar fundamentos teóricos para sua concepção de justiça. Um dos pontos ressaltado por Condorcet, e retomado por Sen, é justamente que a efetivação da liberdade individual e política depende de alguns fatores determinantes, entre os quais se destaca a eliminação da dependência em saberes elementares, como leitura, escrita e conhecimentos básicos de matemática. Cf. SEN, 2011, p. 260; SEN, 2000, p. 52.

a instrução deve possibilitar a transição do *cidadão no sentido restrito*, ou seja, aquele que meramente exerce o direito de participar da soberania nacional, ao *cidadão em sentido filosófico*, aquele que além de ter o direito de participar das decisões coletivas, também é “capaz de formular uma vontade universal graças à autonomia de sua razão”. (KINTZLER, 1984, p. 194s)

A vontade geral ou razão coletiva

Chega-se então ao ponto no qual é possível voltar a falar da formação da vontade coletiva. Condorcet apropria-se do vocabulário rousseauiano e faz uso do termo *volonté general*, contudo, em sua teoria esse termo assume um sentido mais preciso do que aquele cunhado pelo genebrino, haja vista as condições procedimentais e epistemológicas por meio das quais Condorcet tenta qualificar de forma pormenorizada esse conceito. Em alguns momentos do texto condorcetiano, o termo vontade não adjetivado (geral, comum) é usado para denotar um interesse privado. A *volonté general*, termo relacionado ao interesse público, recebe o nome de *razão coletiva*, porque Condorcet pensa que as decisões coletivas devem conter não apenas a *vontade* dos cidadãos, mas também o seu *juízo*. Assim, é importante frisar que a probabilidade de que a decisão coletiva esteja correta é erigida com base no *juízo* e não apenas na *vontade*, como se vê em *Sur la forme des élections*:

Uma eleição, como toda outra decisão, deveria exprimir somente o *juízo* [*judgment*] daqueles que têm o direito de decidir ou de eleger; mas os homens agem frequentemente segundo seu interesse ou suas paixões bem mais do que segundo sua razão; assim, de fato, toda decisão, toda eleição exprime realmente apenas a *vontade* [*volonté*] da maioria dos opinantes ou dos eleitores. Um bom método de eleição deve então ter dois objetos: o primeiro de certificar-se que em geral a *resolução* [*voeu*] dos eleitores seja conforme à sua opinião; o outro, que o resultado da eleição seja conforme a *resolução* [*voeu*] da maioria dos eleitores. É

sobretudo para o último objeto que a escolha do método de eleger é importante (...). (CONDORCET, 1847, IX, 289)⁵¹

Aqui Condorcet reconhece que o resultado das eleições é em geral produzido pela *vontade* dos eleitores, e a vontade, por sua vez, é formada a partir de *interesses* e *paixões*, associadas ao interesse privado. O *juízo*, por outro lado, implica a capacidade do eleitor de refletir e decidir de acordo com o interesse público. Portanto, nessa passagem deve ser assinalada a diferença entre vontade (*volonté*) e resolução (*voeu*). A resolução deve ser compreendida como uma decisão tomada após reflexão. É exatamente neste momento que as condições procedimentais e as condições epistemológicas se cruzam e se complementam. Como o próprio autor ressalta, *o método de eleger é importante*, como já visto, pois ele deve prever a possibilidade de que a votação seja precedida de discussão e de deliberação. É na deliberação que os cidadãos esclarecidos podem colocar em prática o seu juízo, a sua capacidade de raciocínio abstrato para fazer a ponderação entre o interesse privado e o interesse público. No entanto, a deliberação em si também assume um papel coadjuvante na tarefa de proporcionar o esclarecimento dos cidadãos a respeito do que seria o interesse público. Por isso, na *Exposição dos princípios e dos motivos do Plano de Constituição*, Condorcet ressalta que não há necessidade dos cidadãos terem lido ou se informado acerca de todos os aspectos relacionados a um tema sob apreciação antes de serem admitidos no processo de tomada de decisões coletivas, ou seja, o cidadão comum,

⁵¹ CONDORCET, 1847, IX, 289. Texto original sem destaque. A palavra *voeu* pode ser traduzida como *desejo, voto, prece, promessa, compromisso ou resolução*. Optamos aqui pela tradução de *voeu* por “resolução”, no sentido de uma decisão, individual ou coletiva, tomada após reflexão a respeito de um tema sob análise, por entender ser o termo que mais se aproxima do sentido a ele atribuído originalmente pelo autor, principalmente a partir dessa passagem na qual ele contrapõe *volonté* e *voeu*. Essa distinção apresentada no texto supra citado, que data de 1789, é mantida em textos posteriores, nos quais o autor continua a fazer uso concomitantemente desses dois conceitos.

que possua apenas a formação oferecida pela instrução pública elementar, é capaz de participar adequadamente nesse processo. Segundo o autor,

Ao examinar a marcha de uma assembleia deliberante, vê-se facilmente que as discussões têm aí dois objetivos bem distintos: aí se discutem os princípios que devem servir de base à decisão de uma questão geral; examina-se essa questão em suas partes diversas, nas consequências que resultariam das maneiras diferentes de decidí-la. Até ali as opiniões são pessoais, todas diferentes entre si; nenhuma, como um todo, reúne a maioria dos votos. Então se sucede uma nova discussão, à medida que a questão se esclarece, as opiniões se aproximam, se combinam entre si: forma-se um pequeno número de opiniões mais gerais, e logo se pode reduzir a questão em discussão a um número maior ou menor de questões mais simples, claramente colocadas, sobre as quais é possível consultar a resolução da assembleia e ter-se-á atingido uma espécie de ponto de perfeição se estas questões forem tais que cada indivíduo, ao responder *sim* ou *não* a cada uma delas, tiver verdadeiramente emitido a sua *resolução*.(CONDORCET, 2013, p. 69, itálico acrescentado)

Esse é o ápice da relação forma/conteúdo. O autor tem como pressuposto, é claro, que os cidadãos tenham uma instrução elementar, mas é a própria forma do procedimento de tomada de decisões que permitirá um esclarecimento mais aprofundado a respeito do assunto a ser decidido. Por um lado, o método de simplificação das proposições possibilita aos cidadãos fazerem uso de seu esclarecimento na ponderação dos interesses, particular e público, sob análise. Por outro lado, o método não seria eficaz se os cidadãos já não tivessem sido impulsionados ao desenvolvimento de sua faculdade racional. Assim, em Condorcet, não é a vontade, mas a razão coletiva que funciona como fonte das normas criadas por meio das decisões coletivas. Diz ele:

a razão, de acordo com a natureza, coloca um só limite à independência individual, acrescenta uma única obrigação

social àquelas da moral particular: é a necessidade e a obrigação de obedecer nas ações que devem seguir uma regra comum, não à sua própria razão, mas à razão coletiva do maior número; eu disse à sua razão e não à sua vontade [*volonté*], pois o poder da maioria sobre a minoria não deve ser arbitrário; ele não se estende até violar o direito de um só indivíduo; ele não vai até obrigar a submissão quando ele contradiz evidentemente a razão. Essa distinção não é fútil: um conjunto de homens pode e deve, bem como um indivíduo, distinguir aquilo que ele quer daquilo que ele acha razoável e justo. (CONDORCET, 1847, X, 589s)

Aqui não é a *vontade*, mas sim a *razão* o fundamento último da legalidade. A razão coletiva não preexiste à atividade política, ao contrário, ela surge da interação e da reflexão dos cidadãos quando participam do processo de discussão e de deliberação. Logo, não basta que os cidadãos cheguem a um consenso para dar origem à lei, é também preciso que esse consenso seja racional. Como bem observado por Kintzler, na teoria condorcetiana, “não é porque a maioria é majoritária que ela tem razão; é porque ela tem razão que ela deve ser majoritária.” (KINTZLER, 1984, p. 79)⁵²

Condorcet acredita que as condições procedimentais e epistemológicas por ele estipuladas para o processo de tomada de decisões coletivas podem levar à produção dessa razão coletiva, na medida em que o interesse privado seja submetido ao interesse público. Isso não implica, todavia, que os direitos das minorias possam ser desrespeitados, pois está implícito na ideia de razão coletiva que os diversos interesses em questão em um processo de deliberação foram devidamente pesados de modo a não violar direitos. A submissão da minoria “à resolução da maioria é então fundada sobre a necessidade de ter uma regra comum de ação, e sobre o interesse de preferir a regra comum, que será mais frequentemente conforme à razão e ao interesse

⁵² A esse respeito ver também: ALENGRY, 1904, p. 850/851; MAGRIN, 2001, p. 57/58; ROSANVALLON, 2000, p. 69.

de todos.” (CONDORCET, 1847, X, p. 590) Assim, verifica-se que o esclarecimento sustenta a confiança na produção da razão coletiva.

Considerações finais

A análise do conceito de vontade nas obras de Rousseau e Condorcet aponta para uma similaridade e para algumas diferenças. A similaridade consiste no seguinte: o conceito de vontade geral de Rousseau se assimila em sentido ao conceito de razão coletiva em Condorcet. Ambos os conceitos buscam a realização do equilíbrio entre os interesses particulares e o interesse público ou bem comum, de modo que os interesses particulares sejam contemplados na vontade geral ou na razão coletiva sem que prevaleçam sobre o interesse público.

Quanto às diferenças, verifica-se que Condorcet desenvolveu um método para a formação e para a identificação da vontade coletiva, para a eleição, discussão e deliberação, algo pouco explorado na obra de Rousseau e que ainda é objeto de disputa entre seus intérpretes. No que diz respeito à formação da vontade coletiva, Condorcet aposta na instrução pública e no processo de discussão e de deliberação para promover o esclarecimento dos cidadãos a respeito do interesse público. No que diz respeito ao processo de formação do cidadão, a proposta de Condorcet é mais liberal que a de Rousseau, pois não recorre à identidade de costumes ou ao patriotismo em sentido forte. Seu projeto requer, é claro, que a República se encarregue da instrução pública para assegurar o critério da igualdade de influência e de participação dos cidadãos nas decisões coletivas, assim como uma espécie de educação cívica, o respeito às leis e às instituições e o fortalecimento das instituições democráticas, mas ele se preocupa em manter claros os limites entre os conhecimentos que são gerais e necessários para todos os cidadãos e os conhecimentos que se misturam com valores culturais, religiosos ou político-ideológicos, nos quais o Estado não deve adentrar na formação do cidadão.

Nesse sentido, a vontade coletiva, na proposta de Condorcet, é formada tanto pela instrução pública, que tem o condão de diferenciar

o interesse público dos interesses particulares, quanto pelo próprio processo de discussão e de deliberação, no qual o cidadão debruça-se sobre o tema objeto da decisão e pode refletir sobre as consequências da adoção de um determinado posicionamento. Nesse momento ocorre também a identificação da vontade ou razão coletiva.

Pode-se considerar, pois, que a obra de Condorcet de fato lança luz sobre os pontos obscuros da teoria de Rousseau no que diz respeito à formação e identificação da vontade geral. Mas ao concluir isso, é também necessário reconhecer que Condorcet acaba por aceitar elementos que Rousseau claramente recusou, como a representação, ou que também são ambíguos e obscuros na proposta rousseauniana, como o papel desempenhado pela discussão, tema que será analisado no próximo capítulo.

III

Democracia, Deliberação e Discussão

Sob certo ponto de vista, pode parecer estranho retomar a questão da democracia a partir da filosofia política de Rousseau, especialmente porque ele a compreende, em sentido estrito, apenas como uma *forma de governo* na qual o próprio povo unido atua enquanto poder executivo⁵³. Tal forma de governo seria recomendada apenas a Estados que satisfizessem os seguintes critérios: 1. “um Estado muito pequeno, em que seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa conhecer facilmente todos os outros”; 2. “uma grande simplicidade de costumes que previna o grande número de dificuldades e as discussões espinhosas”; 3. “muita igualdade nas classes e nas fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade”; 4. “pouco ou nenhum luxo, pois o luxo é o efeito das riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse, outro pela cobiça; vende a pátria à lassidão e à vaidade; subtrai ao Estado todos os seus cidadãos para sujeitá-los uns aos outros, e todos à opinião.”(ROUSSEAU, 1999, p. 83ss/III, p. 405)⁵⁴ Ora, exatamente pela grande dificuldade de atender a todos esses critérios que o governo democrático é tão sujeito “à influência dos interesses privados nos negócios públicos” o que conduz facilmente a

⁵³ Uma versão anterior deste texto foi publicada em 2017 na *Revista Portuguesa de Filosofia*: CONSANI, Cristina Foroni; KLEIN, Joel T. Democracia, Deliberação e Discussão na Filosofia Política de Rousseau. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 73, n. 1, 2017, pp. 239–266.

⁵⁴ As citações aos textos de Rousseau são feitas a partir das traduções para a língua portuguesa cotejadas com os textos em língua francesa. Por essa razão, nas referências indica-se inicialmente os dados das traduções utilizadas e, após a barra, o volume e a página das *Oeuvres Complètes* de Rousseau publicadas pela Editora Gallimard.

guerras civis e a agitações intestinas, bem como à tendência constante de mudar de forma. É por isso que Rousseau não reluta em concluir que: “se houvesse um povo de deuses, haveria de governar-se democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens.” (ROUSSEAU, 1999, p. 82s/III, p. 404s.)

Por outro lado, Rousseau não esconde a sua predileção pelo governo aristocrático eletivo, segundo o qual,

além da vantagem da distinção dos dois poderes [legislativo e executivo], possui a da escolha de seus membros; pois no governo popular todos os cidadãos nascem magistrados, mas este os limita a um pequeno número e eles só podem ser escolhidos por eleição, meio pelo qual a probidade, as luzes, a experiência e todas as demais razões de preferência e de estima pública constituem outras tantas novas garantias de que seremos sabiamente governados. Ademais, as assembleias se reúnem mais comodamente, os negócios são mais bem discutidos e executados com mais ordem e diligência, o crédito do Estado mais bem sustentado no estrangeiro por senadores veneráveis que por uma multidão desconhecida ou desprezada. Numa palavra, a ordem melhor e mais natural é que os mais sábios governem a multidão, quando se tem certeza de que governarão em benefício dela, e não em proveito próprio; não é preciso multiplicar os recursos, nem fazer com vinte mil homens o que cem homens escolhidos podem fazer ainda melhor. (...) No tocante às conveniências particulares, não se requer nem um Estado tão pequeno nem um povo tão simples e reto para que a execução das leis decorra imediatamente da vontade pública, como numa boa democracia. (ROUSSEAU, 1999, p. 85s/III, p. 406s.)

Nessa passagem, evidenciam-se as vantagens da aristocracia eletiva frente à democracia ou governo popular. Mas isso não significa que Rousseau rejeite a democracia tal como ela é compreendida hodiernamente. Para fazer uma avaliação mais adequada da sua filosofia política e sua relação com a democracia é necessário, por um lado,

compreender as diferentes características políticas e sociais que assume a democracia, por outro, reconhecer as diferentes nuances da própria filosofia política de Rousseau.

Apesar desse capítulo se concentrar na obra de Rousseau, a análise não se restringe, entretanto, a ela, ou seja, busca-se estabelecer um diálogo com outras teorias democráticas de modo que se faz uma intersecção entre uma abordagem da história da filosofia juntamente com uma análise mais ampla acerca de questões inerentes à democracia. Em suma, o objetivo deste artigo é exatamente apresentar as diversas conexões que a filosofia política de Rousseau estabelece com a democracia. Assim, na primeira seção explora-se a legitimação do Estado enquanto assentado sobre um princípio democrático, bem como algumas implicações dessa assunção. Na sequência, explora-se um problema específico bastante caro à democracia contemporânea, a saber, a questão da deliberação. Nesse caso, investiga-se de que forma há espaço na concepção democrática de Rousseau para a deliberação coletiva, ou se sua teoria tende mais para um modelo de democracia aclamativa. Esse debate é feito em três momentos, abarcados pela segunda, terceira e quarta seções, respectivamente. Nesse sentido, na segunda seção, discutem-se as passagens e os argumentos que defendem a tese de uma assembleia muda; na terceira seção, discutem-se passagens e argumentos que indicam que a teoria política de Rousseau não é avessa ao processo deliberativo; e finalmente, em um terceiro momento, defende-se a tese de que, na verdade, o alvo de Rousseau não é a deliberação *per se*, mas sim o espaço que a retórica abre para introduzir os interesses privados em detrimento da vontade geral, isto é, a tese de que, nesse aspecto, Rousseau estaria se filiando à tradição platônica de combate à sofística.

O princípio democrático da igual liberdade como justificação do Estado e elemento constituinte da sociedade

Rousseau influencia enormemente as concepções modernas e contemporâneas de democracia. A sua forma de legitimação do Estado

e de uma sociedade justa é assentada essencialmente sobre o princípio democrático da *igual liberdade*, de modo que se pode dizer que há uma equivalência teórica entre o conceito rousseauiano de República com a noção hodierna de Estado democrático. Entende-se por igual liberdade a articulação na legislação de dois objetivos principais, a liberdade e a igualdade: “A liberdade, por que toda a dependência particular é igualmente força tirada ao corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela.” (ROUSSEAU, 1999, p. 62/III, p. 391) Esses conceitos imbricados na noção de igual liberdade são incorporadas tanto na justificação rousseauiana do Estado, quanto na forma como os sentimentos e as opiniões devem operar no tecido da sociedade civil. Nesta seção, apresentam-se algumas características de cada um desses momentos.

Em geral, compreende-se por democracia basicamente o governo do povo pelo povo e para o povo, porém, não há nenhum caso moderno e contemporâneo em que o poder executivo seja administrado democraticamente no sentido definido por Rousseau no *Contrato Social*, isto é, em que o próprio povo, enquanto corpo unido, execute e aplique as leis, pois a execução é sempre deixada a cargo de magistrados eleitos ou não. Por outro lado, ao se analisar a definição de Rousseau de República, isto é, “todo Estado regido por leis, qualquer que seja a sua forma de administração, porque só então o interesse público significa algo”, (ROUSSEAU, 1999, p. 48/III, p.379s) observa-se que se trata de uma definição que ocupa basicamente o mesmo campo semântico da definição hodierna de Estado democrático de direito. Isso fica mais evidente quando se analisa o significado dos conceitos de “lei” e de “poder soberano” que estão implicados nessa definição.

A lei, enquanto distinta do decreto, é expressão da vontade geral, produto do poder soberano.⁵⁵ A vontade geral, fruto do pacto

⁵⁵ Cf. “As leis não são, na verdade, senão as condições da associação civil. O povo submetido às leis deve ser o autor delas; somente aos que se associam

social⁵⁶, sempre se refere à totalidade e nunca a um objeto particular, pois “o todo menos uma parte não é o todo, e enquanto subsistir essa relação não existe o todo, senão duas partes desiguais, donde se segue que a vontade de uma não é geral em relação à outra.”(ROUSSEAU, 1999, p. 46/III, p. 370) É por isso que a vontade geral sempre deve considerar a totalidade do povo e nunca pode excluir qualquer parte do todo do seu pertencimento, sob pena de não ser mais vontade geral.⁵⁷ É nesse sentido que Rousseau condena qualquer ato de governo que queira sacrificar um único indivíduo em nome do bem-estar da totalidade:

Mas se devemos entender que é legal para o governo sacrificar um inocente pelo bem da multidão, considero essa regra a mais execrável já inventada pela tirania, a maior falsidade já proferida, a admissão mais perigosa, uma contradição direta com as leis fundamentais da sociedade. Vale tão pouco a ideia de que uma pessoa possa perecer pelo conjunto de indivíduos que todos depuseram sua vida e propriedade como garantia de cada um, para que a fraqueza individual seja protegida pela força do público, e cada

compete regulamentar as condições da sociedade” (ROUSSEAU, 1999, p. 48/III, p. 380).

⁵⁶ Pacto social é definido como: “uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1999, p. 20/III, p. 360).

⁵⁷ Cf. “o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não ultrapassa nem pode ultrapassar os limites das convenções gerais, e que qualquer homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade; de modo que o soberano nunca tem o direito de onerar mais a um súdito que a outro, porque então, tornando-se a questão particular, seu poder já não é competente” (ROUSSEAU, 1999, p. 42/III, p. 375).

membro do Estado pelo conjunto dos cidadãos. (ROUSSEAU, 2003d, p. 20/III, p. 256s)⁵⁸

A lei é fruto do poder legislativo e sempre se refere aquilo que é geral, por conseguinte, ela reúne em si a “universalidade da vontade e a do objeto” (ROUSSEAU, 1999, p. 47/III, p. 379)⁵⁹, já o *decreto* é fruto do poder executivo e se constitui em um ato de magistratura, ele se refere ao particular e sempre deve estar limitado e ser dirigido pela lei.⁶⁰ É por isso que numa República ninguém está acima da lei e as leis são sempre justas, visto que ninguém pode ser injusto para consigo mesmo.

Em mais um aspecto as democracias hodiernas se equivalem ao estado republicano de Rousseau, a saber, em ambos tanto as leis quanto a nomeação do governo devem ser sempre aprovadas e realizadas pelo povo.⁶¹ Contudo, há uma grande diferença, a qual parece indicar muito

⁵⁸ Cf. “Tão logo essa multidão se encontre assim reunida num corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, muito menos, ofender o corpo sem que os membros disso se ressentam” (ROUSSEAU, 1999, p. 24/III, p. 363).

⁵⁹ Cf. “quando todo o povo estatui sobre todo o povo, não considera senão a si mesmo, e nesse caso, se há uma relação, é entre o objeto inteiro sob um ponto de vista e o objeto inteiro sob outro ponto de vista, sem nenhuma divisão. Então a matéria sobre a qual se estatui é tão geral quanto à vontade que estatui. É a esse ato que chamo de lei” (ROUSSEAU, 1999, p. 47/III, p. 379).

⁶⁰ Cf. “Pela mesma razão por que é inalienável, a soberania é indivisível, visto que a vontade é geral ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou unicamente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz a lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura; é, quando muito, um decreto” (ROUSSEAU, 1999, p. 34s/III, p. 369).

⁶¹ Cf. “À luz de que ideia se deve, pois, conceber o ato pelo qual o governo é instituído? Observarei, de início, que esse ato é complexo ou composto de dois outros, a saber: o do estabelecimento da lei e o de sua execução. Pelo primeiro, o soberano estatui que haverá um corpo de governo estabelecido sob esta ou aquela forma – e é claro que esse ato constitui uma lei. Pelo segundo, o povo nomeia os chefes que se incumbirão do governo estabelecido. Ora, sendo um

mais um déficit democrático dos Estados democráticos hodiernos do que do Estado republicano de Rousseau, qual seja, nas democracias modernas a legitimidade democrática da lei é compreendida de modo mediato e indireto, isto é, as leis precisam ser aprovadas apenas por representantes eleitos pelo povo. Já para Rousseau, por outro lado, a vontade geral não pode ser nem alienada⁶² nem representada⁶³. Isso significa que todas as leis devem ser efetivamente apreciadas por todo o povo e aprovadas por ele. Sobre esse procedimento duas considerações são importantes: primeira, “para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas sim que todos os votos sejam contados. Qualquer exclusão formal rompe a generalidade” (ROUSSEAU, 1999, p.34n/III, 369n); a segunda consideração, que a

ato particular, essa nomeação não é uma lei, mas somente uma consequência da primeira e uma função do governo. A dificuldade está em compreender como se pode ter um ato de governo antes de existir o governo, e como o povo, que só é soberano ou súdito, pode tornar-se príncipe ou magistrado em determinadas circunstâncias. É ainda aqui que se descobre uma dessas surpreendentes propriedades do corpo político, pelas quais ele concilia operações aparentemente contraditórias. Pois isto se faz por uma conversão súbita da soberania em democracia, de sorte que, sem nenhuma mudança sensível, e somente por uma nova relação de todos com todos, os cidadãos, tornados magistrados, passam dos atos gerais aos atos particulares, e da lei à execução” (ROUSSEAU, 1999, p. 118s/III, p. 433s).

⁶² Cf. “A soberania sendo apenas o exercício da vontade geral, nunca pode alienar-se, e que o soberano, não passando de um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo; pode transmitir-se o poder, não porém a vontade” (ROUSSEAU, 1999, p. 33/III, p. 368).

⁶³ Cf. “A soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ou é a mesma, ou é outra – não existe meio termo. Os deputados do povo não são, pois, nem podem ser os seus representantes; são simples comissários, e nada podem concluir definitivamente. Toda lei que o povo não tenha ratificado é nula, não é lei” (ROUSSEAU, 1999, p. 114/III, p. 429) “(...) no momento em que um povo nomeia representantes, já não é um povo livre: deixa de ser povo” (ROUSSEAU, 1999, p. 116/III, p. 431).

filosofia política de Rousseau exige que todas as leis sejam sempre, de fato e não apenas em tese, apreciadas e deliberadas por todo o povo.

Mas o princípio da igual liberdade não se manifesta apenas no âmbito legal e institucional. Ele também é incorporado como um *princípio social* que deve constituir os sentimentos e as opiniões de todo o povo. Isso significa que a liberdade deve ser moldada pela igualdade de tal forma que a igualdade permeie os mais diversos âmbitos do tecido da sociedade civil, entre os quais se destacam os seguintes: uma certa igualdade nos graus de riqueza dos indivíduos;⁶⁴ uma educação patriótica e cívica comum;⁶⁵ e uma religião cívica em torno das leis do Estado. (Cf. ROUSSEAU, 1999, p. 155/III, p. 460) Em suma, um Estado democrático não consegue se estabelecer enquanto corpo político se ele não possui uma consistência social democrática, ou seja, uma cultura democrática que lhe sustente. (Cf. ROUSSEAU, 1999, p. 66/III, p. 394)

Utilizando-se de uma analogia, poder-se-ia dizer que as leis e instituições políticas constituem como que o esqueleto do Estado

⁶⁴ Cf. “A respeito da igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas sim que, quanto ao poder, ela esteja acima de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude da classe e das leis, e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se. O que supõe, da parte dos grandes, moderação de bens e de crédito; e, da parte dos pequenos, moderação de avareza e cobiça. Querei dar consistência ao Estado? Aproximai os graus extremos tanto quanto seja possível; não tolereis nem homens opulentos nem indigentes. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos ao bem comum; de um lado se originam os fautores da tirania, e de outros os tiranos. É sempre entre eles que se faz o tráfico da liberdade pública: um a compra, o outro a vende” (ROUSSEAU, 1999, p. 62s/III, p. 391s).

⁶⁵ Sobre isso ver: ROUSSEAU, 3003d, p. 22/III, p. 359. Para uma discussão mais detalhada sobre o tema da educação cívica em Rousseau, ver o Capítulo V deste livro.

democrático, enquanto as opiniões e sentimentos são como o tecido muscular que reveste a estrutura óssea e permite o movimento. Tocqueville foi um dos autores que percebeu com clareza a importância dessa inter-relação.⁶⁶ Ele mostra como os Estados Unidos da América foram a primeira nação moderna imbuída pelo espírito da igualdade e como ela esteve presente desde a fundação, afetando tanto as leis e costumes quanto os sentimentos e as opiniões. A própria divisão da obra *A Democracia na América* em dois volumes reflete como a igualdade se incorpora seja na estrutura política e jurídica (leis e costumes), seja na estrutura social (sentimentos e opiniões), permitindo que a democracia se estabeleça de fato. Nesse sentido, não é equivocado dizer que, *mutatis mutandis*, Tocqueville descreve “na prática” a estrutura política e social da democracia que foi pensada por Rousseau “em teoria”.

Acerca da defesa teórica de Rousseau com relação ao princípio democrático da igual liberdade como justificação do Estado e da sociedade, existe, contudo, uma questão bastante delicada, a qual é objeto de grande discordância entre os seus intérpretes, a saber, a tese acerca da *ausência de comunicação (discussão) entre os cidadãos nas assembleias* e, por conseguinte, a *inexistência de facções*. Esses elementos são enunciados na seguinte passagem do *Contrato Social*:

Se, quando o povo *suficientemente informado* delibera, os cidadãos não tivessem *nenhuma comunicação entre si*, do grande número de pequenas diferenças haveria de resultar sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa. Mas, *quando se estabelecem facções*, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações se faz geral em relação aos seus membros, e particular em relação ao Estado; pode-se, então, dizer que já não há tantos votantes quantos são os homens, mas apenas

⁶⁶ Cf. TOCQUEVILLE, 2014, vol. II.

tantos quantas são as associações. (ROUSSEAU, 1999, p. 37s/III, 371s, *itálico acrescentado*)

Primeiramente, no que diz respeito à “*informação suficiente*”, trata-se de dois tipos de informação, a saber, os cidadãos devem estar suficientemente informados tanto a respeito dos detalhes relativos ao caso sob apreciação, como também devem conhecer o conteúdo da vontade geral, isto é, a vontade geral em sentido normativo, ou ainda, o ideal de bem comum compartilhado que deve ser claro e evidente para os cidadãos de uma determinada comunidade política. Esse critério, embora não seja fácil de ser alcançado, é menos polêmico do que os seguintes no que diz respeito à interpretação da obra de Rousseau. Como dito acima, o ponto de maior divergência se refere à questão da ausência de comunicação entre os cidadãos, o que conduz naturalmente a uma análise detalhada do significado e da extensão que a deliberação assume no contexto de sua filosofia política. É exatamente sobre esse ponto que as próximas seções se dedicam.

Antes de se passar para a apresentação deste tema, contudo, é importante destacar a sua relevância para a compreensão do conjunto da filosofia política de Rousseau. Caso assumamos, a partir de uma perspectiva mais comunitarista, que o debate público deve ser evitado e que se deve impedir fortemente a criação de facções, então tal modelo político depende muito mais de uma homogeneidade de opiniões, sentimentos e costumes do que seria de esperar de um modelo que aceita e encoraja a discussão pública, pois com ela poderia haver uma modificação de opiniões em razão da tomada de consciência a respeito do que se entende por interesse público, o que seria mais próximo de um modelo liberal. Em suma, o que está em questão com relação ao debate público é finalmente o grau de igualdade que precisa existir para que a liberdade seja realizada. Esse mesmo debate é retomado no início do século XX no embate teórico entre Carl Schmitt e Hans Kelsen também acerca da democracia. Por um lado, Schmitt defendeu uma noção de democracia identitária, na qual a discussão é vista como uma estratégia burguesa para adiar a decisão e criar cisões sociais que lhe beneficiem, enquanto Kelsen, por outro lado, defendeu a perspectiva

liberal da democracia parlamentar e viu no processo de discussão e de estabelecimento de acordos a única forma de respeitar os indivíduos e as minorias. Para Schmitt, cabia ao Estado democrático criar e promover uma igualdade, já para Kelsen, cabia ao Estado democrático proteger a individualidade e a diversidade. Nesse contexto, a questão que se coloca é a seguinte: poderia o modelo rousseauiano ser mais aproximado daquele de Schmitt ou daquele de Kelsen?

Rousseau e a “assembleia muda”

Como visto na passagem acima citada, Rousseau considera que se não houver comunicação entre os cidadãos, a deliberação será boa e dela resultará a vontade geral, isto é, a não comunicação seria uma entre as condições de infalibilidade do processo de votação. No mesmo sentido, no Livro IV, Cap. II do *Contrato Social*, o filósofo associa a comunicação e as longas discussões a dissensões e tumultos que fazem prevalecer os interesses particulares em detrimento do interesse público. (Cf. ROUSSEAU, 1999, p. 128/III, p. 439) Em passagem anterior, no Livro IV, Cap. I, ele já havia observado uma relação de consequência entre o surgimento de disputas e o enfraquecimento dos vínculos sociais, como se verifica no seguinte excerto:

Quando, porém, o vínculo social começa a afrouxar e o Estado a debilitar-se, quando os interesses particulares começam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir sobre a grande, o interesse comum se altera e encontra oponentes, a unanimidade já não reina nos votos, a vontade geral deixa de ser a vontade de todos, levantam-se contradições, debates, e o melhor parecer não é admitido sem disputas. (ROUSSEAU, 1999, p. 126/III, p. 438.)

Tais passagens dão suporte a interpretações de Rousseau como o teórico de uma espécie de democracia direta e aclamatória, isto é, de um modelo democrático no qual a assembleia popular é muda, pode votar, mas não pode discutir ou deliberar publicamente. O termo “deliberação” utilizado por Rousseau no Livro II, Cap. III do *Contrato*

Social, como sugere Manin, deve ser entendido especificamente no sentido de “decisão”. (Cf. MANIN, 1985)

Os problemas oriundos da ausência de comunicação comprometeriam o projeto de Rousseau uma vez que, numa perspectiva democrática, a participação dos cidadãos na autoria legislativa ficaria prejudicada ao se atribuir mais poderes aos delegados (oficiais encarregados do exercício das funções executivas a quem cabe discutir e deliberar sobre inúmeros assuntos) do que ao povo soberano.⁶⁷

Segundo Urbinati, embora Rousseau utilize os termos “deputados ou representantes”, ele está de fato se contrapondo à representação e não à delegação.⁶⁸ A distinção entre ambas se encontra nos limites estabelecidos para o mandato. Enquanto o representante teria um mandato livre e liberdade para decidir, o delegado ou deputado possui um mandato imperativo, o qual lhe permite debater e deliberar, mas não decidir. A decisão continua sob a responsabilidade do povo soberano. Nesse mesmo capítulo, Rousseau é categórico ao afirmar que “[s]endo a lei apenas a declaração da vontade geral, torna-se claro que, no poder legislativo, o povo não pode ser representado; mas pode e deve sê-lo no poder executivo, que nada mais é que a força aplicada à lei”.(ROUSSEAU, 1999, p. 115/III, p. 430) Na interpretação de Urbinati, ao afastar do soberano a possibilidade de ser representado,

⁶⁷ A esse respeito, ver URBINATI, 2006, p. 60ss.

⁶⁸ De acordo com essa interpretação, a distinção entre representantes e delegados apresentada no Livro III, Cap. XV do *Contrato Social* é relevante. Segundo Rousseau, “[a] soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ou é a mesma, ou é outra – não existe meio termo” (ROUSSEAU, 1999, p. 114/III, p. 429). Logo a seguir ele complementa afirmando que “[o]s deputados do povo não são, pois, nem podem ser os seus representantes; são simples comissários, e nada podem concluir definitivamente. Toda lei que o povo não tenha ratificado diretamente é nula, não é uma lei” (ROUSSEAU, 1999, p. 114/III, p. 429).

Rousseau acaba também por afastar a possibilidade de discutir e de deliberar, atividades estas atribuídas aos delegados, de modo que “visão e som nunca ocorrem simultaneamente na república (o soberano é visível, mas silente; os magistrados falam e deliberam, mas estão fora de vista”. (URBINATI, 2006, p. 82) A autora compara a função do povo soberano e de seus delegados com aquela de um viajante e seu agente de viagens. Nessa metáfora, o viajante toma a decisão de viajar e repassa ao seu agente de viagens algumas informações gerais; todas as demais decisões, tais como consulta de preços e locais de hospedagem, etc., são tomadas pelo agente de viagem de modo que cabe ao viajante apenas aceitá-las ou recusá-las ao final do processo. (URBINATI, 2006, p. 76s) Urbinati considera que o motivo para Rousseau afastar o debate e a deliberação das funções do soberano é, na esteira da filosofia de Platão, a tentativa de eliminar a retórica da política. (URBINATI, 2006, p. 80s) Segundo essa leitura, a admissão do debate em *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma* seria “apenas uma concessão e uma questão de prudência ao invés de uma questão de princípio”. (URBINATI, 2006, p. 81) Ou seja, se na teoria o debate não seria necessário, na prática ele seria inevitável.

Nessa mesma linha de argumentação, Shklar entende que “[a] esfera própria da ação popular é no exercício da soberania, não naquela do governo, e o escopo do poder governamental é muito amplo, incluindo matérias de tal importância como guerra e paz”. (SHKLAR, 1969, p. 20) Ressalta-se, deste modo, a amplitude do poder político dos delegados em detrimento daquele do povo soberano, o que conferiria à participação popular mais uma função simbólica e ritualística, a fim de manter viva a chama do patriotismo e a responsabilidade cívica, do que a função típica de decisão dos rumos da política.

Esse papel decisório e praticamente aclamatório da participação do soberano na política encontra respaldo em excertos do *Contrato Social*, nos quais o próprio Rousseau ressalta que enquanto houver unidade no corpo social, unidade esta expressa pelo compartilhamento de tradições e costumes, a vontade geral e o bem comum serão claros e

evidentes, de modo que a discussão a este respeito se torna desnecessária. (Cf. ROUSSEAU, 1999, p. 125/III, p. 437) Contudo, na ausência de discussão e de deliberação para a formação da vontade geral, Rousseau acaba tendo que recorrer a outros meios para conseguir a coesão social almejada a fim de coadunar a vontade geral ao resultado da votação, como, por exemplo, ao legislador, à religião civil, à censura e a um modelo de Estado ideal que se pauta fortemente na igualdade e na fraternidade, fazendo com que o indivíduo subsuma-se na comunidade e que sua vontade, a qual deve estar presente na lei à qual ele se submeterá, seja forjada pelos valores da comunidade, o que abre espaço, ainda que apenas potencialmente, para um Estado autoritário.⁶⁹

Nesse sentido, ao privar o soberano da possibilidade de discutir e deliberar, o projeto político de Rousseau tanto se afastaria de um modelo efetivamente democrático, pois conferiria aos delegados um poder mais amplo do que aquele do soberano, quanto demandaria um modelo de Estado cujos laços sociais e de cooperação estariam mais pautados na cultura da comunidade do que nas leis, acentuando aspectos de uma proposta política republicana com viés comunitarista e potencial para suprimir a diversidade.

Rousseau e a “assembleia com voz”

Por outro lado, há intérpretes de Rousseau que entendem não poder ser ele considerado um autor que não admite a comunicação entre os cidadãos, e interpretam as passagens nas quais Rousseau se opõe à discussão e à deliberação pública não como uma oposição a estas atividades *per se*, mas sim como uma recusa à intriga e à formação de facções. Segundo esse entendimento, o filósofo não estava preocupado em evitar a discussão, mas sim em assegurar que cada cidadão pudesse

⁶⁹ A esse respeito, ver PINZANI, 2006, p. 226s. Interpretações de Rousseau como alguém que potencialmente coloca a vontade geral em preponderância àquela do indivíduo podem ser encontradas também em: CONSTANT, 1872, p. 11s.; BLOON, 1997, p. 143-167.

opinar de acordo com seu próprio ponto de vista, e não de acordo com o ponto de vista de um grupo ou de uma associação particular ou facção. O problema da existência de facções é que elas tendem a fazer prevalecer uma vontade parcial em detrimento da vontade geral ao exercer pressão sobre os cidadãos, impedindo-os de expressarem seus próprios julgamentos. Segundo esses intérpretes, se esse não fosse o caso, então seria uma contradição da parte de Rousseau exigir que os cidadãos estejam suficientemente informados e, ao mesmo tempo, impedir a discussão, a qual também desempenha um papel significativo no esclarecimento dos cidadãos.⁷⁰

De fato, a preocupação de Rousseau com os malefícios causados pelas facções está presente em várias passagens de suas obras. A *inexistência de facções* é um critério vinculado à exigência de que cada cidadão manifeste sua própria opinião no momento da emissão de seu voto, o que, como já mencionado acima, não é mais possível quando se formam facções. Nas palavras de Rousseau é importante, “para se chegar ao verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão só venha a opinar de acordo com seu próprio ponto de vista.” (ROUSSEAU, 1999, p. 38/III, p. 372) Contudo, a opinião dos cidadãos não pode expressar seu interesse privado, mas, ao contrário, deve ser expressão da melhor compreensão do que venha a ser o bem comum.

O receio de Rousseau com relação à formação de grupos particulares no interior da assembleia se verifica em obras anteriores ao *Contrato Social*, como no seguinte excerto do *Tratado sobre a Economia Política*

Se determinarmos com cuidado o que ocorre em toda a deliberação pública veremos que a vontade geral busca sempre o bem comum, mas muitas vezes há uma divisão

⁷⁰ Nesse sentido, ver ESTLUND; WALDRON et.al., 1989, p, 1318-1328; COHEN, 2010, p. 76; VIROLI, 1988, p. 223s.

secreta, uma aliança tácita que, com respeito a determinados objetos em particular, neutraliza a inclinação natural da assembleia. Neste caso, o conjunto da sociedade se divide em vários grupos, cujos membros sustentam uma vontade boa e justa com respeito a cada um deles, mas má e injusta com relação ao conjunto do qual esses grupos se desmembram. (ROUSSEAU, 2003d, p. 9/III, p. 246s)

Essa interpretação, de caráter mais liberal, também encontra suporte nos excertos em que Rousseau se reporta diretamente à possibilidade de discussão, como no Livro IV, Cap. I do *Contrato Social*, no qual ele afirma o seguinte:

[n]esta altura eu teria muitas considerações a fazer sobre o simples direito de votar em qualquer ato de soberania; direito este que nada pode subtrair aos cidadãos; e sobre o direito de opinar, de propor, de dividir, de discutir, que o governo tem sempre o grande cuidado de reservar apenas aos seus membros. (ROUSSEAU, 1999, p. 127/III, p. 438s)

Nas *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau critica o governo de Genebra por regular as discussões nas assembleias e retirar dos cidadãos a “liberdade de deliberar entre si”. (ROUSSEAU, 2006, p. 392) Assim, a possibilidade de discussão surge como um meio de não submissão do legislativo ao executivo. Nesse texto Rousseau questiona:

[n]ão é contrário a qualquer razão que o corpo executivo regule a política do corpo legislativo? Que lhe prescreva os assuntos que deve considerar, que lhe negue o direito de opinar e que exerça seu poder absoluto até nos atos feitos para contê-lo? (ROUSSEAU, 2006, p. 355/III, p. 830)

Ademais, ainda nas *Cartas Escritas da Montanha*, ao discorrer sobre a relação entre o governo e o soberano, Rousseau tece uma série de considerações a respeito da necessidade do legislativo manter-se no controle do executivo. Diz ele:

Quanto mais ativo for o poder que age, mais ele enfraquece o poder que quer. (...) a inação do poder que quer o submete ao poder que executa; este, pouco a pouco, torna suas ações independentes, e logo também suas vontades: ao invés de agir pelo poder que quer, age sobre ele. Só resta então, ao Estado, um poder que age, que é o executivo. O poder executivo não é senão a força, e onde apenas a força reina o Estado está dissolvido. (ROUSSEAU, 2006, p. 334/III, p. 815)

A partir da análise dessas passagens, autores pretendem apresentar uma leitura de caráter mais liberal da afirmação de que se “os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si (...) a deliberação seria sempre boa”.⁷¹ Nesse sentido, defende-se que Rousseau não critica a discussão política pelo soberano, mas, ao contrário, considera um direito dos cidadãos expressar suas opiniões, de modo que a discussão é colocada no mesmo plano do direito de voto. (Cf. COHEN, 2010, p. 77)

Como já mencionado, essa leitura aproxima Rousseau da tradição da política participativa e interpreta sua teoria de modo mais liberal na medida em que a admissão da deliberação pública reforça a ideia de que não há necessidade de rejeitar desacordos políticos no conteúdo da vontade geral. Por conseguinte, torna-se mais fácil conciliar a concepção de autonomia política com o resultado da votação sem ter que recorrer tão enfaticamente a um Estado ideal, no qual a vontade dos cidadãos é forjada pelos valores comunitários.⁷² Assim, na obra de Rousseau “[l]iberdade e cidadania são correlatas; cada uma sustenta e dá vida à outra”, uma vez que

[h]omens e mulheres que não são diretamente responsáveis pela deliberação comum, pela decisão comum e pela ação

⁷¹ Cf. ESTLUND; WALDRON et.al., 1989, p. 1320.

⁷² A esse respeito, ver COHEN, p. 75ss; VIROLI, 1988, p. 123s.; RAWLS, 2007, p. 231.

comum sobre políticas que determinam sua vida em comum não são realmente livres, embora eles gozem de segurança, direitos privados e liberdade da interferência. (BARBER, 2003, p. 145s)

A participação teria então a finalidade de promover “a educação cívica e o cultivo de um povo que se autorregula tanto como indivíduos quanto como cidadãos”.(BARBER, 1988, p. 294) Está implícita nesta leitura a assunção de que a participação dos cidadãos na vida pública proposta por Rousseau não se limita apenas ao processo de decisão pelo voto e tampouco afasta dos cidadãos a possibilidade de reflexão e julgamento político, isto é, não se trata de uma mera aclamação de temas previamente discutidos e deliberados por seus delegados. Por conseguinte, também não se considera que o delineamento dos poderes legislativo e executivo apresentado por Rousseau resulte na supremacia dos delegados sobre o soberano.

Debate versus Discussão: Rousseau como inimigo da sofística na política

Há, de fato, ambiguidades na obra de Rousseau que dão sustentação a ambas as leituras apresentadas acima. Para começar a desatar esse novelo, vale conferir a passagem seguinte, extraída do texto *Considerações sobre o governo da Polônia e da sua projetada reforma*:

Nunca será demais repetir que é preciso não pretender ao mesmo tempo duas coisas contraditórias. A ordem é boa, porém mais vale a liberdade, e quanto mais a limitarmos pelos procedimentos, mas estes procedimentos fornecerão recursos à sua usurpação. Embora sejam bons em si mesmos, mais cedo ou mais tarde todos os recursos que forem utilizados para impedir a desordem do sistema legislativo serão usados para oprimi-lo. Esses discursos longos e vazios constituem um grande mal, fazendo perder um tempo que é precioso, mas não há bem maior do que um bom cidadão poder expressar-se quando tem coisas úteis a dizer. Se na Dieta só houver poucas vozes, e se estiverem proibidas de

dizer tudo o que querem, terminarão só dizendo o que pode agradar aos poderosos. Depois das mudanças indispensáveis no procedimento dos cargos, mediante nomeação, e na distribuição dos benefícios, provavelmente haverá menos discursos vazios e menos bajulações dirigidas ao monarca. No entanto, para desestimular um pouco os rodeios e anfigurismos dever-se-ia obrigar todo orador prolixo a enunciar no princípio do seu pronunciamento a proposição que deseja apresentar e, depois de haver formulado suas razões, apresentar suas conclusões sumárias, como fazem nos tribunais os representantes do Rei. Se isso não reduzisse os discursos, pelo menos teria o efeito de conter os que querem falar sem nada dizer, consumindo inutilmente tempo disponível. (ROUSSEAU, 2003a, p. 254s/III, 983s.)

Nessa sugestão de Rousseau acerca dos procedimentos que deveriam ser adotados na Dieta (assembleia legislativa geral polonesa) três elementos tornam-se evidentes: primeiro, a defesa de que o discurso e a argumentação pública devem ser permitidos e estimulados, pois são as formas pelas quais coisas úteis ao Estado podem ser informadas e compreendidas; segundo, que não existem critérios meramente formais capazes de evitar que a palavra nas assembleias seja tomada para usurpar o poder e confundir a vontade geral; terceiro, uma séria preocupação com a inutilidade e o mal causado pelos discursos longos e vazios. Se vincularmos esses elementos com a sugestão de Rousseau de que o orador deve “enunciar no princípio do seu pronunciamento a proposição que deseja apresentar e, depois de haver formulado suas razões, apresentar suas conclusões sumárias, como fazem nos tribunais os representantes do Rei” salta aos olhos que uma das preocupações que o acompanha desde o seu *Discurso sobre as ciências e as artes* é a da indicação de que as ciências e as artes teriam um grande potencial interno para corromper os costumes. Nesse caso mais específico, estar-se-ia falando do mal que a arte da retórica faria para a política. No seu primeiro *Discurso*, as ciências e as artes não são apresentadas em si mesmas como um mal moral, mas são identificadas como um catalisador que aumenta o grau dos vícios quando expostas a pessoas

que não estão preparadas para lidar com elas.⁷³ Nesse contexto, a sofística, a qual é retratada muitas vezes como a arte de convencer em oposição à verdade, é vista como sendo um meio para se perder a liberdade⁷⁴.

Essa crítica à arte de disputar e convencer também está no fundamento do seguinte excerto do *Contrato Social*:

Enquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, têm uma só vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral. Então todos os móveis do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não existem interesses confusos e contraditórios, o bem comum mostra-se por toda parte com evidência e não exige senão bom senso para ser percebido. A paz, a união e a igualdade são inimigas das sutilezas políticas. Os homens retos e simples são difíceis de enganar em virtude da sua simplicidade. Os engodos, os pretextos ardilosos não se lhes impõem; não são sequer suficientemente sutis para serem tolos. Quando se vê entre os povos mais felizes do mundo grupos de camponeses resolvendo negócios do Estado à

⁷³ Cf. “Desde que concordem comigo quanto às artes e às ciências tornarem as pessoas mais infelizes, não discordarei quanto a serem elas, sem embargo, muito cômodas - será mais uma conformidade entre elas e a maioria dos vícios.” (ROUSSEAU, 1973c, p. 387); “A ciência é muito boa em si mesma, eis o que seria evidente, e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer o contrário. [...] As ciências fazem mais mal aos costumes do que bem à sociedade, seria desejável que os homens se dedicassem a elas com menos ardor.” (ROUSSEAU, 1973c, p. 384).

⁷⁴ “É a confusão do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a lassidão e o amor das comodidades que transformam os serviços pessoais em dinheiro. Cede-se parte do lucro para aumentá-lo à vontade. Dai dinheiro e logo tereis grilhões. A palavra Finança é uma palavra de escravo; é desconhecida na Cidade. Num Estado realmente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços, e nada com o dinheiro” (ROUSSEAU, 1999, p. 113/III, p. 429).

sombra de um carvalho e se conduzindo sempre com sabedoria, pode-se deixar de desprezar os rebuscamentos das outras nações, que se tornam ilustres e miseráveis com tanta arte e tantos mistérios? Um Estado assim governado precisa de porquíssimas leis, tal necessidade é reconhecida universalmente. O primeiro a propô-las não faz senão dizer o que todos já sentiram, e não cabem nem discussões nem eloquência para converter em lei o que cada um já resolveu fazer, desde que esteja certo de que os demais o farão com ele. (ROUSSEAU, 1999, p. 125s/III, p. 437)

De certo modo, Rousseau se filia aqui à tradição platônica de crítica à sofística enquanto arte de convencer e de uma argumentação baseada na verossimilhança. Entretanto, por outro lado, Rousseau se afasta de Platão na forma como compreende a verdade e de como ela pode ser acessada. Enquanto Platão concebe a verdade como algo elevado e acessível apenas mediante a razão através de um processo de ascese filosófica que se afasta do mundo sensível em direção ao mundo das ideias,⁷⁵ Rousseau concebe a verdade como algo simples que se encontra gravado pela natureza no coração do mais simples camponês.⁷⁶

⁷⁵ Trata-se da famosa teoria platônica das ideias tal como expressa no mito da caverna, no livro VII da República (PLATÃO, 1999, p. 225-256).

⁷⁶ Naturalmente que as leis civis são distintas da lei da natureza, pois enquanto as primeiras são artificiais e construídas por via de um contrato, a segunda, enquanto uma lei moral, está gravada no coração dos homens. Entretanto, para Rousseau, as leis civis, ainda que comportem peculiaridades geográficas, históricas e climáticas, enfim, elementos que constituem a especificidade de um povo, elas sempre precisam ser ancoradas na lei moral que é como que a fonte de legitimidade e de unidade que garante a possibilidade da vontade geral. Esse tópico é bastante complexo e delicado e não pode ser desenvolvido completamente aqui. Entretanto, cabe apontar algumas passagens sobre as quais a interpretação aqui proposta se apoia: “É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política da moral nada entenderá de nenhuma das duas” (ROUSSEAU, 2014, p. 325); “Continuando a seguir o meu método, não extraio essas regras dos princípios de uma alta filosofia, mas encontro-as escritas no fundo do

Essa diferença na forma de compreender a verdade tem impactos profundos para a política e para o Estado. Enquanto o modelo platônico aposta numa espécie de tecnocracia, expressa pela figura dos “homens de ouro” ou do “rei filósofo”, os quais fazem parte de uma “casta” social alicerçada na meritocracia e na capacidade de se dedicar à filosofia e alcançar a verdade presente no mundo das ideias, o modelo rousseauiano se foca na simplicidade dos costumes e na tese de que a moralidade em nada depende da compreensão de verdades abstratas relativas às ciências e à filosofia. Claro que se poderia estabelecer uma analogia entre o “rei filósofo” de Platão e “o legislador” de Rousseau, o qual deve ser dotado, por um lado, de um gênio extraordinário juntamente com o conhecimento das especificidades do povo e do clima da futura República (cf. ROUSSEAU, 1999, p. 48s/III, p. 380s) e, por outro, ser capaz de elevar o seu espírito fazendo com que o povo acredite nele de modo que ele possa destruir antigos costumes e fundar novos. (cf. ROUSSEAU, 1999, p. 50s/III, p. 384s) Entretanto, a diferença entre o “rei filósofo” de Platão e o “legislador” de Rousseau é a de que o Rei filósofo continua administrando o Estado, ao passo que o legislador deve abandonar o Estado afinal, “se aquele que manda nos homens não deve mandar nas leis, aquele que manda nas leis não deve tampouco mandar nos homens.” (ROUSSEAU, 1999, p. 50s/III, p. 382) Além disso, a função do legislador não é construir e manter a

coração, escritas pela natureza em caracteres indeléveis. Basta consultar-me sobre o que quero fazer; tudo o que sinto estar bem está bem, tudo o que sinto estar mal está mal. O melhor de todos os casuísmos é a consciência, e só quando regateamos com ela recorreremos às sutilezas do raciocínio. O primeiro de todos os cuidados é o de si mesmo; no entanto, quantas vezes a voz interior diz-nos que ao fazer o que é bom para nós à custa dos outros fazemos o mal! Acreditamos seguir o impulso da natureza e resistimos a ela; ao escutar o que ela diz aos nossos sentidos, desprezamos o que ela nos diz aos nossos corações; o ser ativo obedece, o ser passivo manda. A consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo. Vezes demais a razão nos engana, conquistamos até demais o direito de recusá-la, mas a consciência nunca engana” (ROUSSEAU, 2014, p. 404s.). Ver, ainda, p. 409 e p. 411s.

ordem de uma cidade segundo a ideia de justiça acessada filosoficamente, mas sim construir uma estrutura legal que seja “capaz de conduzir sem violência e persuadir sem convencer” (ROUSSEAU, 1999, p. 52/III, p. 383), pois,

como a vontade geral é o vínculo contínuo do organismo político, por mais que o legislador tenha uma autorização anterior, nunca deve agir de outra forma a não ser orientando essa vontade pela persuasão, e não deve prescrever aos cidadãos o que não tenha já recebido a sanção do consentimento geral. Agirá assim para evitar destruir, desde a primeira operação, a essência justamente daquilo que se pretende formar, rompendo o vínculo social ainda que pense estar afirmando a vontade da sociedade. (ROUSSEAU, 2003c, p. 148s/III, p. 316s)

Pode-se dizer que, por mais complexa e difícil que seja a tarefa do legislador, a sua ação deve estar sempre orientada na direção de conduzir a vontade geral, a qual, por sua vez, está diretamente vinculada à lei moral que está gravada na consciência moral ou no coração de todos os membros do povo. Além disso, não cabe ao legislador colocar em vigor ou legitimar as leis por ele propostas. Essa é uma tarefa que compete sempre ao povo, ao qual é sempre reservado o direito de rejeitar as propostas.

Em suma, tanto Platão⁷⁷ quanto Rousseau desprezam e recusam a sofística e as discussões por ela produzidas e estimuladas. A solução de apontada por ambos, todavia, é radicalmente oposta. Enquanto o primeiro, concebendo a verdade como algo elevado e alheio à vida comum, atribui a direção da cidade e a garantia da justiça à classe dos filósofos, o segundo, concebendo a verdade no sentido cristão de algo simples gravado nos corações dos seres humanos, aposta na legitimidade

⁷⁷ Cf. especialmente livro VI da *República* (PLATÃO, 1999, p. 191-224).

da participação política, isto é, na manutenção da *igual liberdade* e no sincero compromisso patriótico dos simples camponeses e artesãos.⁷⁸

Rousseau não é avesso ao debate e à argumentação (o que poderia ser entendido, em certo sentido, como uma espécie de retórica), mas se preocupa com o risco de que o espaço para apresentar razões e argumentos úteis ao interesse comum seja ocupado pela arte da sofisticada, as quais utilizam dos meios mais obtusos e obscuros para fazer que interesses privados sejam tomados pelo interesse público. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que Rousseau rejeita a *discussão*, mas não tem nenhum problema com o *debate*.⁷⁹ Enquanto o *debate* procura apresentar razões comuns, isto é, argumentos que possam ser aceitos por todos, tendo em vista que se assentam ou se vinculam diretamente às verdades simples gravadas no coração e que visam precisamente o bem comum, as *discussões*, por outro lado, estão sempre assentadas em razões privadas, ou seja, visam sempre ao interesse próprio e individual. Enquanto o raciocínio estabelecido no debate procura ser simples e claro, aquele que ocorre na discussão é obtuso e ardiloso. Enquanto as razões dadas em um debate tendem a ser apresentadas de forma rápida e concisa, os raciocínios sofisticados são longos e vazios, porém pomposos.⁸⁰

⁷⁸ Essa visão fica evidente na forma como Rousseau pensa, por exemplo, o *Projeto de Constituição para a Córsega*. Cf. ROUSSEAU, 2003b, p. 177-220/III, p. 902-952.

⁷⁹ É importante notar que Rousseau não faz essa distinção conceitual entre debate e discussão, mas acredita-se que as duas ideias e suas posições a sustentam.

⁸⁰ É digno de nota que a retórica e os longos discursos também não são utilizados na formação do Emílio. Isso não significa que a palavra de nada vale, mas que ela precisa ser contextualizada e feita no momento e no modo certo, especialmente na medida em que é acompanhada do exemplo. Cf. “Mestre! Poucos discursos; mas aprendei a escolher os lugares, os tempos e as pessoas e depois dai todas as vossas aulas por exemplos, e podereis estar certo de que surtirão efeito.” (ROUSSEAU, 2014, p. 319).

Essa clareza, concisão e simplicidade que devem vigorar nos debates públicos, os quais sempre devem ser públicos e dirigidos a todos os membros da assembleia (muito distintamente dos discursos privados que se estabelecem no interior das facções), são traduzidas na forma como as leis são constituídas. Apresenta-se, assim, um dos tópicos mais criticados por Rousseau nos Estados modernos:

Como todas as legislações da Europa, a polonesa foi feita reunindo pedaço após pedaço, sucessivamente. À medida que se identificava um abuso, fazia-se uma lei para reprimi-lo, e dessa lei nasciam outros abusos, que era preciso corrigir da mesma forma. Esse procedimento não tem fim, e conduz ao mais terrível de todos os abusos, que consiste em enfraquecer todas as leis à força de multiplicá-las. (ROUSSEAU, 2003a, p. 246/III, p. 975)

Rousseau não acredita nos mecanismos burocráticos que tornam as leis cada vez mais específicas e complexas, pois “a prudência é menos ágil na busca de novas precauções do que a desonestidade em delas escapar.” (ROUSSEAU, 2003d, p. 29/III, p. 265) Além disso, ele também não acredita numa política e num Estado policial, pois é fácil fazer boas leis, mas “é impossível fazê-las de tal forma que as paixões humanas não as comprometam eventualmente com os seus abusos, como aconteceu com as leis precedentes. Prever todos os abusos futuros pode estar fora do alcance até mesmo do estadista mais consumado.” (ROUSSEAU, 2003a, p. 255/III, p. 955) Portanto, “não são apenas os homens justos que sabem como administrar as leis, mas no fundo só os homens de bem sabem como obedecê-las.” (ROUSSEAU, 2003d, p. 15/III, p. 252)

Em suma, para Rousseau, apostar na criação de um Estado policial e punitivo “não passa de um vão recurso, inventado por espíritos pedestres de modo a substituir pelo terror o respeito que não podem assegurar”, pois, segundo ele, “a punição generalizada com igual severidade induz os culpados a cometer crimes mais sérios na tentativa de evitar a punição por crimes mais leves”. (ROUSSEAU, 2003d, p.

12/III, p. 250) Afinal, “[q]uem pode superar os remorsos não tardará a enfrentar os castigos, os quais são punições menos severas e menos contínuas e dos quais há pelo menos a esperança de escapar.”⁸¹ Se existe o vício, o temor da punição sempre será mais fraco do que a esperança de recompensa pelo crime, já que sempre é possível encontrar meios de contornar a lei sem ferir a sua letra, algo que é estimulado por uma cultura sofisticada.

Ao retornar-se à questão apresentada no final da primeira seção, a saber, se Rousseau estaria mais próximo de Schmitt, ou mais próximo de Kelsen, pode-se responder que nenhuma das duas possibilidades. Apesar de Rousseau ser avesso às intermináveis discussões e à retórica vazia que ela estimula (algo que o aproxima de Schmitt), Rousseau não defende a ideia de uma democracia identitária e aclamatória.⁸² Nas suas palavras:

No outro extremo do círculo a unanimidade retorna: é quando os cidadãos, tombados na servidão, já não têm nem liberdade nem vontade. Então o medo e a adulação mudam os sufrágios em aclamações; já não se delibera – adora-se ou

⁸¹ ROUSSEAU, 2003d, p.15, tradução modificada/III, p. 252). Cf. “Proibir é uma prática vã e inepta se não se começa fazendo com que o que se deseja proibir seja desprezado e odiado; e a desaprovação pela lei só é eficaz quando reforça a do público. Quem quer que se preocupe com o problema de criar instituições de um povo precisa saber como orientar a sua opinião para assim governar as paixões humanas. O que se aplica sobretudo ao campo a que me estou referindo. As leis suntuárias servem para estimular o desejo, pela restrição, do que para extingui-los com sua ameaça de punição” (ROUSSEAU, 2003a, p. 236s/III, p. 965s).

⁸² Cf. “A opinião unânime de cem milhões de indivíduos não é a vontade do povo, e nem uma opinião pública. A vontade do povo pode ser muito melhor expressa democraticamente por meio da aclamação (*acclamatio*), da presença óbvia e irrefutável, do que por meio do aparato estatístico, que há meio século vem sendo desenvolvido minunciosamente.” (SCHMITT, 1996, p. 17).

amaldiçoa-se. Esta era a abjeta maneira de opinar do Senado sob os imperadores. (ROUSSEAU, 1999, p. 128/III, p. 439)

Dito de outra forma, a República é avessa à ideia de aclamação ao líder, pois o líder não representa o poder soberano do povo. Cabe ao povo sempre deliberar e argumentar em favor do interesse comum. A aclamação é um procedimento da ralé, não uma atitude política de um povo livre, o qual deve se determinar sempre por meio de leis avaliadas e estabelecidas para si mesmos. Por outro lado, Rousseau se aproxima de Schmitt na perspectiva de que a democracia deve promover uma igualdade que não seja apenas formal, mas que seja também substancial, o que, por sua vez, conduz à ideia de uma democracia nacional em oposição a uma democracia de humanidade.⁸³

Por outro lado, Rousseau não poderia ser vinculado diretamente ao modelo de democracia parlamentar defendido por Kelsen, não apenas pela questão da representação, mas também devido à forma como o debate é travado e da forma como uma posição majoritária é formada. Da perspectiva de Rousseau, a democracia parlamentar tenderia a perguntar aos indivíduos acerca do seu interesse privado e não acerca daquilo que constitui o interesse público, ou seja, a estrutura agregativa de interesses da democracia parlamentar tenderia a promover o prevalescimento da vontade de todos ou da vontade da maioria sobre a vontade geral. Isso ocorre na medida em que Kelsen não estabelece nenhuma distinção entre discussão e debate, além do que reconhece que a posição majoritária é construída a partir de um processo de formação de compromisso.⁸⁴ Essa construção de um

⁸³ Cf. SCHMITT, 1996, p. 10-13; KLEIN, 2009. Em Rousseau, isso fica bastante claro nos textos “Projeto de Constituição para a Córsega” e “Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma.”

⁸⁴ Cf. “De fato, todo o procedimento parlamentar, com sua técnica dialético-contraditória, baseada em discursos e réplicas, em argumentos e contra-argumentos, tende a chegar a um compromisso. Este é o verdadeiro significado do princípio de uma maioria na democracia real.” (KELSEN, 2000, p. 70). Ou,

compromisso, que conduz a um governo de coalisão de partidos, é uma concepção política que se afasta da visão rousseauiniana, a qual pode ser bem caracterizada a partir da passagem abaixo:

Mesmo vendendo seu sufrágio, em troca de dinheiro, não extingue em si a vontade geral: elide-a. A falta que comete está em mudar o estado da questão e em responder coisa diversa do que se lhe perguntou; de modo que, em vez de dizer através de seu voto: É vantajoso para o Estado, diz: É vantajoso para tal homem ou tal partido que este ou aquele parecer seja aprovado. Assim, a lei da ordem pública nas assembleias não consiste tanto em manter a vontade geral quanto em fazer com que esta seja sempre interrogada e que responda sempre. (ROUSSEAU, 1999, p. 127/III, p. 438)⁸⁵

Em suma, da perspectiva da teoria político-democrática de Rousseau, a visão kelseniana da democracia conduziria sempre para a produção da vontade de todos e não para a produção da vontade geral. Essa é uma consequência que se assenta exatamente na diferença que se estabelece entre Rousseau e Kelsen com relação à noção de verdade. É exatamente por ter uma concepção relativista da verdade moral e daquilo que é o bem, que Kelsen defende uma teoria política que respeita a pluralidade de partidos e de grupos com interesses distintos, a partir dos quais se formarão opiniões pela congregação da soma de

ainda, “a proporcionalidade, portanto, mesmo onde não levou a esse resultado, produziu um efeito que identificamos como o resultado do jogo de forças que constitui a essência do Estado democrático de partidos. Neste caso não é o interesse de um único grupo que se torna vontade do Estado. Esta vontade é determinada por um procedimento no qual os interesses dos diversos grupos organizados em partidos entram, como tais, numa luta que termina num compromisso. Mas, se a vontade do Estado não deve exprimir o interesse unilateral de um partido, é preciso garantir que todos os interesses partidários tenham a possibilidade de se exprimir e concorrer, para que entre eles haja o compromisso final.” (KELSEN, 2000, p. 74)

⁸⁵ A esse respeito, ver também ROUSSEAU, 1999, p. 41.

interesses privados. Para Rousseau, ao contrário, sendo a verdade moral algo simples que se encontra inscrita no coração dos homens comuns (visão que Kelsen denominaria de absolutismo político e filosófico),⁸⁶ pensa-se um modelo que aceita o processo de debate político, mas não a formação de grupos, pois o que está em questão no debate é apresentar os melhores argumentos para esclarecer os concidadãos e não negociar um acordo no intuito de se chegar a um compromisso que atenda aos interesses da maioria dos partidos.

Considerações finais

A possibilidade do debate político não é para Rousseau “apenas uma concessão e uma questão de prudência ao invés de uma questão de princípio”,⁸⁷ isto é, algo que em teoria não é necessário, mas que na prática seria inevitável. O *debate é algo natural e necessário para o processo de deliberação da assembleia*, pois sem ele a própria assembleia não poderia se encontrar bem-informada para tomar decidir. Entretanto, isso não significa que a cultura política não deva recriminar moralmente e desestimular as discussões, os longos discursos e as encenações retóricas, bem como a realização de discussões em grupos fechados. O debate deve ser sempre público e deve ser feito no contexto amplo da assembleia de modo a evitar a formação de facções e a criação de grupos de interesses que em suas negociações elidam a vontade geral. Nesse caso, pode-se dizer que Rousseau não está negando esse princípio liberal fundamental da liberdade de opinião e da possibilidade do debate como um processo que promove o esclarecimento. O que ele quer evitar é que essa liberdade e esse princípio liberal sejam utilizados como uma cortina de fumaça para a destruição da noção de interesse público e da vontade geral. Contudo, também não se pode negar que o debate não é elemento central da teoria política rousseauiana, ou seja, a teoria

⁸⁶ Sobre esse aspecto, ver KELSEN, 2000, p. 195-203.

⁸⁷ Nesse sentido, ver URBINATI, 2006, p. 81.

democrática de Rousseau não pode ser vista como um modelo típico das teorias deliberativas.

Nesse sentido, é evidente que o espaço reservado para o debate na teoria de Rousseau é muito mais estreito do que aquele pensado e sustentado pelas teorias democrático-deliberativas contemporâneas. Como já mencionado, isso está associado ao caráter da vontade geral e de como ela, ao ser vinculada com a moral inscrita nos corações humanos, é mais facilmente encontrada pela via da introspecção e auto avaliação subjetiva do que pela via da argumentação.⁸⁸ Ao se avaliar a proposta política de Rousseau, contudo, é importante notar que, mesmo considerando-se o povo, enquanto soberano, como tendo um espaço bastante restrito para deliberar, o fato é que em sua teoria política há um grande espaço para a *decisão política democrática*,⁸⁹ algo extremamente relevante e central para uma democracia. Afinal, decidir, na política, é tão ou mais importante do que debater e deliberar. Claro que o debate e a deliberação trazem consigo a possibilidade de esclarecimento daqueles que participam do processo, o que é

⁸⁸ É nesse sentido que Rousseau afirma que na instituição do Contrato Social cada um deve consultar a vontade geral presente em si, ou seja, “importa, pois, para se chegar ao verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão só venha a opinar de acordo com o seu próprio ponto de vista.” (ROUSSEAU, 1999, p. 38/III, p. 372). No mesmo sentido lê-se no Emílio: “Começa por colocar tua consciência em condições de querer ser esclarecida. Sê sincero contigo mesmo. Pega dos teus sentimentos o que te tiver persuadido e rejeita o resto. Não estás ainda tão depravado pelo vício para correr o risco de escolher mal. Propor-te-ia que conversássemos a respeito, mas assim que discutimos esquentamo-nos; a vaidade e a obstinação misturam-se à discussão e a boa-fé desaparece. Meu amigo, não discutas nunca, pois pela discussão não esclarecemos a nós, nem aos outros. Quanto a mim só depois de muitos anos de meditação tomei o meu partido.” (ROUSSEAU, 2014, p. 444)

⁸⁹ Em inúmeras passagens Rousseau assevera a importância de assembleias frequentes para manter a soberania e a liberdade política. Nesse caso, conferir: ROUSSEAU, 1999, p. 109s; 113; 120s/III, p. 427s, 429, 434.

fundamental para o aprimoramento individual e social e para a qualificação das decisões políticas. Contudo, debate e deliberação sem a possibilidade de decisão de nada adiantam. Como alertaram Constant⁹⁰ e Kant⁹¹, um povo não irá desenvolver uma habilidade ou

⁹⁰ Benjamin Constant já chamara a atenção para o fato de que sem uma garantia mínima de que vale a pena renunciar ao seu tempo e cuidado com assuntos privados para agir no mundo público, o cidadão passa a não ter nenhum estímulo nem mesmo para desenvolver as habilidades necessárias à ação no espaço público. (CONSTANT, 1814, p. 820). Constant manifesta esse entendimento em um texto no qual analisa o tribunal do júri, defendendo essa instituição das críticas que lhe foram dirigidas. O autor sustenta que: “Em razão dos costumes existentes uma instituição pode inicialmente parecer pouco convincente, mas se ela for intrinsecamente boa, então a nação adquire por meio dela uma capacidade que antes não tinha.” (Cf. CONSTANT, 1814, p. 80). Stephen Holmes interpreta essa passagem justamente no sentido de que o povo não irá desenvolver uma capacidade se esta não for necessária. (Cf. HOLMES, 2009, p. 63). Esse mesmo raciocínio pode ser aplicado às práticas democráticas, tendo em vista que os cidadãos não se sentirão motivados para participar das práticas democráticas e deliberativas se não houver nenhuma garantia de que seus posicionamentos terão algum peso na decisão pública. Para uma análise detalhada desse argumento no contexto da questão moderna e contemporânea que rodeiam a questão da democracia constitucional ver: CONSANI, 2014).

⁹¹ Cf. “Confesso que não consigo acomodar-me à expressão de que se servem também homens prudentes: Certo povo (a caminho da elaboração de uma liberdade legal) não está maduro para a liberdade; os servos de um proprietário rural não estão amadurecidos para a liberdade; e assim também os homens em geral ainda não estão maduros para a liberdade da fé. De acordo com semelhante pressuposto, porém, a liberdade nunca terá lugar; pois não se pode para ela amadurecer se antes não se foi posto em liberdade (há que ser livre para alguém se poder servir convenientemente das próprias forças na liberdade). As primeiras tentativas serão, decerto, grosseiras, ligadas até ordinariamente a um estado mais molesto e mais perigoso do que quando se estava sob as ordens, mas também sob a providência, de outro; nunca, porém, se amadurece de outro modo para a razão a não ser por meio dos próprios

sua liberdade – no caso a habilidade do debate e deliberação arrazoada – se a própria possibilidade de exercer a decisão não lhes for concedida. Em outras palavras, um povo não pode e não irá desenvolver as capacidades e habilidades relacionadas com a decisão sobre a vontade geral se não lhe for permitido exercer o ato de decidir politicamente. Atualizando essa questão a partir dos impasses das democracias nas sociedades hodiernas, tem-se hoje, com a proteção constitucional das liberdades privadas e públicas, tais como a liberdade de expressão e de participação política, uma diversidade de cidadãos, grupos e movimentos sociais com a mais ampla liberdade de discussão e de deliberação, as quais, embora realizadas e consubstanciadas em inúmeros projetos e propostas, acabam, na maioria das vezes, por ser desconsideradas pela tecnocracia, seja ela econômica, seja ela jurídica, que tem o poder de decisão. É exatamente esse afastamento da decisão política da esfera da soberania do povo que faz com que a democracia e a política se tornem tão desacreditadas, algo que se percebe nitidamente na pequena participação do povo em eleições nos países onde o voto não é obrigatório, ou mesmo na grande quantidade de abstenções onde a obrigatoriedade do voto é exigida por lei. Assim, a partir da perspectiva da teoria democrática de Rousseau, grande parte do descrédito contemporâneo com relação à democracia poderia ser explicado exatamente pela diminuição do espaço decisório que poderia e deveria ser exercido diretamente pelo povo.

intentos (que alguém deve realizar na liberdade).” (KANT, 1992, p. 189s./RGV, AA 06: 188)

IV

Liberalismo e Republicanismo

Este capítulo busca apresentar e avaliar as tensões e uma possível complementariedade entre os aspectos liberais e republicanos presentes na filosofia política de Rousseau. Sustenta-se aqui a existência de uma estreita interconexão entre as noções de liberdade do indivíduo e de liberdade da comunidade política na obra do genebrino, a qual se apresenta como uma frutífera chave de leitura para se acomodar as ambiguidades e tensões existentes no que diz respeito, por um lado, às passagens em que ele coloca ênfase sobre os interesses do indivíduo e, por outro, naquelas em que ele coloca ênfase sobre o interesse público.⁹²

Para caracterizar e sustentar essa chave de leitura da obra de Rousseau, o presente artigo se divide em quatro seções. Na primeira, apresentam-se, ainda que de modo não exaustivo, algumas conceituações centrais acerca da teoria liberal e da teoria republicana. Na segunda seção, apresentam-se e analisam-se diversas passagens da obra de Rousseau nas quais se encontram marcadamente características liberais juntamente com a indicação de algumas interpretações que seguem esse viés. Na terceira seção, por outro lado, tem-se o mesmo objetivo e adota-se a mesma estratégia da segunda seção, mas agora com relação aos aspectos republicanos. A quarta e última seção faz um balanço e uma sistematização das passagens e dos argumentos apresentados ao longo do texto e apresentam-se de modo sintético as razões pelas quais se sustenta que a obra político-moral de Rousseau procura equilibrar aspectos liberais e republicanos de modo que, em certo sentido, seria possível caracterizá-la como uma teoria liberal-

⁹² Uma versão anterior deste texto foi publicada em 2017 na *Revista Veritas*. Cf. KLEIN, Joel. T., & CONSANI, Cristina Foroni. (2017). A complementariedade entre os aspectos liberais e republicanos na filosofia política de Rousseau. *Veritas* (Porto Alegre), 62(1), 65-97.

republicana. De modo geral, as três primeiras seções possuem um caráter meramente reconstrutivo, sendo que é na quarta seção que se encontra a tese original deste capítulo.

Características das tradições liberal e republicana

Rousseau define República como sendo “todo o Estado regido por leis, qualquer que seja a sua forma de administração, porque só então o interesse público governa e a coisa pública significa algo.” (ROUSSEAU, 1999, p.48) Atendo-se a essa definição, pareceria incontestável considerar Rousseau como um republicano no sentido próprio termo, contudo, as coisas não são assim tão simples, pois essa definição de República é uma definição de Estado que é aceita também por toda a tradição liberal. Nesse caso, República não seria mais do que o Estado em que vigora o ideal “*the rule of law*”, no qual todos os poderes estariam submetidos ao direito. Essa convergência se deve ao fato de que o republicanismo e o liberalismo possuírem um tronco comum, o qual é exatamente o ponto central da definição de Rousseau. Assim, para melhor se compreender a questão dos aspectos republicanos e liberais é necessário entender em que sentido o *governo das leis* se relaciona com a questão da liberdade individual e como ele busca garantir e promover a liberdade política.

Liberalismo

Para se conceituar o liberalismo, faz-se uso aqui de duas definições que talvez sejam as mais aceitas pela tradição filosófica moderna e contemporânea. A *primeira definição* remonta às teorias de Locke e de Mill. Ela tem como noção central a *individualidade*, a qual depende de uma esfera de liberdade para atuação do indivíduo que normalmente se vincula à afirmação de direitos individuais que restringem o exercício do poder político sobre os indivíduos. Nesse sentido, embora se reconheça a importância da cultura e dos costumes, não se admite de modo algum a supremacia da comunidade sobre o indivíduo.

O reflexo do liberalismo moderno na liberdade individual é, deste modo, a exigência de proteção institucionalizada às liberdades intelectuais e pessoais, tais como: liberdade de expressão, de associação, liberdades civis, liberdade de religião e de estilo de vida. No âmbito econômico, requer-se liberdade de propriedade e de contratos, ou seja, o Estado não tem o direito de regular a economia, estabelecendo, por exemplo, condições para que um contrato seja considerado legítimo. Também não cabe ao Estado qualquer regulamentação acerca da distribuição de bens e de riquezas na sociedade, ou mesmo a reserva e controle de recursos naturais (cf. WALDRON, 1993, p. 1, 2, 38).

Pode-se incluir ainda nesta caracterização do liberalismo moderno o pressuposto kantiano da *prioridade do justo sobre o bem*, o que significa que o Estado, em suas regulações, deve ser neutro em relação a concepções substantivas do que seria bom para o indivíduo (religião, tradição, cultura). Nesse sentido, o Estado não deve se ocupar do conceito de felicidade que os seus cidadãos possuem, mas deve se ocupar apenas dos princípios de justiça.⁹³

A *segunda definição*, mais contemporânea e ligada ao pensamento de filósofos políticos anglo-americanos, associa o termo “liberal” a teorias que vinculam a liberdade à igualdade de oportunidades, ou seja, defendem que todos os indivíduos devem possuir “igual liberdade”. Desse modo, os adeptos dessa concepção de

⁹³Sobre isso ver: “Um governo que se erigisse sobre o princípio da benevolência para com o povo à maneira de um pai relativamente a seus filhos, isto é, um governo paternal (*imperium paternale*), onde, por conseguinte, os súditos, como crianças menores que ainda não podem distinguir o que lhes é verdadeiramente útil ou prejudicial, são obrigados a comportar-se apenas se modo passivo, a fim de esperarem somente do juízo do chefe de Estado a maneira como devem ser felizes, e apenas da sua bondade que ele também o queira – um tal governo é o maior despotismo que se pode pensar (constituição, que suprime toda a liberdade dos súditos, os quais, por conseguinte, não tem direito algum).” (KANT, 2002, 75)

liberalismo apoiam políticas públicas destinadas a: reduzir a desigualdade, assegurar um patamar mínimo de bem-estar social, regular as atividades econômicas no interesse da saúde e segurança dos trabalhadores e do meio ambiente, a promover igualdade sexual e racial, enfim, a promover o bem comum (cf. WALDRON, 1993, p. 2). A *teoria da Justiça como equidade* de John Rawls é um bom exemplo desse tipo de liberalismo que passou a ser chamado de *liberalismo igualitário*.

É importante ressaltar que apesar do discurso das virtudes não estar no núcleo das teorias liberais, isso não significa que as virtudes sejam desconsideradas. Pode-se falar, por exemplo, de “virtudes liberais” (cf. HOLMES, 1993; DAGGER, 1997; RAWLS, 2000 e 2002), as quais, por exemplo, também fecham em certo sentido a abóboda do pensamento político de Locke e de Mill. Entretanto, essas virtudes liberais estão muito mais próximas da noção de “interesse bem compreendido”, tal como desenvolvida por Tocqueville (2000), do que da noção de uma vida ativa dedicada ao bem comum da comunidade política e do Estado, tal como ocorre marcadamente na tradição republicana.

Republicanism

A tradição republicana também apresenta uma pluralidade de posições bastante variadas que remontam a pensadores de épocas muito distintas, tais como Cícero, Maquiavel e Madison. Por essa razão, não é tarefa fácil encontrar uma definição unívoca e abrangente. Nesse caso, parece mais adequado se falar em elementos comuns entre essas variadas concepções republicanas, dos quais se destacam dois, a saber: a) a preocupação com a sobrevivência das instituições políticas; b) a necessidade de eliminar aspectos negativos da natureza humana que comprometem a o agir político direcionado ao bem comum (paixões, interesses egoístas, por exemplo) (cf. PINZANI, 2007).

É possível mencionar ao menos duas tentativas diferentes de sistematizar as teorias republicanas. Uma delas é oferecida por Robert Dahl no livro *Democracia e seus críticos*. Segundo Dahl, a tradição

republicana teria duas vertentes, a saber, a democrática e a aristocrática. A *vertente democrática* vê no domínio de grupos dominantes (no âmbito político ou econômico) um risco de degeneração oligárquica da República. Portanto, confia-se no governo popular e desconfia-se das elites. Talvez o modelo mais radical dessa vertente seja a Atenas do ostracismo. Já a *vertente aristocrática* teme as decisões de uma maioria plebeia, a qual é considerada como facilmente manipulável, corruptível e incapaz de reconhecer o bem comum. (cf. DAHL, 1989, p. 25/26) Entretanto, ambas as vertentes operam com pares conceituais que expressam um conflito entre o *interesse privado* e o *bem comum*, e sustentam que o egoísmo dos cidadãos tende a levar à ruína do Estado caso as instituições não atuem para evitar que isso ocorra.

Uma segunda proposta de categorização do republicanismo é apresentada em *A constituição da República* de Günter Frankenberg. Ele defende que a tradição republicana pode ser analisada a partir de duas soluções: a *externalista* e a *internalista*. A *solução externalista* confia a sobrevivência e o sucesso das repúblicas às instituições (leis), as quais devem ser geradas, garantidas e implementadas pela atuação ativa do aparato estatal (cf. FRANKENBERG, 1997, p. 137). A *solução internalista* deposita suas expectativas de sobrevivência da república nas virtudes cívicas, na religião civil e no patriotismo tradicional ou constitucional. Maquiavel é um dos que sustenta essa tese: “As leis e instituições estabelecidas na origem de uma república, quando os cidadãos eram virtuosos, se tornam insuficientes quando eles começam a se corromper” (MAQUIAVEL, 2000, p. 75). É importante observar que as soluções internalista e externalista se encontram em geral associadas, mas ocorre que uma ou outra tem maior relevância em determinados autores e teorias.

Em suma, a partir dessas tentativas de classificação pode-se afirmar que a tradição republicana coloca seu foco nos seguintes elementos: interesse público (vs. interesses privados e egoístas); boas leis e bons costumes (vs. leis parciais e degeneradas); cidadãos virtuosos, isto é, cidadãos que se dedicam continuamente para a promoção do bem

comum (vs. cidadãos corruptos ou facciosos); promoção de uma certa igualdade formal e *material* entre os cidadãos (vs. igualdade meramente formal).

Os aspectos liberais da filosofia política de Rousseau

As interpretações que apontam para os aspectos liberais da obra de Rousseau buscam sustentar que toda a sua filosofia política procura garantir a *individualidade*, tendo em vista que congrega dois elementos centrais da teoria liberal, a saber, a *proteção aos interesses dos indivíduos* e a *proteção aos direitos e liberdades privadas*. Nesta seção, apresentam-se os argumentos e as passagens de duas relevantes leituras que defendem essa posição, a saber, a de John Rawls e a de Joshua Cohen.

Apesar de também encontrar uma defesa dos interesses individuais e dos direitos liberais nos trabalhos biográficos de Rousseau (*Confissões*; *Diálogos – Rousseau juiz de Jean-Jacques*; *Devaneios de um caminhante solitário*), Rawls centra sua análise nas obras políticas do genebrino, especialmente em *O contrato social* e no *Discurso sobre a Economia Política*.

Partindo da análise da emblemática frase de Rousseau, a qual considera “os homens tais como eles são e as leis tais como elas podem ser” (ROUSSEAU, 1999, p. 7), Rawls sustenta que se trata de uma tentativa de estabelecer equilíbrio entre o que o direito permite e o que o interesse prescreve (RAWLS, 2007, p. 215). A frase “os homens como eles são” não se refere às pessoas como elas são agora (antes do contrato), com vícios e hábitos corrompidos pela civilização, mas a seres humanos como eles são de acordo com os princípios básicos e propensões da natureza humana. Em outras palavras, segundo Rawls (2007, p. 225s), Rousseau não define as pessoas como elas são na sociedade marcada por extremos de desigualdades, da qual resulta o mal da dominação e da sujeição; mas ele define os seres humanos como eles são na natureza, uma vez que é a própria natureza que determina os *interesses fundamentais* do ser humano. Em suma, segundo Rawls (2007, p. 227s), na obra de Rousseau os interesses fundamentais são determinados pela

natureza humana comum, ou pela concepção de pessoa, que é uma ideia normativa.

Nesse sentido, a leitura de Rawls sustenta que a vontade geral, aquela que funda o contrato social, não é um somatório de interesses egoístas já corrompidos pelo processo civilizatório, mas é a expressão fundamental dos verdadeiros interesses e propensões da natureza humana, os quais são basicamente dois, a *capacidade para a vontade livre* e a *perfectibilidade* (potencial para o autoaprimoramento). Ora, como a individualidade está estreitamente ligada com esses dois interesses, pode-se dizer que a vontade geral deve ser exatamente aquela que busca garantir o direito à individualidade.

De acordo com Rawls, a vontade geral não é uma entidade que transcende os membros da sociedade, mas é a vontade da sociedade como um todo que está presente em cada cidadão.⁹⁴ São os indivíduos que possuem uma vontade geral, que é a capacidade para a razão deliberativa que, em ocasiões apropriadas, os guia a decidir o que fazer, como votar, o que dizer, com base no que é necessário para sua preservação comum (cf. RAWLS, 2007, p. 224). Assim, para Rawls, o que torna o bem comum possível são os interesses comuns; o bem comum é formado pelas condições sociais que tornam possível cidadãos amarrarem seus interesses comuns. E o que possibilita os interesses comuns que especificam o bem comum são os interesses fundamentais que atuam como premissas. Essas premissas, que incluem os interesses

⁹⁴ Uma condição essencial da sociedade do Contrato Social é que ela não é uma mera agregação de pessoas, mas seus membros possuem uma vontade geral (cf. RAWLS, 2007, p. 224). Ou seja, como membros de uma sociedade política, os cidadãos compartilham uma concepção de bem comum. Rawls cita novamente Rousseau: “Enquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, têm uma só vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral”. (ROUSSEAU, 1999, p. 125)

fundamentais, estão, segundo Rawls, implícitas nas características gerais do pacto social de Rousseau e são as seguintes:

- a) *interesses fundamentais*: o contrato social precisa levar em conta os interesses fundamentais associados ao amor-próprio e ao amor de si. O *amor de si* se vincula com a capacidade para ter uma vontade livre, capacidade para agir à luz de razões válidas; capacidade de perfectibilidade e de autoaprimoramento das faculdades humanas, por meio da participação dos indivíduos na cultura desenvolvida ao longo do tempo, capacidade para o pensamento intelectual, para atitudes morais, para sentir emoções e capacidade de identificação com os outros, tal como piedade e compaixão. Já o *amor-próprio* se vincula à necessidade que os indivíduos possuem de serem reconhecidos pelos outros como tendo uma condição de iguais no grupo social, isto é, condição de reciprocidade, a qual impõe limites à conduta dos outros (cf. RAWLS, 2007, p. 217s.).

- b) *condições de interdependência social entre os indivíduos*: Rousseau supõe que “os homens tenham chegado àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepõem, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para ser manter nesse estado” (ROUSSEAU, 1999, p. 20). Mas Rawls chama a atenção para o fato de que *interdependência não significa dependência*. Nesse caso, Rousseau pressupõe o indivíduo completamente dependente da sociedade como um todo e independente de outros cidadãos como indivíduos. Rawls apoia-se no seguinte excerto do Contrato Social:

A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo todo, e essa relação deve ser no primeiro caso tão pequena e no segundo tão grande quanto possível, de sorte que cada cidadão esteja em perfeita independência de todos os outros e em excessiva dependência da Cidade; o que se consegue sempre pelos mesmos meios, pois só a força do Estado faz a

liberdade de seus membros. É dessa segunda relação que se originam as leis civis. (ROUSSEAU, 1999, p. 65s.); (RAWLS, 2007, p. 218)

- c) *todas as pessoas têm uma igual capacidade para e interesse em sua liberdade*: trata-se de uma capacidade igual para julgar o que é melhor para seu próprio bem e desejo de agir nesse sentido e, além disso, considera-se que as pessoas têm uma capacidade igual para o senso político de justiça e um interesse em agir de acordo com isso, isto é, uma capacidade para compreender, aplicar e agir de acordo com os princípios do pacto social (cf. RAWLS, 2007, p. 219). O trecho que corrobora tal leitura é o seguinte: “A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava.” (ROUSSEAU, 1999, p. 25)
- d) *O contrato social visa ao bem comum que protege os direitos e se afasta da noção utilitarista de bem*. Segundo Rawls (2007, p. 229), o bem comum na obra de Rousseau não pode ser considerado em termos utilitaristas.⁹⁵ Isso ficaria claro no seguinte excerto do *Tratado sobre a Economia Política*:

Mas se devemos entender que é legal para o governo sacrificar um inocente pelo bem da multidão, considero essa regra a mais execrável já inventada pela tirania, a maior falsidade que pode ser proferida, a admissão mais perigosa, uma contradição direta com as leis fundamentais da sociedade. (ROUSSEAU, 2003d, p. 20).

⁹⁵ A defesa da vontade geral em termos utilitaristas é feita por Glen Allen. Segundo o autor: "a vontade geral é de fato nada mais do que um critério para a decisão social, o critério do maior bem do maior número, segundo o qual se assume que cada indivíduo deseja seu próprio bem." Cf. ALLEN, 1961, p. 265.

De acordo com Rawls, essa passagem mostra que Rousseau não admite que as leis fundamentais do pacto social sejam fundadas num princípio agregativo. Outra passagem do Contrato Social é invocada para reforçar essa tese:

A primeira e mais importante consequência dos princípios acima estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado em conformidade com o objetivo de sua instituição, que é o bem comum: pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o tornou possível. O vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordam, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente com base nesse interesse comum que a sociedade deve ser governada. (ROUSSEAU, 1999, p.33)

Em resumo, a tese de Rawls é que os interesses e liberdades individuais são preservados na sociedade criada pelo contrato social do seguinte modo: as leis fundamentais são baseadas no interesse comum, o qual, por sua vez, abarca os interesses fundamentais dos indivíduos. Já os interesses fundamentais,

incluem os interesses expressos pelas duas formas naturais de amor de si (*amour de soi* e *amour-propre*) tanto quanto nossos interesses na segurança de nossa pessoa e propriedade. Segurança e propriedade, ao invés de mera posse, são vantagens da sociedade civil (CS, 1:8.2). Há também nossos interesses nas condições para o desenvolvimento de nossas potencialidades (para a vontade livre e perfectibilidade) e nossa liberdade para alcançar os nossos objetivos que achamos convenientes, dentro dos limites de nossa liberdade civil. (RAWLS, 2007, p. 230)

Esses interesses fundamentais seriam compartilhados por todos e, por essa razão, deveriam ser assegurados por leis através da cooperação social em termos que todos pudessem concordar. Na

elaboração das leis, esses interesses fundamentais teriam prioridade sobre os interesses particulares. De acordo com Rawls, entretanto, isso não implica a anulação ou submissão do indivíduo à comunidade, pois nos interesses fundamentais os interesses individuais mais relevantes já estão presentes. Assim, pela natureza dos interesses fundamentais, incluindo o interesse de evitar condições pessoais de dependência, as quais podem ser evitadas se o amor-próprio e a perfectibilidade não forem corrompidos e se os indivíduos não estiverem submetidos à vontade arbitrária e à autoridade particular de outros, a vontade geral tende à igualdade. Verifica-se, então, que a igualdade é necessária para a liberdade e a falta de independência pessoal significa a perda da liberdade. (cf. RAWLS, 2007, p. 233). Rawls cita a seguinte passagem do *Contrato Social*:

Já disse o que é a liberdade civil; a respeito da igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas sim que, quanto ao poder, ela esteja acima de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude da classe e das leis, e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar o outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se. O que supõe, da parte dos grandes, moderação de bens e de crédito, e, da parte dos pequenos, moderação de avaréza e de cobiça. (ROUSSEAU, 1999, p. 62s.)

É digno de nota que essa passagem invocada por Rawls para se referir à proteção dos interesses individuais pode também ser utilizada para apontar o republicanismo de Rousseau, porquanto serve para autorizar a intervenção do Estado para assegurar esse tipo de igualdade que, por sua vez, permite a liberdade e a independência dos cidadãos uns em relação aos outros. Rawls cita novamente Rousseau para mostrar que a lei deve tentar assegurar a igualdade: “É exatamente porque a força das coisas tende sempre a destruir a igualdade que a força da legislação deve sempre propender a mantê-la” (ROUSSEAU, 1999, p. 63).

Na análise de Rawls, os interesses e liberdades dos indivíduos estão protegidos na sociedade formada pelo contrato social porque não é qualquer lei que pode vincular e criar deveres e obrigações para os indivíduos, mas somente as leis fundamentais que foram votadas pelos cidadãos de acordo com o ponto de vista da vontade geral (cf. RAWLS, 2007, p. 242). Uma vez que a vontade geral deve refletir os interesses fundamentais, e considerando que estes abarcam os interesses e liberdades individuais, ao obedecer às leis fundamentais os indivíduos obedecem às leis com as quais eles concordaram e que contemplam seus interesses e liberdades. Em outras palavras, obedecendo às leis fundamentais promulgadas, os indivíduos realizam sua liberdade moral. (cf. RAWLS, 2007, p. 243). Segundo Rawls, para Rousseau os interesses fundamentais são interesses regulativos, uma vez que no pacto social os indivíduos concordam em alcançar seus interesses privados dentro dos limites das leis políticas fundamentais aceitas pela vontade geral, a qual é sempre uma vontade guiada pelos interesses fundamentais compartilhados com os outros (cf. RAWLS, 2007, p. 244).

A leitura de Rousseau feita por Cohen é bastante semelhante àquela feita por Rawls. Segundo ele, a capacidade para a liberdade é, para Rousseau, uma capacidade para resistir às inclinações. Isso aparece no *Emílio* quando Rousseau afirma que a causa que determina a vontade é o julgamento, e o que causa o julgamento é a faculdade da inteligência, o poder de julgar, a suspensão das inclinações. Assim, a base da natureza do agente moral é a capacidade de agir como agente responsável.⁹⁶ Por essa razão, renunciar à liberdade é como renunciar à capacidade de ser

⁹⁶ Trata-se do seguinte excerto: “Tenho sempre o poder de querer, não a força de executar. Quando me entrego às tentações, ajo conforme o impulso dos objetos externos. Quando me censuro por tal fraqueza, só ouço a minha vontade (...). Qual é então a causa que determina sua vontade? É o seu juízo. E qual é a causa que determina seu juízo? É a sua faculdade inteligente, é sua potência de julgar; a sua determinante está nele mesmo.” (ROUSSEAU, 2014, p. 395)

humano, de possuir direitos de humanidade e deveres (cf. COHEN, 2010, p. 28). Nesse sentido, lê-se no *Contrato Social*:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade a sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações. Enfim, é inútil e contraditória a convenção que estipula, de um lado, uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites. (ROUSSEAU, 1999, p. 15)⁹⁷

Segundo Cohen, Rousseau apresenta três argumentos contra a alienação da liberdade: 1º *argumento instrumental*: a liberdade é um instrumento primário para a própria preservação do indivíduo;⁹⁸ 2º *argumento da racionalidade*: a liberdade é a mais nobre faculdade e o

⁹⁷ Nesse mesmo sentido no *Discurso sobre a origem das desigualdades*: “A natureza comanda todo animal e o animal obedece. O homem recebe a mesma instrução, mas se reconhece livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade da alma humana” (ROUSSEAU, 2013, p. 56). Em outra passagem: “(...) sendo o direito de propriedade apenas de convenção e instituição humana, todo homem pode dispor à vontade do que possui, porém o mesmo não acontece com os dons essenciais da natureza, como a vida e a liberdade, de que cada um pode usufruir e dos quais no mínimo é duvidoso que se tenha o direito de abrir mão. Aquele, retirado, degrada o indivíduo, mas estes, retirados, aniquilam o que ele é em si; e como nenhum bem temporal pode compensar a vida e a liberdade, renunciar a elas, não importa a que preço for, seria ofender ao mesmo tempo a natureza e a razão.” (ROUSSEAU, 2013, p. 103)

⁹⁸ Esse argumento encontra-se no *Contrato Social*: “(...) sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros instrumentos de sua conservação, como as empregará sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que deve a si mesmo?” (ROUSSEAU, 1999, p. 20)

presente mais precioso de todos;⁹⁹ 3º) *argumento de natureza moral*: os indivíduos mantêm o controle sobre sua conduta e vinculam-se a padrões de conduta dos quais não podem escapar submetendo-se a outras pessoas; assim, o esforço para alienar a vontade não obtém sucesso, haja vista os indivíduos terem consciência de que estão submetidos a normas morais que possuem prioridade sobre a vontade de outro agente.¹⁰⁰ (cf. COHEN, 2010, p.29s.)

Desse modo, segundo Cohen, o problema que Rousseau enfrenta em sua justificação da sociedade é como conciliar autonomia e vinculação social. A solução para este problema é a “sociedade da vontade geral” (cf. COHEN, 2010, p. 33), ou seja, conforme definido por Rousseau, é uma sociedade na qual “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1999, p. 21s). A questão aqui é saber qual o lugar do indivíduo e dos interesses e liberdades particulares na vontade geral. Cohen reconhece que Rousseau dá margem para interpretações nas quais os interesses dos indivíduos se identificam e são absorvidos pela comunidade, ou, ainda, que a vontade geral requer a completa renúncia de todos os desejos particulares (COHEN, 2010, p. 35s).¹⁰¹ Segundo Cohen, todavia, tais leituras focaram nos exageros do próprio Rousseau, deixando de fora os momentos em que ele enfatiza a possibilidade de uma “comunidade livre de iguais” sob condições em

99 Cf.: “Sendo a liberdade a mais nobre das faculdades do homem (...)” (ROUSSEAU, 2013, p. 102). E também no Contrato Social: “Dizer que um homem se dá gratuitamente é dizer uma coisa absurda e inconcebível; este ato é ilegítimo e nulo, pelo simples fato de que quem o pratica não está em seu juízo perfeito. Dizer o mesmo de todo um povo é supor um povo de loucos: a loucura não estabelece o direito.” (ROUSSEAU, 1999, p. 14)

¹⁰⁰ Para Cohen, as passagens do Emilio e do Contrato Social citadas confirmam essa interpretação.

¹⁰¹ Interpretações nesse sentido podem ser encontradas, por exemplo, em Allan Bloon (cf. BLOON, 1997, p. 143-167).

que o interesse particular é claramente considerado. Um bom exemplo disso encontra-se no excerto abaixo:

Os antigos povos não são mais um modelo para os modernos; estão muito distantes de nós em todos os aspectos. Vós, sobretudo, genebrinos, ficai em vosso lugar, e não ide atrás de objetos elevados que vos apresentam para vos esconder o abismo que estão cavando diante de vós. Não sois romanos, nem espartanos; não sois nem mesmo atenienses. Deixai de lado esses grandes nomes que não vos servem para nada. Sois negociantes, artesãos, burgueses, sempre ocupados com vossos interesses privados, com vosso trabalho, com vosso comércio, vosso ganho, pessoas para quem até mesmo a liberdade não passa de um meio de aquisição sem obstáculo e de posse em segurança. Essa situação requer de vós máximas específicas. Não sendo ociosos como eram os povos antigos, não podeis, como eles, vos ocupar sem cessar do Governo: mas, pelo fato de que podeis menos vigiá-lo sem interrupção, ele deve ser instituído de modo que vos seja mais fácil ver suas manobras e prever seus abusos. (ROUSSEAU, 2006, p. 425/426)

Com base em excertos como esse, Cohen defende que Rousseau mantém os interesses particulares de forma distinta do interesse comum, pois entende que ele não abraça uma forte concepção de unidade cívica tal como se encontra na República de Platão (cf. COHEN, 2010, p. 34).

Segundo Cohen, algumas passagens do texto *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma*, que são invocadas para sustentar que os interesses individuais sucumbem perante o interesse público, devem ser interpretadas do seguinte modo: Rousseau diz que a nação deve ser o *principal* negócio, mas não o *único*, assim como diz que o patriotismo deve ser a paixão *dominante*, mas não a *única* (cf. COHEN, 2010, p. 37).

Para Cohen, os intérpretes de Rousseau que defendem haver em sua obra a subsunção dos interesses particulares no interesse público confundem duas ideias bem diferentes: a ideia de que a vontade geral é *soberana* ou *suprema* e a ideia de que ela é *completa* ou *exaustiva*. Segundo Cohen, a vontade geral é soberana, mas não é fonte exaustiva de razões de conduta. Em outras palavras, os indivíduos possuem interesses particulares na sociedade criada pelo contrato e não renunciam a esses interesses. Isso porque Rousseau estaria preocupado em estabelecer uma hierarquia entre as vontades, com primazia da vontade geral, mas não em reduzir a vontade particular à vontade geral. Rousseau buscaria uma unidade por meio da ordenação das vontades, enquanto num projeto como o de Platão se verificaria a unidade por meio da integração (cf. COHEN, p. 38-40). Isso estaria indicado na seguinte passagem:

(...) se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o tornou possível. O vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordam, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente com base nesse *interesse comum* que a sociedade deve ser governada. (ROUSSEAU, 1999, p. 33)

Os interesses dos indivíduos estariam então contemplados na vontade geral ao coincidirem com o bem comum. Como ressalta Cohen, Rousseau pouco discorreu a esse respeito, mas isso pode ser reconstruído tendo em vista o panorama mais amplo de sua obra. Nesse sentido, o conteúdo do bem comum poderia ser delimitado a partir de quatro considerações, a saber (cf. COHEN, p. 40-54):¹⁰²

¹⁰² Essa mesma explicação de Cohen a respeito do bem comum na obra Rousseau foi apresentada no Cap. II deste livro. Ela é repetida aqui por uma escolha dos autores, tendo em vista que essas considerações se tornam importantes também para a compreensão dos elementos liberais na obra de Rousseau.

- a) *o bem comum é distributivo e não agregativo*: isso significa que o bem comum não é a maximização do prazer agregativo, isto é, não pode ser entendido em termos utilitaristas como a maximização das satisfações individuais, mas, ao contrário, deve ser pensado como o compartilhamento de interesses com relação à segurança pessoal, de bens e da liberdade;
- b) *o bem comum é a igualdade*: compreendida como igual consideração atribuída a todos os membros da sociedade política, haja vista o contrato social estabelecer entre os cidadãos uma igualdade tal que todos comprometem a si mesmos sob as mesmas condições e todos devem gozar dos mesmos direitos, sendo totalmente arbitrário o estabelecimento de uma condição mais onerosa para alguns. Nesse sentido, o principal comprometimento dos indivíduos não seria imediatamente com o bem comum, mas apenas reflexivamente, haja vista que o acordo essencial é aquele que busca uma convivência conjunta em uma sociedade política governada por um compromisso compartilhado para limitar os encargos sobre outros. A igualdade, neste caso, equipara-se à justiça;¹⁰³
- c) *o bem comum visa à proteção da independência dos indivíduos*: Rousseau teria feito concessões à independência individual (associada às liberdades pessoais e de consciência, à liberdade dos modernos, como definida por Constant) ao estabelecer os limites dentro dos quais o poder soberano pode atuar. Assim, a proteção à independência dos indivíduos configura-se pela estreita vinculação da lei ao bem comum e, nesse sentido, propostas de regulamentação que não possam ser plausivelmente sustentadas como contribuindo ao bem comum são consideradas arbitrárias e não permitidas porque não

¹⁰³ Nesse sentido são as passagens constantes do Livro I, Cap. VI e do Livro II, Cap. IV do *Contrato Social*.

encontram suporte em razões apropriadas.¹⁰⁴ Como já mencionado, segundo essa interpretação, a vontade geral não funda uma comunidade na qual os interesses particulares são completamente subsumidos no ideal de bem ou interesse comum. Em outras palavras, a vontade geral não demanda que os indivíduos renunciem a todos os seus interesses particulares, mas apenas que concedam prioridade ao interesse comum. Deste modo, a vontade geral pode ser considerada uma suprema direção, mas não uma direção exclusiva, ela aponta para a necessidade da primazia do cidadão sobre o indivíduo, do público sobre o privado, mas não para a exclusão do privado. A vontade geral estabeleceria, então, uma *unidade por ordenação* e não uma *unidade cívica completa* como em Platão;

- d) *o bem comum como fundamento do contrato social*: se a igualdade de consideração de todos os membros é a condição pela a qual o próprio contrato social se funda e deve assegurar a independência em todas as áreas que não dizem respeito ao bem comum. A igualdade é tomada como o principal elemento definidor do bem comum. Esse ideal de igualdade deve ser considerado tanto em sentido formal (igualdade perante a lei) quanto em sentido material (igualdade de condições de vida). A igualdade formal ou de direitos encontra sua fundação na própria autoridade da vontade geral, uma vez que todos os direitos são fundados pelo contrato social e nenhum direito anterior é reconhecido, tendo em vista que todos os direitos são fundados sob a consideração do bem comum que funciona como um padrão supremo da comunidade política.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Essa leitura encontra suporte no Livro II, Cap. IV do *Contrato Social*.

¹⁰⁵ Essa interpretação apoia-se na seguinte passagem do *Contrato Social*: “Bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para

Ora, o que Rousseau quer dizer quando ele fala em “total alienação de direitos para a comunidade” (Rousseau, 1999, 21 /CS, Livro I, Cap. 6, §6)? Segundo Cohen, isso não significa que os membros da sociedade regulada pela vontade geral não possuem direitos, mas sim que a vontade geral é a própria fundação dos direitos nessa comunidade (cf. COHEN, 2010, p. 82).¹⁰⁶ A base de todos os direitos é o Contrato Social e não uma espécie de intitulação natural: “(...) Porque o Estado, perante seus membros, é senhor de todos os seus bens pelo contrato social, que no Estado serve de base a todos os direitos (...)” (ROUSSEAU, 1999, 27)

Cohen, assim como Rawls, entende que a existência de direitos básicos está implícita na noção de uma associação regulada pela vontade geral e direcionada ao bem comum, entendido de modo não agregativo. Os direitos são construídos como afirmação de que deve haver o reconhecimento dos outros. Deste modo, a existência da vontade geral requer o reconhecimento de direitos, porque isso implica um reconhecimento de que aqueles interesses fundamentais serão protegidos e guiarão a associação. Em suma, o ponto central da afirmação de Rousseau sobre a alienação total é o seguinte: não significa que os membros da comunidade política não possuem direitos, mas que eles reivindicam esses direitos como membros e todos os direitos são

todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais. Além disso, como a alienação se faz sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível, e nenhum associado tem algo a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum capaz de decidir entre eles e o público, cada qual sendo em algum ponto seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo em todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã.” (ROUSSEAU, 1999, p. 21).

¹⁰⁶ Para uma análise mais detalhada da relação entre direitos anteriores e posteriores ao contrato social, ver o Capítulo I deste livro.

fundados no bem comum, entendido de modo não agregativo. (cf. COHEN, 2010, p. 83)

Segundo Cohen, o bem comum seria o único meio pelo qual o povo asseguraria sua liberdade sob condições de interdependência. Assim, a ênfase na comunidade política é a contribuição distintiva de Rousseau para a teoria política e difere sua proposta daquelas de Hobbes e de Locke, os quais veem o Estado como protetor dos indivíduos uns contra os outros e como uma instituição que capacita os indivíduos a perseguirem seus fins sem interferência. Para Rousseau, a liberdade como autogoverno requer a estrutura de uma comunidade política definida pela vontade geral. (cf. COHEN, 2010, p. 86)

A proteção aos direitos faz parte daquilo que Cohen chama de “argumento de princípio” na obra de Rousseau, o qual diz respeito aos direitos básicos de membros de uma comunidade livre de iguais e retira consequências institucionais desses direitos. Nesse sentido, direitos fundamentais estão implícitos na ideia de sociedade da vontade geral, com seu compromisso com uma concepção não agregativa de bem comum. Isso significa que a vontade geral é constitutivamente protetiva desses direitos, os quais comportariam os seguintes direitos básicos: *i) segurança e liberdade pessoal e de bens*¹⁰⁷; *ii) um nível de bem-estar suficiente*

¹⁰⁷ A esse respeito, das Cartas escritas da Montanha extrai-se a seguinte passagem: “É preciso que os cidadãos tenham todas as garantias razoáveis, de tal modo que, cumprindo seu dever, possam dormir tranquilamente” (ROUSSEAU, 2006, p. 404). Ver ainda: “É certo que o direito à propriedade é o mais sagrado de todos os direitos da cidadania, e sob certos aspectos ainda mais importante do que a própria liberdade, ou porque afeta mais de perto a preservação da vida ou porque, como a propriedade é mais facilmente usurpada e mais difícil de defender do que a vida, a Lei deveria dar maior atenção ao que pode ser mais facilmente tomado. Ou ainda, finalmente, porque a propriedade é o fundamento da sociedade civil, e a verdadeira garantia dos esforços do cidadão. Se a propriedade não respondesse por ações pessoais, nada mais fácil do que escapar dos deveres e evadir-se da Lei.” (Cf. ROUSSEAU, 2003d, p. 27). Em outra passagem: “Vale lembrar que o

*para não ser obrigado a vender a si mesmo*¹⁰⁸; *iii) direitos a independência pessoal* (liberdades de consciência, pensamento, religião)¹⁰⁹; *iv) direito de participação na política* (inalienabilidade da soberania)¹¹⁰

Ao colocar a foco de sua leitura da obra de Rousseau na individualidade, isto é, na proteção às liberdades, aos interesses e direitos do indivíduo, Rawls, e em certa medida também Cohen, acabam por fazer de Rousseau um precursor do liberalismo político, nos termos delineados pelo próprio Rawls. Nesse sentido, retornando às definições da teoria liberal apresentadas no início deste artigo, tais intérpretes não consideram Rousseau um liberal como Locke ou Mill, contudo, o aproximam do liberalismo igualitário.

O liberalismo igualitário poderia ser uma chave de leitura para tentar conciliar, na obra de Rousseau, a relação entre indivíduo e comunidade. Contudo, a igualdade proposta pelo liberalismo igualitário, bem como as virtudes cívicas que podem ser atreladas a esta teoria, são distintas daquelas delineadas por Rousseau. Como ficará claro na próxima seção, a igualdade proposta por Rousseau e as virtudes cívicas a ela atreladas, não se aproximam tanto da perspectiva de um “interesse bem compreendido”, mas muito mais da criação de uma segunda natureza pelo trabalho das instituições (leis e costumes) e por uma virtude cívica direcionada fortemente para a noção de bem comum.

fundamento do contrato social é a propriedade, e sua primeira condição é que todos possam manter a posse pacífica do que lhes pertence. É verdade também que, pelo mesmo contrato, todos se obrigam, pelo menos tacitamente, a contribuir para atender as demandas públicas (Cf. ROUSSEAU, 2003d, p. 34)

¹⁰⁸ Cf. ROUSSEAU, 1999, 63.

¹⁰⁹ Cf. ROUSSEAU, 1999, 62.

¹¹⁰ Cf. ROUSSEAU, 1999, 63.

Os aspectos republicanos da filosofia política de Rousseau

Se Rawls e Cohen aproximam Rousseau do liberalismo igualitário e chamam a atenção para a preocupação do genebrino com a manutenção da individualidade consubstanciada nos interesses, direitos e liberdades privados, Cassirer é provocativo ao retomar as críticas que foram tecidas a Rousseau após a publicação de *O Contrato Social*. Tais críticas consideram que, se houve interesse do filósofo setecentista em proteger a vida particular da interferência política, este interesse esvaiu-se após a redação do *Discurso sobre a origem das desigualdades*. Desde o *Contrato Social*, considerou-se ter havido uma “reviravolta quase incompreensível” no pensamento rousseauiano, reviravolta esta que teria submetido os interesses individuais ao interesse da comunidade. Em suas palavras:

Rousseau torna-se autor do Contrato Social: escreve justamente para aquela sociedade, que ele repudiara e desprezara como causa de toda perversão e de toda infelicidade da humanidade, o seu código de leis. E como é esse código? Era de esperar que ele estabelecesse limites para a sociedade tão amplos quanto possível – que ele delimitasse e restringisse suas atribuições tão cuidadosamente de modo a rechaçar todo ataque à individualidade. Mas Rousseau nem de longe pensa numa tal ‘tentativa de determinar os limites da atuação do Estado’. (CASSIRER, 1999, p. 52/53)

Ao considerar as passagens do *Contrato Social* nas quais Rousseau define a vontade geral, Cassirer observa que esse conceito foi compreendido por muitos como a completa aniquilação dos interesses individuais, de modo que “[t]oda vontade individual e particular se quebra diante do poder da ‘*volonté generale*’”. (CASSIRER, 1999, p. 53) Assim, os capítulos iniciais do *Contrato Social*, sobretudo as passagens em que Rousseau discorre sobre a alienação sem reservas dos indivíduos perante o pacto, foram vistas como uma tentativa de regular completamente a ação humana. E mais, os capítulos finais, nos quais

surge a defesa de uma religião civil, foram tomados como uma proposta de regular também a consciência dos cidadãos:

[o] final do *Contrato Social* aborda a implantação da ‘*religion civile*’, absolutamente obrigatória para todos os cidadãos. No tocante àqueles dogmas sem importância para a forma de vida coletiva, ele deixa ao indivíduo toda a liberdade, mas estabelece de maneira bem mais rígida uma série de artigos de fé que não admitem dúvidas, cuja pena é a expulsão do Estado. (CASSIRER, 1999, p. 53)

Não é apenas o *Contrato Social*, todavia, que chama a atenção dos intérpretes de Rousseau para eventuais sobreposições do interesse da comunidade aos interesses dos indivíduos. Os escritos constitucionais de Rousseau, notadamente o *Projeto de Constituição para a Córsega* e as *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma*, apresentam passagens nas quais o genebrino acentua a necessidade de identidade cultural no intuito de preservar e fortalecer os laços comunitários.¹¹¹

Uma leitura republicana mais conciliadora entre a liberdade do indivíduo e o interesse da comunidade é feita por Bignotto. Segundo ele, (2010, p. 90), foi a insistência de Rousseau em elogiar Esparta e Roma, em particular seus personagens e a conduta moral de seus cidadãos, juntamente com as duras críticas aos costumes de sua época, que alimentaram interpretações sugestivas de que sua obra foi

¹¹¹ Não é objeto deste capítulo fazer uma reconstrução dos argumentos dos intérpretes de Rousseau que apontam para a prevalência dos aspectos republicanos em sua obra. Busca-se, ao contrário, apenas exemplificar as diferentes leituras que são feitas da obra do genebrino e, a partir disso, apresentar uma proposta para acomodar a tensão entre indivíduo e comunidade. Para interpretações que consideram que a filosofia política de Rousseau acentua mais o interesse da comunidade do que os interesses dos indivíduos ver, por exemplo, PINZANI, 2006, p. 250ss.; BLOON, 1997, p. 143-167; VAUGHAN, 1915, vol. 2, p. 48ss.

precursora dos totalitarismos contemporâneos (cf. BIGNOTTO, 2010, p. 90). Além disso, o uso intensivo de Plutarco e de seus heróis, do ideal de rudeza e simplicidade de Esparta, juntamente com o tema da virtude, traz à tona uma série de problemas que apontam para os riscos do pensamento de Rousseau, tais como a submissão total do cidadão ao Estado. Porém, ainda segundo Bignotto, essa é apenas uma leitura possível, a qual não faz *juz* à complexidade da obra deste autor (cf. BIGNOTTO, 2010, p. 104s.).

Na leitura de Bignotto, um dos pontos que merece destaque é o de que *não* há um sentido único de virtude no pensamento de Rousseau:

Há entre o indivíduo e o cidadão uma tensão que não parece ser inteiramente resolvida senão em momentos muito especiais da história. No *Contrato Social*, Rousseau investiga as condições em que esse encontro pode se dar de forma harmoniosa. Fora, porém, dessa configuração ideal, convivem no pensador genebrino dois modelos de vida que, sem ser excludentes, apontam para realidades bastante distintas. De um lado está a *polis* antiga com suas realizações; de outro, as pequenas comunidades familiares fechadas que realizam o ideal da autarquia. (BIGNOTTO, 2010, p. 109)

Esses dois modelos de virtude cívica e de virtude moral¹¹² são representados respectivamente na obra de Rousseau por Genebra e Clarens, a propriedade do casal Wolmar na *Nova Heloísa*. Segundo Bignotto, Genebra e Clarens funcionam como ideais contrapostos da busca por um equilíbrio sempre precário e instável. Nesse sentido, as referências a uma república espartana ou a uma comunidade doméstica

¹¹² Sobre essa distinção no pensamento de Rousseau, ver VIROLI, 1988, p. 173ss. Sobre o conceito de virtude em Rousseau e a sua herança, ver VIROLI, 1988, p. 157ss.

fechada funcionam apenas como ideais para realizar uma crítica do presente.¹¹³ Nesse sentido, ele considera que

não devemos tomá-las isoladamente e ignorar a tensão que os habita e o fato que o pessimismo de Rousseau nunca o deixou afastar-se inteiramente das paragens do realismo político para mergulhar nas terras brumosas da pura utopia. É na tensão e no equilíbrio precário que reside o núcleo da filosofia política de Rousseau e não em seus extremos. (BIGNOTTO, 2010, p. 126s)

Desse modo, Rousseau em momento algum teria suprimido o indivíduo em nome da construção de um corpo político uniforme de cidadãos virtuosos. Isso por que entre o indivíduo e o Estado existe uma tensão permanente, para a qual Rousseau nunca acreditou que a vitória de um dos polos pudesse trazer felicidade (cf. BIGNOTTO, 2010, p. 142). Segundo Bignotto,

para Rousseau, a simples suposição de que uma forma de governo republicana possa estar baseada na servidão, na submissão total a uma forma política qualquer, contraria os princípios básicos da sua filosofia – em particular o lugar que ele atribui à liberdade – independentemente das dificuldades que encontramos em separar os seus diferentes significados.” (BIGNOTTO, 2010, p. 145)

A República é o governo das leis, é apenas nela que é possível encontrar a liberdade e evitar a submissão a um Estado ilegítimo, que gera servidão:

Rousseau se filia a longa tradição do pensamento republicano ao fazer da liberdade e da igualdade os fundamentos da vida política e ao demonstrar que a república é essencialmente um regime das leis. Sua grande

¹¹³ Sobre a questão do ideal e sua função como elemento para a crítica política, ver SKHLAR, 1969, p. 1-32.

contribuição ao republicanismo moderno está em que, tendo conservado os eixos da tradição, soube pensá-los à luz de uma época que recusava a fundamentação transcendente do poder e assumia como uma de suas conquistas a ideia de indivíduo e de direitos individuais. (BIGNOTTO, 2010, p. 173)

Mas essa liberdade que surge a partir do contrato social é de uma espécie completamente distinta da liberdade natural, pois se funda na noção de bem comum que não é natural. Nesse caso, segundo Bignotto,

O grande problema da afirmação da primazia dos interesses individuais sobre os interesses coletivos não é que a proposição seja falsa, ou baseada em uma caracterização antropológica errônea, mas sim que ela supõe a continuidade entre liberdade primitiva e a liberdade política, o que para Rousseau é impossível. (BIGNOTTO, 2010, p. 143)

Isso é enfatizado no *Manuscrito de Genebra*:

Esses inimigos da espécie humana terão por fim que abandonar o seu ódio, juntamente com os seus erros; que a razão que os afasta do bom caminho os trará de volta à humanidade; que aprenderão a preferir ao seu interesse aparente o interesse adequadamente bem compreendido; que se tornarão bons, virtuosos, sensíveis e, por fim, em conclusão, em vez de bandidos ferozes que pretendiam ser, que sejam o apoio mais firme de uma sociedade bem ordenada. (ROUSSEAU, 2003c, p. 121)

Assim, a República não pode ser vista como o resultado natural da atuação dos interesses singulares dos indivíduos ou pela atuação do livre mercado, pois ela demanda um equilíbrio que precisa ser construído socialmente: “A ordem social é um direito sagrado que fundamenta todos os outros; no entanto, é um direito que não tem a sua fonte na natureza; baseia-se assim em uma convenção”.

(ROUSSEAU, 2003, p. 121) Nesse sentido, Bignotto afirma que “o aspecto propriamente republicano de Rousseau é a afirmação de que, sendo a vida social um artifício, terá ela de ser criada e pensada segundo critérios morais, os quais não são dados aos homens quando ainda vivem isolados e independentes.” (BIGNOTTO, 2010, p. 133) Entra em cena, assim, um dos elementos mais importantes do republicanismo de Rousseau, a questão da criação de uma *segunda natureza* para o homem:

Quem ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo que, por si mesmo, é um todo perfeito e solidário em parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem para fortalecê-la; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza. Deve, numa palavra, arrebatar ao homem suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem o auxílio de outrem. De sorte que, quando cada cidadão nada é e nada pode senão com todos os outros, e quando a força adquirida pelo todo é igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, pode-se dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição a que pode chegar. (ROUSSEAU, 1999, p. 50)¹¹⁴

As características republicanas do pensamento político de Rousseau se tornam mais evidentes quando analisadas as condições e

¹¹⁴ Ver também: “As melhores instituições sociais são aquelas que sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o eu para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo. (ROUSSEAU, 2014, p. 11s.)

os mecanismos utilizados para criar essa segunda natureza. Nesse sentido, pode-se indicar seis elementos eminentemente republicanos.

- a) *O governo das leis e o autogoverno.* Para Rousseau, o indivíduo pode viver em sociedade e ser livre somente na medida em que ele não precisa obedecer a ninguém, a não ser as convenções, isto é, as leis, as quais são fruto da sua própria vontade, enquanto abarcada pela vontade geral: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos coletivamente cada membro como parte indivisível do todos” (ROUSSEAU, 1999, p. 22). Ou, ainda, “As leis não são, em verdade, senão as condições da associação civil. O povo submetido às leis deve ser o autor delas; somente aos que se associam compete regulamentar as condições da sociedade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 48) Nesse caso, o poder soberano,

por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não ultrapassa nem pode ultrapassar os limites das convenções gerais, e qualquer homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade; de modo que o soberano nunca tem o direito de onerar mais a um súdito que a outro, porque então, tornando-se a questão particular, seu poder já não é competente. (ROUSSEAU, 1999, p. 42)¹¹⁵

¹¹⁵ Ver ainda: “Há povos que, em quaisquer condições não podem ser bem governados, pois não se submetem às leis, e um governo sem leis não pode ser um bom governo” (ROUSSEAU, 2003, p. 179); “O povo da Córsega se encontra naquela condição afortunada que torna possível instituir uma boa constituição. (...) Os corsos ainda não adotaram os vícios de outras nações, mas já assumiram os seus preconceitos; são estes que precisarão ser combatidos e eliminados para que seja possível criar boas instituições.” (ROUSSEAU, 2003, p. 180).

- b) *A promoção de certa igualdade material como garantia da independência e da liberdade.* No que diz respeito à igualdade material, Rousseau não diz expressamente que os direitos de propriedade, por exemplo, não seriam reconhecidos pelo pacto social, mas considera como *conditio sine qua non* para a própria liberdade dos cidadãos e para a estabilidade da comunidade política o estabelecimento de limites para a desigualdade. No *Tratado sobre a Economia Política*, Rousseau posiciona-se em diversas passagens sobre a relação que se estabelece entre igualdade e propriedade no Estado civil. Essa relação ocorre de forma que a propriedade é reconhecida como um fundamento do próprio contrato social, mas é também condicionada a outras finalidades da sociedade civil, tais como a redução de desigualdades extremas, o financiamento das atividades do próprio Estado e a promoção de segurança social aos cidadãos. Nesse sentido, lê-se no *Tratado sobre a Economia Política* que “uma das funções mais importante do governo é impedir a extrema desigualdade de fortunas. Não retirando a riqueza dos que a possuem, mas reduzindo para todos os meios de acumulá-la” (ROUSSEAU, 2003, p. 22). Igualmente, no *Contrato Social* ele ressalta que:

Sob os maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória: serve somente para manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm. Donde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens na medida em que todos eles têm alguma coisa e nenhum tem demais. (ROUSSEAU, 1999, p. 30)

(...) a respeito da igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas sim que, quanto ao poder, ela esteja acima de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude da classe e das leis, e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar o outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se. O que supõe, da

parte dos grandes, moderação de bens e de crédito, e, da parte dos pequenos, moderação de avareza e de cobiça. (ROUSSEAU, 1999, p. 62s.).

- c) *A supremacia do interesse comum sobre os interesses particulares.* A vontade geral é a expressão do interesse comum e se distingue da vontade de todos: “[v]ia de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta se refere somente ao *interesse comum*, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo do que a soma das vontades particulares.”(ROUSSEAU, 1999, p. 37) Sendo que, “o que generaliza a vontade é menos o número de votos que o interesse comum que os une (...)” (ROUSSEAU, 1999, p. 41). Assim, para Rousseau a vontade geral “tende sempre à *conservação e ao bem-estar do conjunto e de todas as partes*, e que é a fonte das leis, consiste na regra do que é justo e injusto, para todos os membros do Estado, com respeito a eles mesmos e ao próprio Estado.” (ROUSSEAU, 2003, p. 7)
- d) *Certa homogeneidade dos costumes.* Segundo Rousseau, “o que torna penosa a obra da legislação não é tanto o que cumpre estabelecer como o que cumpre destruir” (ROUSSEAU, 1999, p. 62), ou seja, ao legislador cabe destruir certas características dos homens enquanto indivíduos, para que eles possam se transformar em cidadãos. Mas como fazer isso? “As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Conquanto a lei não rege os costumes, é a legislação que os faz nascer” (ROUSSEAU, 1999, p. 153). Por isso Rousseau presta reverência a três instituições da antiguidade, criações excepcionais de três grandes legisladores: Moisés, Licurgo e Numa. Segundo ele, todos os antigos legisladores “buscaram laços que unissem os cidadãos à pátria, assim como uns aos outros, encontrando esses vínculos em determinados costumes, em cerimônias religiosas que pela sua natureza eram sempre exclusivamente

nacionais.” (ROUSSEAU, 2003, p. 228)¹¹⁶ Note-se que não há aqui nenhuma caracterização ou avaliação sobre o caráter moral ou justo dessas regras e costumes instituídos por esses legisladores. A nobreza da sua criação é avaliada pelos seus resultados, a saber, a partir da capacidade com que suas leis conseguiram unir os indivíduos num povo e os distinguir do resto do mundo.¹¹⁷ Portanto, a unidade dos costumes ocupa um papel central na manutenção da República:

Enquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, têm uma só vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, todos os móveis do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e

¹¹⁶ Nesse sentido, Rousseau argumenta que *Moisés* criou costumes de modo a que o povo judeu não se descaracterizasse entre povos estrangeiros. Com vários ritos e cerimônias especiais “impôs a esse povo mil obrigações para tê-los sempre firme e peculiar entre os outros homens, e todos os laços de fraternidade que costurou entre os membros da sua república eram também barreiras para separá-los dos seus vizinhos” (ROUSSEAU, 2003a, p. 227). *Licurgo* também criou uma série de normas para o povo espartano, unindo-o e assim o identificando e fez isso “mantendo-o sempre ocupado mostrando-lhe continuamente a pátria nas suas leis, nos seus jogos, nas suas casas, nos seus amores e festivais. (...) dessa disciplina constante, enobrecida pelo seu objetivo, nasceu nele esse amor ardoroso pela pátria, que foi sempre a paixão mais forte” (ROUSSEAU, 2003a, p. 227). *Numa*, criou o povo romano a partir de “instituições amenas que os vinculavam entre si e à sua terra, dando assim um caráter sagrado à cidade, com rituais aparentemente frívolos e supersticiosos” (ROUSSEAU, 2003a, p. 228).

¹¹⁷ Rousseau reconhece isso explicitamente ao afirmar que “embora possam ser indiferentes ou mesmo maus sob certos aspectos, esses costumes terão sempre a vantagem de fazer com que os poloneses amem o seu país - desde que não haja vícios radicais - provocando-lhes uma natural repulsa a misturar-se com estrangeiros” (ROUSSEAU, 2003, p. 233). Ou ainda, “se houver a garantia de que nenhum polonês se transformará em russo, garanto que a Rússia não poderá subjugar a Polônia” (ROUSSEAU, 2003, p. 230).

luminosas, não existem interesses confusos e contraditórios.
(ROUSSEAU, 1999, 125)

- e) *Educação cívica*. Para Rousseau, “é certo que no longo prazo todos os povos se transformam naquilo que os governos fazem deles: guerreiros, cidadãos e homens dignos ou simplesmente população ou ralé, se é o que querem.” (ROUSSEAU, 2003, p.14) Nesse sentido, cabe ao Estado oferecer uma educação cívica aos cidadãos e em especial às crianças, pois é somente dessa forma que as leis serão verdadeiramente respeitadas, não pelo medo de punição, mas pelo amor. Segundo Rousseau,

Não pode haver patriotismo sem liberdade, liberdade sem virtude, virtude sem cidadania. Se criarmos cidadãos, teremos tudo o que é necessário; sem eles só haverá escravos degradados, a começar pelos próprios governantes. Formar cidadãos não é trabalho de um só dia; para termos homens precisamos educá-los quando ainda são crianças. (...) Assim, por exemplo, quem for habituado desde cedo a só considerar a sua individualidade em relação com o estado; a ter consciência, por assim dizer, da sua existência só em função da existência do Estado, poderá a chegar a identificar-se em certa medida com esse todo maior, a sentir-se membro do seu país, a amá-lo com esse sentimento precioso que nenhuma pessoa alimenta a não ser para si mesma. (...) o governo não deveria abandonar à inteligência e aos preconceitos dos progenitores a educação dos seus filhos, já que a educação é ainda mais importante para o Estado do que para os pais; (...). As famílias se dissolvem, o Estado permanece. (ROUSSEAU, 2003d, 22s)

Nas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma* lê-se:

Cabe à educação dar aos espíritos uma formação nacional, orientando seus gostos e opiniões de modo que sejam patriotas por inclinação, por paixão e por necessidade. Ao abrir os olhos pela primeira vez a criança deve ver a pátria, e

até morrer nada mais deveria ver. Todo republicano autêntico recebeu com o leite materno o amor da pátria, ou seja, o amor à lei e à liberdade. (ROUSSEAU, 2003a, p. 237)

Quanto às crianças, “(...) é preciso habituá-las desde cedo às regras, à fraternidade, à competição, a viverem expostas aos seus concidadãos e a almejarem a aprovação pública.” (ROUSSEAU, 2003, p. 239)

- f) *Tribunal da censura e religião civil*. No último livro do *Contrato Social*, Rousseau defende a importância de duas instituições que devem ser responsáveis para a manutenção da República. Um deles é o tribunal da censura, pois, segundo ele,

[a]ssim como a declaração da vontade geral se faz pela lei, a declaração do julgamento público se faz pela censura. A opinião pública é a espécie de lei cujo ministro é o censor. (...) a censura pode ser útil para conservar os costumes, não, porém, para restabelecê-los. (...) A censura preserva os costumes, impedindo que as opiniões se corrompam, conservando-lhes a retidão mediante sábias aplicações (...) (ROUSSEAU, 1999, 152s.).

A outra é o estabelecimento de uma religião civil:

[h]á, pois, uma profissão de fé meramente civil, cujos artigos o soberano deve fixar, não exatamente como dogmas de religião, mas como sentimento de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a acreditar neles, pode banir do Estado quem quer que não creia neles; pode bani-los, não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, em caso de necessidade, sua vida ao dever. Se alguém, depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, se conduz como se não acreditasse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior dos crimes: mentiu perante as leis” (ROUSSEAU, 1999, 165s)

Em suma, esses seis elementos são aspectos distintamente republicanos na filosofia política de Rousseau.

A interconexão entre os aspectos liberais e republicanos na obra de Rousseau

Entre as diversas interpretações da obra de Rousseau, não são novas as tentativas de mostrar que ela buscou estabelecer um ponto de equilíbrio entre a liberdade e a igualdade ou, ainda, como defendido por Patrick Riley, um equilíbrio entre a liberdade moderna do indivíduo, expressa no conceito de “vontade”, e a igualdade inspirada na antiguidade, aspecto indicado pelo adjetivo “geral”. (RILEY, 2006, p. 127ss) Em outras palavras, a “vontade geral”, conceito central do *Contrato Social*, é ela própria a tentativa de equilibrar dois elementos distintos, os quais, caso não estejam muito bem ajustados, tendem a se excluir e até mesmo a se destruir mutuamente.¹¹⁸ As próprias

¹¹⁸ Também Viroli (1988, p.211ss.) aponta para a difícil empreitada de Rousseau para amalgamar dois elementos de tradições políticas distintas. Por um lado, a tradição de pensadores que advogam alguma forma de contrato social e, por outro, os elementos da tradição republicana clássica e moderna. O primeiro elemento se funda em uma premissa fundamentalmente individualista, o segundo faz da virtude o fundamento da ordem política. O primeiro utiliza uma forma de raciocínio normativo e abstrato, o segundo aponta para as paixões, especialmente a paixão pela liberdade e o amor à pátria. “Finalmente, e esse parece ser onde ele [Rousseau] se encontra em maior dívida, ele toma seu conceito de liberdade dos escritores republicanos. Se a tradição da teoria da lei natural lhe parece oferecer a melhor solução para o problema da justificação racional do governo legítimo, a tradição republicana, com a sua insistência nas virtudes cívicas e a necessidade de controle sobre as emoções, lhe fornece a maior parte das suas ideias relativas à preservação da ordem política justa.” (VIROLI, 1988, p. 213) Apesar dessa separação entre contexto de justificação e contexto de preservação ser útil em alguns casos, discorda-se que essa divisão esgote as razões pelas quais Rousseau combina os elementos liberais e republicanos. Além disso, discorda-se também do fato de que o seu conceito de liberdade seja eminentemente republicano e que as

interpretações apresentadas neste artigo (de Rawls, Cohen e Bignotto) buscam, cada uma a sua maneira, encontrar esse equilíbrio, ainda que suas leituras também estejam, às vezes, em certa tensão com algumas passagens da obra de Rousseau, as quais eles em geral atribuem ao caráter retórico e contestatório do autor.

Propor uma leitura que pretenda conciliar os aspectos à primeira vista contraditórios da obra de Rousseau é sempre, dada essa conhecida habilidade retórica e contestatória do filósofo, assumir riscos e dificilmente será possível fazer isso sem que se esbarre em dificuldades. De todo modo, levando-se em conta o que foi apresentado até aqui, propõe-se a seguinte interpretação: 1. o republicanismo de Rousseau segue muito de perto as teses do republicanismo inglês; 2. sua filosofia política poderia ser caracterizada como um liberalismo republicano,¹¹⁹ mas não um republicanismo liberal, isto é, o fundamento de sua filosofia é a noção de liberdade do indivíduo, a qual depende inexoravelmente para ser realizada do estabelecimento da igualdade formal e material entre os cidadãos, ou seja, os elementos republicanos vêm para modelar e assegurar os elementos liberais.

A tese de que a liberdade do indivíduo depende da liberdade do Estado foi defendida pelos republicanos ingleses do século XVII, como por exemplo, Harrington, Milton e Sidney.¹²⁰ A aproximação entre Rousseau e os teóricos republicanos ingleses tem recebido destaque em estudos recentes (cf. GIARGIA, 2008; DIJN, 2015) e as

virtudes fundamentem a ordem política. Acredita-se que o conceito de liberdade que está na base do contrato seja fundamentalmente liberal, mas não libertário, e que as virtudes servem para garantir a liberdade por meio da implementação e preservação da igualdade, não sendo o fundamento da ordem política. Isso ficará mais claro nas próximas páginas.

¹¹⁹ Nesse sentido, segue-se aqui em linhas gerais a sugestão de Richard Dagger a respeito da possibilidade de se falar da consistência de um conceito como o de liberalismo republicano. Cf. DAGGER, 1997, p. 11ss.

¹²⁰ Cf. HARRINGTON, 1992; MILTON, 2008; SIDNEY, 1996.

referências encontradas nos textos do genebrino, principalmente referentes à vida e à obra de Sidney, comprovam seu conhecimento e interesse pelas lições dos republicanos ingleses.¹²¹

O ponto central da tese dos republicanos ingleses é o de que os indivíduos apenas podem ser livres vivendo em *Estados livres*, sendo que “Estado livre” é definido como “uma comunidade na qual as ações do corpo político são determinadas pela vontade dos membros como um todo” (SKINNER, 1998, p. 55ss). Esse conceito de Estado livre possui dois elementos centrais, a saber: a) que todos, incluindo os governantes, estão submetidos ao governo das leis (aqui reside exatamente o contraste entre o Estado absolutista nos termos delineados por Hobbes, no qual o soberano não participa do pacto social e continua acima do direito, e a ideia de Estado de Direito ou do “governo da lei” defendida por republicanos como Harrington, proposta na qual todos, inclusive o governante, submetem-se ao direito); b) que a certeza de que as leis não serão arbitrárias e opressivas advém da condição de que os cidadãos devem poder participar, em igualdade de condições, de sua elaboração (aqui se destaca o ideal do autogoverno e as noções de interdependência entre liberdade negativa e positiva, isto é, a liberdade do indivíduo e a liberdade da comunidade política). Uma forte indicação de que

¹²¹ Nas *Cartas escritas da montanha*, ao discorrer sobre a queima do *Contrato Social* em Genebra e sobre pensadores que trataram dos fundamentos do Estado e do governo, encontra-se o seguinte excerto: “O infeliz Sidney pensava como eu, mas ele agia. Foi por sua ação e não pelo seu livro que ele teve a honra de ter seu sangue derramado.” (cf. ROUSSEAU, 2006, p. 326). No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade* observa-se a seguinte referência a Sidney: “Quanto à autoridade paterna, da qual vários fizeram derivar o governo absoluto e toda a sociedade, basta observar, sem recorrer às provas contrárias de Locke e de Sidney, que nada no mundo está mais distante do espírito feroz do despotismo do que a doçura dessa autoridade que considera mais a vantagem de quem obedece do que a utilidade de quem manda.” (ROUSSEAU, 2013, p. 101).

Rousseau tinha esses dois elementos em vista ao pensar a sua filosofia política pode ser encontrada na seguinte passagem:

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrada aos outros e isso não se chama um *Estado livre*. A liberdade consiste menos em fazer a sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer. (...) Não conheço vontade verdadeiramente livre que não seja aquela à qual ninguém tem o direito de opor resistência; na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer aquilo que a liberdade de outro o proíbe de fazer, e a verdadeira liberdade nunca é destrutiva em relação a si mesma. Assim, a liberdade sem justiça é uma verdadeira contradição, pois, não importa o que se pense, tudo constrange na execução de uma vontade desordenada. Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve. Tem chefes e não senhores. Obedece às leis, mas só a elas, e é pela força das leis que não obedece aos homens. Todas as barreiras que são postas nas Repúblicas e ao poder dos Magistrados são estabelecidas tão somente para garantir o recinto sagrado das leis contra seus ataques. Eles são os Ministros das leis, não seus árbitros, devem respeitá-las e não infringi-las. (ROUSSEAU, 2006, p.371s.)

O *primeiro aspecto* da noção de Estado livre, isto é, a preocupação de que ninguém permaneça acima do direito e da lei, se constitui como o ponto de partida da argumentação de Rousseau no *Contrato Social*. Segundo ele, no pacto social deve ocorrer a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, para todos e, por

consequente, a ninguém.¹²² O soberano é o próprio povo e, portanto, a partir do estabelecimento das leis, todos estão a ela submetidos. É exatamente com a preocupação de que ninguém permaneça acima das leis que Rousseau sustenta que as leis fundamentais que fundam a República devem ser feitas por um legislador que, após realizar seu trabalho, deve abandonar a República, pois “se aquele que manda nos homens não deve mandar nas leis, aquele que manda nas leis deve tampouco mandar nos homens” (ROUSSEAU, 1999, p. 51). O legislador deve apresentar sua proposta à assembleia e esta decide, segundo a vontade geral, se aceita ou não as leis a ela propostas. Além disso, é também nesse mesmo intuito que ele critica fortemente a ideia de representação. Segundo Rousseau,

numa cidade bem dirigida, todos correm às assembleias; sob um mau governo, ninguém quer dar um passo nesse sentido, porque ninguém se interessa pelo que nelas se faz, porque sabe de antemão que a vontade geral não prevalecerá e porque, enfim, os cuidados particulares tudo absorvem. (ROUSSEAU, 1999, p. 113)

¹²² Cf. “Bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais. Além disso, como a alienação se faz sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível, e nenhum associado tem algo a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum capaz de decidir entre eles e o público, cada qual sendo em algum pondo o seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo em todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã. Enfim, cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se mais força para conservar o que se tem.” (ROUSSEAU, 1999, p. 21)

Nesse mesmo sentido, ele afirma que “no momento em que o povo nomeia representantes, já não é um povo livre: deixa de ser povo.” (ROUSSEAU, 1999, p.116) Outro ponto associado à preocupação de que ninguém esteja acima das leis é a tese da “assembleia muda”,¹²³ ou seja, a tese de que quando o legislador apresenta a lei para a aprovação do povo, não deve haver discussão, pois isso poderia propiciar a criação de grupos de interesses que tivessem maior influência sobre a lei e por conseguinte, conseguissem atribuir a si próprios vantagens ou mesmo certas exceções. Enfim, todos esses aspectos, por mais problemáticos que possam ser, têm apenas uma única intenção central, a saber, evitar que alguém ou algum grupo se coloque acima das leis.

O *segundo aspecto* da noção de “Estado livre”, a saber, de que as leis não sejam arbitrárias e opressivas na medida em que se deve garantir as condições para a participação equitativa de todos, faz com que Rousseau procure apontar para uma série de requisitos que fomentem a “igualdade moral” entre os cidadãos, isto é, aquela igualdade que depende das convenções sociais e se distingue da igualdade natural, a qual na realidade não existe, já que ela depende dos atributos que a natureza deu a cada indivíduo. É com esse objetivo que Rousseau aponta para uma atuação positiva do Estado e do governo republicano em impedir ou dificultar a diferença de fortunas, ou seja, a promoção de uma certa *igualdade material*, juntamente com a preocupação com relação à virtude cívica, isto é, a importância do Estado em criar mecanismos de aproximação entre os cidadãos e a pátria, seja por meio da criação de laços afetivos entre os cidadãos, seja entre os cidadãos e as leis e os costumes da pátria. A promoção da igualdade moral tem apenas uma única intenção: evitar que se crie uma desigualdade de influência na criação das leis e na direção dos assuntos do governo, de modo que alguns indivíduos ou grupos de indivíduos se

¹²³ Utiliza-se aqui a expressão de Pinzani. Cf. PINZANI, 2006, p. 226. Uma análise aprofundada deste tema foi feita no capítulo III deste livro.

comportem como parasitas do Estado e, assim, sob a aparência de seguir as leis, escravizem os demais. Nas palavras de Rousseau:

Sob os maus governos, essa qualidade [a igualdade moral] é apenas aparente e ilusória: serve somente para manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm. Donde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens na medida em que todos têm alguma coisa e nenhum tem demais. (ROUSSEAU, 1999, p. 30)

Para sustentar o segundo elemento da interpretação aqui proposta, a saber, de que a filosofia política de Rousseau poderia ser caracterizada como um liberalismo republicano, mas não como um republicanismo liberal, isto é, de que os elementos republicanos vêm para modelar e assegurar os elementos liberais e não o inverso, pode-se partir de duas passagens do *Contrato Social*:

[1] Chamo, pois, República todo o Estado regido por leis, qualquer que seja a sua forma de administração, porque só então o interesse público governa e a coisa pública significa algo. [2] Todo governo legítimo é republicano (...). (ROUSSEAU, 1999, p.48)

Se indagarmos em que consiste precisamente o maior de todos os bens, que deve ser o fim de qualquer sistema de legislação, chegaremos à conclusão de que ele se reduz a estes dois objetivos principais: a *liberdade* e a *igualdade*. A liberdade, porque toda dependência particular é igualmente força tirada ao corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela. (ROUSSEAU, 1999, p.62)

Sobre essas passagens pode-se tecer as seguintes considerações:

- a) *Diferença entre República e governo republicano*: como já indicado na primeira seção desse artigo, a definição de República como

Estado regido por leis é um dos aspectos centrais da tradição republicana. Porém, é exatamente sobre esse tronco comum que também surge a tradição liberal. Desse modo, a distinção entre o liberalismo e o republicanismo não pode assentar-se sobre essa característica. Na verdade, nesse caso, não seria equivocado considerar que essa definição de República é um elemento central da tradição liberal. Mas no primeiro excerto há também outro elemento relevante, a saber, a indicação de que o único *governo legítimo* é o governo republicano. Pode existir assim um Estado que formalmente seja uma República, mas que não possua um governo republicano. Como Rousseau indica na nota, por governo republicano “não entendo somente uma aristocracia ou uma democracia, mas de maneira geral, qualquer governo guiado pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo não é necessário que o governo se confunda com o soberano, mas sim que seja o seu ministro; então, a própria monarquia é república.” (ROUSSEAU, 1999, p.48n.) Em outras palavras, a noção de governo republicano está associada à vontade geral e isso pode ou não estar relacionado às diferentes formas de governo (democracia, aristocracia e monarquia), e também pode ou não estar presente em um Estado que seja regido por leis, afinal, um governo republicano não depende apenas de que tudo esteja submetido formalmente às leis, mas de que essas leis sejam de um determinado tipo, isto é, que sejam leis que emanem da vontade geral, a qual somente pode ser alcançada se uma série de condições e, agora sim, condições republicanas, estiverem presentes.

- b) *Liberdade como o elemento fundamental da política*: a definição de que o bem maior de qualquer sistema de legislação depende da liberdade “porque toda dependência particular é igualmente força tirada ao corpo do Estado” é tal que poderia ser encontrada em autores clássicos do liberalismo. Essa tese é um dos tópicos centrais da defesa da individualidade feita por Mill

em seu ensaio *Sobre a liberdade*, isto é, a individualidade deve ser protegida, pois da perspectiva política, é ela que garante a vitalidade do todo, de toda a sociedade e do Estado. A diferença entre Rousseau e outros clássicos do liberalismo que o precederam, tais como Mill e Smith, começa quando se entra na questão de *como* isso deve ser feito. A tese liberal encontrada, por exemplo, em Smith, segundo a qual o Estado deve intervir o mínimo possível e as leis naturais do funcionamento do mercado e das opiniões funcionariam como uma “mão invisível” que direcionaria o conjunto da sociedade para a melhor situação possível,¹²⁴ seria avaliada por Rousseau como uma proposta que não passa de uma ideologia que serve simplesmente para mascarar a servidão da vida em sociedade sob a aparência enganadora da liberdade e, nesse sentido, serviria apenas para estender guirlandas de flores sobre as correntes. Apesar de haver uma drástica divergência acerca de *como* a liberdade deve ser realizada, não parece haver muito conflito acerca do *que* é essa liberdade. Para Rousseau, assim como para a tradição liberal, liberdade é sempre a garantida da possibilidade de realização dos interesses fundamentais de cada indivíduo, de que os seus direitos individuais sejam respeitados, e de que ele jamais seja sacrificado em função do todo. Assim, de acordo com Rousseau, nenhum indivíduo pode, tal como ocorria nas repúblicas da antiguidade, sofrer ostracismo em benefício da liberdade da República.

- c) *Igualdade como elemento necessário para a liberdade*: para Rousseau, a liberdade que surge com a fundação do Estado através do pacto social tende rapidamente a se corroer e a morrer juntamente com o corpo político. Isso ocorre porque todas as construções humanas, não sendo naturais, mas artificiais,

¹²⁴ Sobre o tema da individualidade em Mill, ver: MILL, 2010, pp. 115-143; sobre o posicionamento de Smith a respeito da relação entre indivíduo, Estado e a prosperidade das nações, ver: SMITH, 2013a e SMITH, 2013b.

tendem a ser corroídas pela atuação de diferentes indivíduos e pela modificação de certas circunstâncias sociais, históricas, político-geográficas e econômicas. Assim, a liberdade que emana imediatamente da vontade geral, como um anseio íntimo dos interesses de todos os indivíduos, começa a se deteriorar assim que ela se estabelece. Para evitar que isso aconteça é preciso “igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela” (ROUSSEAU, 1999, p. 62). É a partir da necessidade de garantir a igualdade, ou seja, da questão de *como* realizar e manter a liberdade, que entram em cena todos os elementos que possuem um caráter eminentemente republicano no sentido daquilo que se entende por esse termo a partir da modernidade e em contraposição à tradição liberal.

- d) *Relação de condicionalidade da igualdade para com a liberdade:* ainda que isso não fique sempre tão claro na obra de Rousseau, sugere-se aqui que na sua obra se estabelece uma relação de condicionalidade entre igualdade e liberdade, em um sentido semelhante àquele que aparece, por exemplo, na hierarquia dos dois princípios da *justiça como equidade* sustentados por Rawls. Isso significa que a promoção da igualdade tem um limite e um objetivo, qual seja, sempre garantir e promover a liberdade do indivíduo. Claro que essa liberdade que precisa ser promovida não necessariamente é aquela que o indivíduo gostaria de atribuir a si mesmo, mas somente aquela que surge e se legitima a partir da vontade geral. Assim, por exemplo, um indivíduo poderia querer considerar como parte da sua liberdade ter o direito de acumular cada vez mais riquezas, uma vez que ele tem meios para isso, mas isso não faz parte da liberdade estabelecida pela vontade geral, a qual lhe permite que ele tenha bens, e que seus bens não lhe sejam retirados injustamente, mas não viola a liberdade uma política de Estado que estabeleça a cobrança progressiva de impostos de modo a dificultar fortemente uma diferença de acumulação de bens e riquezas que fosse muito

desproporcional entre os cidadãos.¹²⁵ O inverso não pode ser realizado, isto é, a liberdade não pode ser pensada como sendo condicionada pela igualdade, pois, nesse caso, sempre que a promoção e a manutenção da igualdade exigissem ou recomendassem, as liberdades e os próprios indivíduos poderiam ser sacrificados. É nesse sentido que a igualdade é condicionada pela liberdade, ou ainda, a igualdade modela a liberdade, mas sempre respeitando os limites fundamentais estabelecidos pela liberdade. A partir disso, pode-se dizer que em Rousseau, o seu republicanismo, no sentido de um governo republicano que estabelece uma série de medidas para promover a igualdade e a virtude cívica, é pensado em função de seu aspecto liberal fundamental, o qual se centra na preservação da liberdade individual. Isso não significa, contudo, que em suas propostas políticas o genebrino sempre tenha encontrado o equilíbrio em torno do qual sua própria filosofia foi estruturada. Em outras palavras, é possível encontrar passagens no *Projeto de Constituição para a Córsega* ou nas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma*, por exemplo, nas quais pode-se colocar fortes dúvidas sobre a

¹²⁵ Nesse sentido, Annelien Dijn analisa a relação entre regra da maioria e tirania da maioria na obra de Rousseau. Segundo a autora, que vincula Rousseau à teoria republicana, quando as decisões coletivas refletem o interesse público ao invés de interesses particulares, então todos devem ser capazes de reconhecer que essas decisões seguem também seus interesses particulares (contidos nos interesses gerais) e, nesse caso, verifica-se o uso da regra da maioria e não de uma espécie de tirania da maioria. Os interesses gerais ou públicos, por sua vez, são os interesses duradouros da sociedade como um todo, e não os interesses de grupos, sejam eles maioria ou minoria. Assim, a regra da maioria difere da tirania da maioria porque persegue o interesse público ao invés de interesses privados. Nesse sentido, o estabelecimento de imposto progressivo sobre a renda, por exemplo, ainda que contrariasse o interesse dos mais abastados, não poderia ser considerado uma violação de sua liberdade, haja vista os benefícios de longo prazo que poderiam ser oferecidos para a sociedade. Cf. DIJN, 2015, p. 9/10.

manutenção dessa condicionalidade entre igualdade e liberdade, uma vez que nesses textos a balança pende mais para o lado da igualdade em detrimento da liberdade, comprometendo o equilíbrio.

Em suma, na filosofia política de Rousseau, os aspectos liberais e republicanos são postos em uma relação de complementaridade, mas num sentido tal que a igualdade deve ser promovida de modo que não coloque em risco a liberdade, entendida sempre como submissão de todos à lei, a qual é sempre geral e emanada da vontade geral. Por outro lado, a liberdade somente pode ser alcançada e mantida se se tomar as medidas que promovam a igualdade, que se estende para o âmbito dos costumes, da riqueza e da igualdade de consideração. Nesse sentido, com base nas definições das tradições liberal e republicana que foram oferecidas no início deste capítulo, pode-se considerar que a filosofia política de Rousseau busca um equilíbrio entre esses aspectos, mas um equilíbrio tal que poderia ser nomeado de liberalismo republicano, pois Rousseau percebe que a única forma de garantir uma liberdade real para os indivíduos, e não apenas uma versão ideológica de aparente liberdade, é se o Estado promover e garantir o desenvolvimento de aspectos considerados extremamente caros para a tradição republicana. Assim, para Rousseau, o republicanismo vem no sentido de modelar o liberalismo, e não o inverso.¹²⁶ Essa ordem de complementaridade e

¹²⁶ Poder-se-ia criticar essa sugestão de leitura questionando-se o seguinte: que o aspecto da liberdade, atribuído aqui para tradição liberal, é a mesma que está presente na tradição republicana moderna, isto é, se o liberalismo e o republicanismo possuem um tronco comum na noção de um Estado sob o império das leis e se esse é o aspecto central do que se chama aqui do liberalismo de Rousseau, então por que não simplesmente considerar Rousseau um republicano no sentido próprio do termo? A sugestão de se utilizar a categoria de um liberalismo republicano pode ser útil na medida em que permite apontar para a tentativa de se conciliar aspectos distintos. Além disso, parece importante apontar para o fato de que no fundamento da filosofia política de Rousseau se encontra uma preocupação e uma construção

interdependência pode ser vista, de modo geral, na própria estrutura da argumentação desenvolvida no *Contrato Social*, isto é, a própria obra inicia apresentando os critérios para a liberdade, em particular nos livros I e II, e mostra como isso pode ser alcançado e mantido a partir das condições da igualdade, desenvolvida de modo mais intenso nos livros III e IV.

Pode-se questionar se o ponto de equilíbrio encontrado por Rousseau para esses aspectos é de fato o melhor ou mesmo o mais adequado e eficiente. Mas apontar para a necessidade desse equilíbrio, o qual segue especificamente *esta ordem*, em primeiro lugar a liberdade e em segundo lugar, a igualdade, foi algo com que importantes filósofos da política concordaram e de diferentes maneiras se colocaram como seguidores de Rousseau, entre eles Kant e o próprio Rawls.

conceitual que está de acordo com a noção de liberdade que surge na modernidade, a qual é a mesma que está presente no pensamento liberal clássico, que é a da não interferência ilegítima do Estado nas questões privadas do indivíduo. Um pensamento político que fosse estritamente republicano não precisaria necessariamente se preocupar com o estabelecimento de direito individuais, por exemplo, o que, contudo, encontra-se na obra de Rousseau.

V

Educação Cívica

O propósito deste capítulo é abordar o tema da educação cívica na obra de Rousseau. Isso será feito em dois momentos. Primeiramente, será apresentada a proposta de Rousseau de uma educação cívica. Nesse caso, serão utilizados textos não tão conhecidos dos leitores de Rousseau familiarizados com a perspectiva pedagógica do *Emílio*, quais sejam, o *Tratado sobre a economia política*, o *Projeto de Constituição para a Córsega* e as *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Projetada Reforma*, além do conhecido *O contrato social*. Num segundo momento, serão tecidas algumas considerações críticas sobre a proposta de Rousseau, apontando-se para aspectos que podem ser considerados problemáticos e para aqueles que ainda merecem atenção para se pensar em questões e práticas políticas e educativas para as sociedades hodiernas.¹²⁷

Este artigo parte de considerações realizadas por Rousseau no início do *Emílio*, as quais distinguem os objetivos e métodos de uma educação cívica dos objetivos e métodos de uma educação privada.¹²⁸

¹²⁷ Uma versão anterior deste texto foi publicada em 2015 na Revista *Dissertatio*. Cf. KLEIN, Joel T. Considerações críticas acerca da educação cívica na filosofia política de Rousseau. In: *Dissertatio*, v. 41, 2015, pp. 249 – 291.

¹²⁸ Francisco aponta para a pouco considerada proposta de educação pública na obra de Rousseau (cf. FRANCISCO, 2010). Além de explorar os parágrafos iniciais do *Emílio* e as nuances da distinção entre educação pública e privada existente nas formulações de Rousseau, ela sustenta em seu artigo que é possível encontrar no *Emílio* os traços de uma educação pública. Ora, que *Emílio* possa viver em sociedade e compreenda o significado e as implicações do pacto social é uma coisa bem distinta do que aceitar que a sua educação seja capaz de transformá-lo em um verdadeiro cidadão patriota, isto é, de um cidadão virtuoso, nos moldes em que o próprio Rousseau o considera. Essa diferença ficará bastante clara na sequência do presente artigo. Blackell

Segundo Rousseau, quando se está “forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se podem fazer os dois ao mesmo tempo.” (ROUSSEAU, 2014, p.11) A educação cívica forma um cidadão para uma pátria, a educação privada forma Emílio, um selvagem capaz de viver em sociedade. A educação cívica busca transformar o homem concedendo-lhe uma nova unidade a ser alcançada na vida civil, na pátria.¹²⁹ Não se trata de recuperar a unidade subjetiva perdida com a saída do estado de natureza, mas sim a criação de uma nova identidade que limita o amor-próprio e permite que o homem possa ser feliz de um modo que jamais poderia ter sido no estado natural. Enquanto patriota, o cidadão alcança uma unidade consigo mesmo na medida em que existe um amor pela igualdade. Como se verifica no excerto abaixo,

apresenta outra dicotomia que parece se adequar a essa apresentada entre uma educação cívica e uma educação privada, a qual se reflete numa tensão entre dois tipos diferentes de virtude, a virtude cívica, a qual “busca um reconhecimento pelos outros e possui uma validação externa e social” que se alcança ao se seguir a lei, e a virtude da autonomia moral, a qual “contem-se em si mesma, na sua natureza autônoma” (BLACKWEEL, 2009, p.127) e não “precisa da opinião dos outros” (BLACKWEEL, 2009, p.136).

¹²⁹ Cf. “todo patriota é duro para com os estrangeiros: são apenas homens, nada são aos seus olhos. Esse inconveniente é inevitável, mas é fraco. O essencial é ser bom com as pessoas com quem se vive. Fora, o espartano era ambicioso, avaro, iníquo, mas o desinteresse, a equidade e a concórdia reinavam em sua cidade. (...) O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o eu para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo. Um cidadão de Roma não era nem Caius, nem Lucius; era um romano e até mesmo amava exclusivamente a sua pátria.” (ROUSSEAU, 2014, p.11s)

Para ser alguma coisa, para ser si mesmo e sempre uno, é preciso agir como se fala; é preciso estar sempre decidido a respeito do partido a tomar, tomá-lo abertamente e continuar sempre com ele. Estou esperando que me mostrem este prodígio para saber se ele é homem ou cidadão, ou como se faz para ser ao mesmo tempo um e outro. Dessas coisas necessariamente opostas decorrem duas formas contrárias de educação; uma pública e comum, outra particular e doméstica. (ROUSSEAU, 2014, p.12s.)

Apesar de indicar, no início do *Emílio*, as características centrais da educação cívica, Rousseau se restringe nesse livro a apresentar a sua proposta de educação privada, a qual visa formar um homem livre, um indivíduo autárquico que possa ser feliz, ao menos no sentido de afastar toda miséria e sofrimento, tanto quanto um homem pode conseguir por si mesmo em um estado social. Emílio viaja (cf. ROUSSEAU, 2014, p.672), aprende lições sobre justiça e recebe ensinamentos de ética e política, mas não passa por uma educação cívica, pois ele pode ser um cidadão de qualquer país (cf. ROUSSEAU, 2014, p.676ss.), algo que um patriota não poderia. Em outras palavras, um cidadão virtuoso é um patriota que prefere morrer em suplício na sua pátria, do que viver e participar do senado de outro país.¹³⁰ Na formação do cidadão, até mesmo a estrutura e os sentimentos familiares são relegados a um segundo plano.¹³¹

¹³⁰ Cf. “Regulus pretendia-se cartaginês quando se tornou propriedade de seus senhores. Na qualidade de estrangeiro, recusava-se a participar do senado de Roma; foi preciso que um cartaginês lho ordenasse. Indignava-se por quererem salvar-lhe a vida, venceu e, triunfante, retornou para morrer no suplício.” (ROUSSEAU, 2014, p.12)

¹³¹ Cf. “Uma mulher de Esparta tinha cinco filhos no exército e esperava notícias da batalha. Chega um hilota; ela lhe pede notícias, tremendo. ‘Vossos filhos foram mortos. Vil escravo, terei eu perguntado isso? – Nós ganhamos a

Rousseau e a importância do ensino da virtude cívica: o patriotismo nacionalista

“A liberdade é um alimento substancial, mas de difícil digestão; para suportá-la é preciso ter um estômago bem saudável” (ROUSSEAU, 2003, p.245). Com essa ressalva feita nas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma*, Rousseau alerta sobre os perigos de uma mudança abrupta nas leis de um povo que ainda não aprendeu a ser livre. A liberdade demanda coragem e responsabilidade. Por isso, ele assevera que é necessário “tornar os servos que se pretende libertar dignos da liberdade e capazes de suportá-la” (ROUSSEAU, 2003a, p.245), ou seja, antes de libertar o seu corpo, é necessário libertar o seu espírito (ROUSSEAU, 2003a, p.246).

Mas o que é essa liberdade? Como se pode aprender a suportá-la? A liberdade existe no estado político no qual os indivíduos estão submetidos às leis que emanam da vontade geral, isto é, da vontade do próprio povo unido, não como um somatório de interesses individuais, mas como a vontade que busca sempre o bem comum (cf. ROUSSEAU, 2003d, p. 9). A vontade geral é sempre a mais justa, pois toma em consideração a vontade de todos e não apenas a vontade da maioria. Assim, há em Rousseau uma equivalência entre justiça, vontade geral e as leis do Estado republicano.¹³² Ser livre é agir de acordo com as leis do Estado, reconhecendo-as e assumindo-as como suas.¹³³

batalha! A mãe corre até o templo e dá graças aos deuses. Eis a cidadã.” (ROUSSEAU, 2014, p.12)

¹³² Cf. “Assim, basta agir de forma justa para que se tenha certeza de estar seguindo a vontade geral.” (ROUSSEAU, 2003d, p.13)

¹³³ Cf. “Por que artifício inconcebível encontrou-se um meio de tornar os homens livres sujeitando-os? (...) Devemos essas maravilhas à Lei. É somente a Lei que os homens devem a Justiça e a Liberdade. Ela é esse órgão salutar da vontade geral que institui, no direito civil, a igualdade natural dos homens. É essa voz celestial que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública,

Apenas em um Estado republicano o povo pode ser verdadeiramente livre.¹³⁴ As leis emanadas da vontade geral no Estado republicano não podem ser injustas e se algum indivíduo tiver um interesse distinto das leis, ele deve reconhecer após a votação que o seu interesse era particular e que estava enganado a respeito do que consistia na vontade geral (cf. ROUSSEAU, 1999, 130). Para Rousseau, os problemas da corrupção do Estado não se encontram no soberano e na vontade geral (cf. ROUSSEAU, 1999), mas na atuação do executivo ou de um legislativo que possui representantes desvinculados do controle das assembleias, ou seja, de uma representação que não possui um mandato imperativo.¹³⁵ Em suma, para Rousseau, o principal problema de corrupção a ameaçar o Estado livre não ocorre no âmbito

ensinando-o a agir de acordo com as regras do seu próprio julgamento, e a não se conduzir de forma inconsistente consigo mesmo. Ao dar ordens, os que governam devem usar exclusivamente essa voz, pois quando um indivíduo se afasta da Lei procurando submeter alguém a sua vontade particular, está abandonando a sociedade civil e se confronta com o puro estado da natureza, onde só a necessidade obriga à obediência.” (ROUSSEAU, 2003d, p.11)

¹³⁴ Cf. “Chamo, pois, República a todo Estado regido por leis, qualquer que seja a sua forma de administração, porque só então o interesse público governa e a coisa pública significa algo. Todo o governo legítimo é republicano” (ROUSSEAU, 1999, 48).

¹³⁵ Cf. ROUSSEAU, 2003a, p.250s. Isso também é apontado por Urbinati ao defender que, segundo Rousseau, a vontade pode ser delegada, mas não representada, pois representação envolve alienação. Segundo ela, “Rousseau confina a representação a limites rigorosos da relação delegante/delegado (principal/agent) e despoja o delegado de qualquer papel político. No uso legal, o mandado é um contrato fiduciário, o qual permite que o delegante conceda temporariamente ao delegado o poder para tomar certas ações específicas, mas não delega sua vontade para que ele tome decisões. Este era o modelo de ‘representação’ de Rousseau no contexto legislativo. Ele era consistente com uma política voluntarista e uma noção jurídica de soberania.” (URBINATI, 2006, p.60s.)

da expressão da vontade geral, isto é, na formulação das leis mesmas, mas no âmbito do seu cumprimento, seja por parte do governo, expressão do poder executivo, seja por parte dos cidadãos, de sociedades privadas ou de grupos sociais ou mesmo do parlamento.

O descumprimento das leis pode ocorrer de duas formas. A *primeira forma* se dá quando um grupo de indivíduos se coloca sobre as leis, isto é, quando acredita que elas não os obrigam, havendo nesse caso um ataque direto ao princípio fundamental do Estado republicano, a saber, ao princípio de igualdade. Esse descumprimento da lei surge quando o Estado e o governo atribuem privilégios a certos indivíduos ou grupos. Ter privilégios significa ter o direito de descumprir a lei, ou o reconhecimento público de que a lei não obriga indivíduos ou grupos da mesma forma. Desse modo, de acordo com Rousseau, quando certos indivíduos ou grupos merecem um reconhecimento particular devido a certas atitudes nobres em relação ao Estado ou outros cidadãos, então esse mérito deve ser recompensado com honrarias, mas nunca com privilégios, “pois a república estará prestes a cair por terra quando alguém pensar que é possível desobedecer a Lei. Se os nobres ou militares chegarem a adotar essa atitude, tudo estará perdido de forma irremediável.” (ROUSSEAU, 2003d, p.12)

A *segunda forma* de corrupção ocorre quando, sob a *aparência* do cumprimento das leis e da busca do bem geral, o governo ou grupos de indivíduos apegam-se apenas à *letra da lei*, mas desprezam o seu *espírito*. Utilizam-se as leis “só para poder de fato violá-las com segurança, pois neste caso as melhores leis logo se tornam as mais perniciosas, e seria cem vezes melhor que não existissem.” (ROUSSEAU, 2003d, p.15). Essa corrupção pode ocorrer em *dois níveis*: ela pode ocorrer no âmbito de atuação do governo e dos seus oficiais e, nesse sentido, pode ser interna ao governo; e ela pode ocorrer no nível da sociedade civil.

No que diz respeito ao *primeiro nível*, aquele referente à corrupção interna ao governo, Rousseau considera que, mesmo sem a

revogação da lei, a má vontade dos governantes pode facilmente neutralizar o seu efeito: “Assim, a Lei abusada serve aos poderosos ao mesmo tempo como arma ofensiva e como escudo voltado contra o fraco. O pretexto do bem público é sempre um látego mais perigoso para o povo.” (ROUSSEAU, 2003d, p.21) A neutralização do efeito da lei enquanto garantidora do bem público se dá na medida em que a própria letra da lei é usada como escudo para defender o *status quo*, para defender a exploração e a desigualdade dos ricos sobre os pobres, dos nobres em relação à plebe, etc. Para evitar esse desvirtuamento, levar justiça a todos e tratar todos como iguais significa, para o governo, assumir uma postura social e politicamente ativa que procura compensar a situação de desfavorecimento dos mais pobres e fracos em relação aos mais fortes e ricos, ou seja, cabe ao governo sempre e “acima de tudo proteger os pobres contra a tirania dos ricos.” (ROUSSEAU, 2003d, p.21)

Mas como impedir que o Estado seja malgovernado? Segundo Rousseau, para que um Estado seja bem governado, ele deve possuir, de início, boas leis, isto é, o legislador deve ter submetido à apreciação do povo um conjunto de leis que leve em consideração “as necessidades de lugar, clima, solo, costume, vizinhança e todas as relações próprias do governo” (ROUSSEAU, 2003d, p.13). Mas mesmo que o legislador tenha sido sábio o bastante, permanece sempre uma infinidade de detalhes e de situações possíveis que não podem ser previstas. Nesse caso, haveria, segundo ele, duas regras de fácil utilização por parte do governo: “a primeira é que caiba ao espírito das leis decidir em cada caso que não tenha sido previsto expressamente; a outra é que a vontade geral, fonte e suplemento de toda a legislação, seja consultada sempre que haja omissão de uma norma geral.” (ROUSSEAU, 2003d, p.13)

A primeira regra diz respeito à condição de que o governo e seus oficiais tenham sempre diante de suas vistas não apenas *a letra da lei*, mas o seu *espírito*, isto é, o seu significado enquanto expressão da busca e da promoção do bem comum e não apenas o interesse particular do

governo e de seus oficiais. Poder-se-ia sugerir que essa intenção explícita de ter em conta o espírito da lei fosse substituída por um conjunto de procedimentos técnicos que dificultassem ou garantissem por si mesmos a realização do bem comum. Rousseau não acredita nesse caminho burocrático, pois mecanismos burocráticos tendem a ocultar as fraudes ao invés de expô-las:

a prudência é menos ágil na busca de novas precauções do que a desonestidade em delas escapar. Portanto, livros de registro e documentos contábeis não são importantes, o que é preciso é colocar a administração financeira em mãos honestas: esta é única maneira de fazer com que seja exercida honestamente. (ROUSSEAU, 2003d, p.29)

O segundo critério da atuação de um bom governo é sempre consultar a vontade do soberano, nesse caso, o povo, quando sentir falta de uma legislação geral a respeito de um assunto. Se o soberano não se expressou sobre determinado ponto, mesmo que de forma geral, e o governo não pode inferir um regulamento a partir do espírito da lei, então cabe ao governo não usurpar o poder soberano, mas consultá-lo a respeito do que ele quer. Aqui parece estar pressuposto um conceito típico da modernidade, isto é, o conceito de publicidade e de espaço público. Rousseau acredita que se o soberano for consultado, não apenas no sentido de seus representantes, mas também no sentido de uma consulta às assembleias locais, então haverá naturalmente uma seleção daquilo que é o bem comum e a rejeição daquilo que se trata de uma simples vantagem individual. Rousseau não acredita que o povo possa assumir de modo deliberado e público na forma de uma lei, algo que representasse apenas a vontade da maioria. Um povo corrompido pode não se importar com os atos ilegítimos de um governo corrompido, mas mesmo tal povo não se expressaria publicamente na forma de uma lei no sentido de legitimar tais atos de governo.¹³⁶ Ao

¹³⁶ Um bom exemplo para expressar a importância da publicidade é a Alemanha nazista, que cometeu todas as suas atrocidades sem jamais revogar a

expor a vontade em forma de lei, há sempre uma exigência de legitimação que remete a uma noção de justiça, da qual se precisa dar conta publicamente. É nesse sentido que Rousseau assevera sobre a imoralidade imanente a qualquer lei que permitiria ao Estado sacrificar um único indivíduo com base num suposto bem da nação (cf. ROUSSEAU, 2003d, p.20). É importante ter em conta que toda lei, enquanto lei, deve tratar a todos com igualdade e se expressar de modo geral, ou seja, uma lei jamais poderia, enquanto expressão da vontade geral, retirar direitos de uma minoria. Tal ato somente poderia ser realizado pelo governo e seria objeto de um decreto e não da lei, por conseguinte, seria fruto da corrupção do governo e não do povo e da vontade geral.¹³⁷

constituição de Weimar. A partir de uma perspectiva rousseauiana, mesmo Hitler, com toda sua retórica e num contexto histórico propício, não teria conseguido que o povo alemão transformasse em lei a retirada dos direitos civis dos judeus e aprovasse seus atos de deportação ou assassinio coletivo. Todos os atos do Estado Nazista foram atos do governo nazista e, portanto, ilegítimos e contrários à vontade geral. Arendt mostra como os atos realizados no regime nazista eram decididos e mantidos em segredo: “Hitler deu início declarando os seguintes ‘princípios básicos’: ‘era essencial então não exhibir nosso objetivo ulterior aos olhos de todo o mundo (...) Portanto, não deve ficar óbvio que os decretos que mantenham ordem nos territórios ocupados levem à solução final [dos judeus]. Todas as medidas necessárias – execuções, transferências de populações etc. – podem ser e serão executadas apesar da letra dos decretos.” (ARENDDT, 1989, p.392n.)

¹³⁷ Sobre isso conferir: “Já disse que não existe uma vontade geral acerca de um objeto particular. Esse objeto particular, com efeito, ou está no Estado ou fora dele. Se está no Estado, uma vontade que lhe é estranha não é geral em relação a ele; se está no Estado, faz parte dele. Forma-se então, entre o todo e sua parte, uma relação que os convertem em dois seres separados, um dos quais é a parte e o outro o todo menos essa parte. Porém, o todo menos uma parte não é o todo, e enquanto subsistir essa relação não existe o todo, senão duas partes

O *segundo nível* de corrupção sob a aparência de legalidade ocorre no âmbito da sociedade civil e surge dos vícios do próprio povo. Nesse caso, segundo Rousseau:

o povo, achando que seus vícios não constituem a causa primordial dos infortúnios de que padece, queixar-se-á, aos gemidos, de que ‘todos esses males que me atingem são causados pelos indivíduos pagos por mim justamente para me proteger.’ (ROUSSEAU, 2003d, p.15s)

Nesse contexto de atuação da corrupção na sociedade civil, três aspectos são dignos de nota. O *primeiro aspecto* leva em conta que a corrupção do governo e dos governantes não deve ser vista como um fenômeno isolado, mas é o reflexo da corrupção e dos vícios do próprio povo. Governo e povo não são entes isolados e antagonicos, mas são apenas elementos complementares do mesmo corpo político. Utilizando-se de uma metáfora orgânica, pode-se dizer que quando uma doença afeta um organismo, não é apenas um único órgão que padece, mas o organismo como um todo. Não é possível tratar do problema desconsiderando a relação intrínseca e complexa daquele órgão com o organismo. Portanto, as queixas do povo sobre seus infortúnios, supostamente causados pelos vícios dos governantes, são, na verdade,

desiguais; donde se segue que a vontade de uma não é geral em relação à outra. Todavia, quando todo o povo estatui sobre todo o povo, não considera senão a si mesmo, e nesse caso, se há uma relação, é entre o objeto inteiro sob um ponto de vista e o objeto inteiro sob outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Então a matéria sobre a qual se estatui é tão geral quanto a vontade que estatui. É a esse ato que chamo uma lei. Quando afirmo que o objeto das leis é sempre geral, entendo que a lei considera os súditos coletivamente e as ações como abstratas, nunca um homem como indivíduo nem uma ação particular. (...) Vê-se ademais, que, reunindo a lei a universalidade da vontade e a do objeto, o que um homem, seja ele quem for, ordena por si mesmo não é uma lei. O que ordena o soberano sobre um objeto particular não é, tampouco, uma lei, mas um decreto, nem um ato de soberania, mas de magistratura.” (ROUSSEAU, 1999, p.46ss)

queixas pueris de quem não consegue reconhecer a sua própria culpa, de quem não reconhece os seus próprios vícios arraigados nos seus costumes como causadores e mantenedores dos seus infortúnios. Dessa forma, há para Rousseau um círculo vicioso de corrupção. O povo corrupto gera governantes corruptos, que, por sua vez, promovem a corrupção do povo na medida em que incentivam, através de exemplos e do mau governo, a buscar formas de satisfazer seus interesses próprios sob a égide da *letra* da lei, mas em detrimento do bem comum.

O *segundo aspecto* se refere à inutilidade ou, pelo menos, ao pouco impacto da constante criação de novas normas e regulamentos. A criação de novas leis para reprimir abusos só faz nascer novos abusos. Para Rousseau, “esse procedimento não tem fim, e conduz ao mais terrível de todos os abusos, que consiste em enfraquecer todas as leis à força de multiplicá-las” (ROUSSEAU, 2003a, p.246). Isso ocorre porque é fácil fazer boas leis, mas “é impossível fazê-las de tal forma que as paixões humanas não as comprometam eventualmente com os seus abusos, como aconteceu com as leis precedentes. Prever todos os abusos futuros pode estar fora do alcance até mesmo do estadista mais consumado.” (ROUSSEAU, 2003a, p.225)

O *terceiro aspecto* diz respeito à inutilidade da criação de normas e regulamentos que procurem garantir o cumprimento da lei por meio do medo e da punição. Apostar na criação de um Estado policial e punitivo “não passa de um vão recurso, inventado por espíritos pedestres de modo a substituir pelo terror o respeito que não podem assegurar”, pois, segundo Rousseau, “a punição generalizada com igual severidade induz os culpados a cometer crimes mais sérios na tentativa de evitar a punição por crimes mais leves” (ROUSSEAU, 2003c, p.12). Afinal,

[q]uem pode superar os remorsos não tardará a enfrentar os castigos, os quais são punições menos severas e menos

contínuas e dos quais há pelo menos a esperança de escapar.”
(ROUSSEAU, 2003d, p.15, tradução modificada)¹³⁸

Se existe o vício, o temor da punição sempre será mais fraco do que a esperança de recompensa pelo crime, já que sempre é possível encontrar meios de contornar a lei, sem ferir a sua letra. Portanto, “não são apenas os homens justos que sabem como administrar as leis, mas no fundo só os homens de bem sabem como obedecê-las.” (ROUSSEAU, 2003c, p.15) Se os indivíduos não respeitam a lei, toda normatização de um estado policial é apenas um meio infrutífero de garantir o seu cumprimento:

[a] subordinação dos indivíduos à lei é na política um problema que comparo ao da quadratura do círculo na geometria. Bem solucionado, o governo que tome por base essa solução será bom e estará livre de abusos. Mas até que isto aconteça, podem estar certos de que, mesmo quando pensarem que estão instituindo o império da lei, serão os homens a decidir as regras. Até que a Lei reine no coração dos homens não poderá haver uma constituição boa e sólida; e enquanto o poder da legislação for insuficiente para isso, as leis serão sempre contornadas. (ROUSSEAU, 2003a, p.225)

Mas o que é preciso para se fazer a lei “reinar nos corações”? Como é possível quebrar o ciclo vicioso da corrupção? A resposta oferecida por Rousseau consiste em pelo menos duas partes. A *primeira*

¹³⁸ Cf. “Proibir é uma prática vã e inepta se não se começa fazendo com que o que se deseja proibir seja desprezado e odiado; e a desaprovação pela lei só é eficaz quando reforça a do público. Quem quer que se preocupe com o problema de criar instituições de um povo precisa saber como orientar a sua opinião para assim governar as paixões humanas. O que se aplica sobretudo ao campo a que me estou referindo. As leis suntuárias servem para estimular o desejo, pela restrição, do que para extingui-los com sua ameaça de punição.” (ROUSSEAU, 2003a, p.237)

parte se refere ao próprio ato do legislador em criar boas leis e com isso fundar novos costumes. A criação de boas leis deve levar em conta as condições históricas, culturais, populacionais, econômicas, geográficas e políticas, bem como as necessidades específicas daquela sociedade, tal como Rousseau pretendeu ter realizado, ao menos parcialmente, em seus escritos sobre a Córsega e a Polônia. Além de levar em conta esses aspectos contingenciais do lugar e do povo em questão, o legislador deve ter em mente um ideal de justiça que se configura no ideal de uma vontade geral, mais especificamente, ao bem comum daquele povo.¹³⁹ Rousseau acredita que uma vez que o povo em questão consinta com as leis a ele apresentadas por este sábio legislador, as próprias leis teriam em si mesmas a potencialidade de destruir os antigos vícios e formar novas opiniões e costumes virtuosos.¹⁴⁰ A principal tarefa das leis é a tentativa de criar uma igualdade material e espiritual entre os cidadãos. As leis não devem simplesmente retirar os bens de quem os possui e redistribuí-los, mas deve evitar que as desigualdades materiais surjam ou aumentem por meio da criação de formas para dificultar a acumulação

¹³⁹ Cf. “(...) é impossível para qualquer instituição agir dentro do espírito com que foi criada a não ser quando orientada de acordo com a lei do dever. Veriam que o apoio mais importante da autoridade pública está situado no coração dos cidadãos, e que para manter o governo nada pode substituir os costumes” (ROUSSEAU, 2003d, p.15).

¹⁴⁰ Cf. “As opiniões de um povo nascem da sua constituição. Conquanto a lei não rege os costumes, é a legislação que os faz nascer; quando a legislação se debilita, os costumes degeneram, mas então o julgamento dos censores não fará o que a força das leis não tiver feito” (ROUSSEAU, 1999, p.153). “O que torna penosa a obra da legislação não é tanto o que cumpre estabelecer como o que cumpre destruir; e o que torna o sucesso tão raro é a impossibilidade de encontrar a simplicidade da natureza junto com as necessidades da sociedade.” (ROUSSEAU, 1999, p.62) “O grande legislador pratica a política preventiva do mesmo modo que o tutor dá a Emílio uma educação negativa. Ambos criam um ambiente externo que irá evitar a deformação moral que há em abundância no ‘homem em geral’” (Shklar, 1969, p.165)

desigual de capital.¹⁴¹ Fica pouco claro quais seriam as recomendações de Rousseau para uma sociedade onde a desigualdade material já tenha se instalado. Talvez a redistribuição pudesse ser feita a partir da existência de uma cobrança de impostos que segue uma proporção geométrica, isto é, quanto maior a riqueza, tanto maior a quantidade de impostos a ser paga, de maneira que o Governo possa utilizar esse dinheiro arrecadado de modo proporcional às riquezas para diminuir os efeitos da desigualdade.¹⁴²

¹⁴¹ Rousseau nega essa possibilidade com base tanto em um argumento de direito, quanto em um argumento pragmático. Cf. “Nenhuma lei pode retirar de um cidadão qualquer parcela dos seus bens. Só o que a lei pode fazer é impedir que ele amplie o seu patrimônio; e se ele viola a lei merece ser castigado e o excesso adquirido de forma ilegítima pode ser confiscado. Os romanos entenderam ser necessária uma lei agrária quando não era mais oportuno instituí-la; e sem fazer a distinção que faço aqui, terminaram por destruir a república com um meio que deveria tê-la conservado. Os Gracos quiseram retirar as terras dos patrícios, quando teria sido preciso impedi-los de adquiri-las. É bem verdade que mais tarde esses mesmos patrícios continuaram a adquiri-las, a despeito da lei existente, mas o mal já estava feito quando ela foi promulgada e não havia mais tempo de remediá-lo” (ROUSSEAU, 2003b, 217s)

¹⁴² Essa sugestão pode ser inferida a partir das considerações sobre a equidade no Discurso sobre a economia política: “Mas se um tributo per caput fosse exatamente proporcional à situação dos indivíduos tributados, como poderia ser o chamado ‘imposto de capitação’ francês, teríamos a tributação mais equitativa, e, portanto, a mais adequada a homens livres. (...) Em primeiro lugar, precisamos considerar a relação de quantidades, segundo a qual, *ceteris paribus*, a pessoa com dez vezes mais propriedade do que outra deve pagar ao Estado dez vezes mais. Em segundo lugar, há que considerar o uso dado à propriedade, ou seja, a distinção entre o necessário e o supérfluo. Quem só possui o que é uma necessidade comum para viver nada deve pagar, enquanto aquele que está de posse do supérfluo pode com justiça ser tributado em tudo o que tem acima do necessário. Essa pessoa poderia objetar que, quando se leva em conta o nível social, ela tem necessidade do que pode ser supérfluo para uma pessoa de condição inferior. O que é uma falsidade, pois um grande

A segunda parte da resposta passa necessariamente por uma educação cívica. Mas o que é tal educação? “Para fazer com que as leis sejam obedecidas, faça com que sejam amadas, e bastará que os cidadãos reconheçam o seu dever para cumpri-lo” (ROUSSEAU, 2003d, p.14). Mas como é possível que os cidadãos amem a lei do seu país? Em primeiro lugar, os governantes devem dar o bom exemplo: “[n]ão basta dizer ao cidadão: ‘seja bom’. É necessário ensiná-lo a ser bom, e o exemplo, (...) representa a primeira lição” (ROUSSEAU, 2003d, p.16).¹⁴³ Mas como eles podem dar o bom exemplo se também já estão corrompidos, uma vez que também fazem parte do povo? A resposta de Rousseau se dá novamente no âmbito da educação:

se criarmos cidadãos, teremos tudo o que é necessário; sem eles, só haverá escravos degradados, a começar pelos próprios governantes. Formar cidadãos não é trabalho de um só dia; para termos homens precisamos educá-los quando ainda são crianças. (ROUSSEAU, 2003d, p.22)

Se os próprios governantes são escravos da sua vontade particular e não amam sua nação, então, o único modo de quebrar com o círculo vicioso da corrupção é através de um processo histórico lento e gradual que aposta no ensino do amor à pátria para as crianças, portanto, “assim como há leis para a época da maturidade, deveria haver

Senhor tem só duas pernas, como um vaqueiro, e como o vaqueiro tem apenas um só estômago.” (ROUSSEAU, 2003d, p.35.) Ver também: ROUSSEAU, 2014, 259s.

¹⁴³ Cf. “Mas quando os cidadãos amam o seu dever, e os guardiões da autoridade pública empenham-se sinceramente em fortalecer esse amor pelo exemplo e pela assiduidade, todas as dificuldades desaparecem, e governar se faz tão fácil que a arte tenebrosa, cuja negritude é o seu próprio mistério, se torna desnecessária.” (ROUSSEAU, 2003d, p.16s)

leis para a infância” (ROUSSEAU, 2003d, p.23). Nas palavras de Rousseau:

É tarde demais para mudar nossas inclinações naturais quando elas já assumiram o seu rumo, e o egoísmo é confirmado pelo hábito. É tarde demais para orientar-nos a sair de nós mesmos, quanto o *Ego* humano, concentrado em nosso coração passou a ter essa atividade desprezível que absorve todas as virtudes e constitui a vida e o ser das mentes mesquinhas. (ROUSSEAU, 2003d, p.23)

Há, assim, uma oposição natural entre o amor à pátria e o amor egoísta, amor ao bem comum e amor aos interesses meramente particulares, sendo que essa oposição somente é superada quando o indivíduo aprende a considerar a si mesmo sempre em relação à existência do Estado. Apenas quando o amor de si não se torna amor-próprio autocentrado no próprio indivíduo pode surgir o cidadão. Ser cidadão é ser livre, ser livre é ser virtuoso e ser virtuoso é amar as leis e os costumes do seu país.¹⁴⁴ É preciso, portanto, ensinar as crianças a amar o seu país, os seus costumes e suas leis.¹⁴⁵

Mas qual o papel do Estado no ensino desse amor à pátria? Para Rousseau, a resposta é clara:

o governo deveria agir com maior discriminação e não abandonar à inteligência e aos preconceitos dos progenitores a educação dos seus filhos, já que a educação é ainda mais

¹⁴⁴ Cf. “[n]ão pode haver patriotismo sem liberdade, liberdade sem virtude, virtude sem cidadania.” (ROUSSEAU, 2003d, p.22).

¹⁴⁵ Cf. “É certo que o patriotismo tem produzido os maiores milagres da virtude: esse sentimento vivo e delicado que dá à força do amor por si mesmo toda a beleza da virtude, empresta-lhe uma energia que, sem desfigurá-lo, o transforma na mais heroica de todas as paixões. (...) o amor da pátria, que é cem vezes mais vivo e delicioso do que o de uma amante, só pode ser concebido por quem o experimenta” (ROUSSEAU, 2003d, p.18).

importante para o Estado do que para os pais; (...) As famílias se dissolvem, o Estado permanece.” (ROUSSEAU, 2003d, p.23s)

A educação da virtude enquanto uma educação para o amor às leis é, portanto, uma tarefa pública cuja forma, conteúdo e ordem devem ser regulados por uma legislação específica (cf. ROUSSEAU, 2003a, p.238).¹⁴⁶ Os professores devem ser instituídos pelo soberano (cf. ROUSSEAU, 2003c, p.24) e não devem assumir a docência como profissão nem ser estrangeiros ou padres, sendo, além disso, “casados e distinguidos pelo caráter moral, probidade, o bom senso e as suas realizações.” (ROUSSEAU, 2003a, p.238)¹⁴⁷

O ensino ministrado por esses professores deve ter um *caráter nacional*, isto é, deve ter como principal objetivo a criação do cidadão: “cada povo tem, ou deve ter, um caráter nacional, e se ele não existe, é preciso começar por criá-lo” (ROUSSEAU, 2003b, 192). Isso significa, por exemplo, que “aos vinte anos, um polonês deve ser um polonês, não um indivíduo de qualquer outra origem” (ROUSSEAU, 2003a, p.237). Para alcançar esse objetivo, a educação nas escolas públicas deve evitar a separação entre colégios e academias e a separação entre ricos e pobres,¹⁴⁸ além de possuir um caráter negativo e um caráter positivo.

¹⁴⁶ Cf. “Assim como há leis para a época da maturidade, deveria haver leis para a infância, o ensino da obediência aos outros” (ROUSSEAU, 2003d, p.23)

¹⁴⁷ No projeto de constituição para a Córsega, Rousseau (2003b, p.199) chega a colocar o matrimônio e a paternidade de dois filhos vivos como condição para que alguém se torne um cidadão.

¹⁴⁸ Na obra *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada Reforma*, Rousseau apenas fala da separação entre nobres ricos e nobres sem recursos. Isso pode ser relevante sob o aspecto de que Rousseau não estabelece de início nenhum projeto para a Polônia que busque abolir o sistema aristocrático feudal.

O *caráter negativo* deve estar ao encargo da educação física, a qual, segundo Rousseau, consegue formar tanto corpos saudáveis quanto possui um efeito moral, na medida em que impede o nascimento dos vícios. Nesse aspecto, deve-se fazer com que brinquem em conjunto segundo jogos público, de forma “que haja sempre um objetivo comum a que todos aspiram, e que sejam promovidas a concorrência e a emulação”, buscando-se, desse modo, “habitua-las desde cedo às regras e à fraternidade, à competição, a viverem expostas aos seus concidadãos e a almejarem a aprovação pública.” (ROUSSEAU, 2003a, 239)

O *aspecto positivo* dessa educação, por outro lado, se foca especialmente no ensino da história do país, dos seus costumes e de suas leis. Para isso, assim que a criança for alfabetizada, ela deve ler sobre o seu país de modo “que aos dez anos esteja familiarizada com todos os seus produtos, aos doze, com todas as suas províncias, estradas e cidades; aos quinze deve conhecer toda a sua história; aos dezesseis todas as suas leis.” (ROUSSEAU, 2003a, p.237) Rousseau manifesta, assim, na educação positiva, uma preocupação de que os seguintes aspectos estejam contemplados: econômico (produtos); geopolítico (províncias), histórico e político-jurídico (leis). Esses conhecimentos devem ser algo que todo cidadão deve saber como se consistisse no conhecimento de si mesmo, formando uma segunda natureza. Portanto, “cabe à educação dar aos espíritos uma formação nacional, orientando seus gostos e opiniões de modo que sejam patriotas por inclinação, por paixão e por necessidade.” (ROUSSEAU, 2003a, p.237)

Essa educação cívica ainda deve ser reforçada e complementada por outras instituições que continuam esse processo de formação e fortalecimento de um caráter nacional e de um comportamento reconhecido por Rousseau como virtuoso. Essas instituições são: os jogos nacionais; as festas cívicas; uma religião civil; um tribunal da censura; mecanismos de promoção social e incentivo à virtude; e a realização regular de assembleias.

Os *jogos nacionais*, festivais e cerimônias devem ser tão peculiares que não sejam encontrados em nenhum outro lugar (cf. ROUSSEAU, 2003a, p.231). Esses jogos devem reunir os cidadãos por muito tempo, devem ser exercícios que aumentem a sua força física, fortaleçam seu amor-próprio e sua confiança. Além disso, os prêmios e as recompensas para os vencedores não devem ser concedidos arbitrariamente, mas mediante aclamação de acordo com o julgamento dos espectadores. “Deve-se presumir assim que todas as pessoas honestas, e os bons patriotas assistirão como um dever, e terão prazer nisso” (ROUSSEAU, 2003a, p.240).

As *festas cívicas* devem lembrar “a história dos seus antepassados, suas virtudes, suas tristezas e vitórias” (ROUSSEAU, 2003a, p.228). Nas festas e nos lugares públicos deve haver uma decoração apropriada, pois “o coração do povo acompanha os seus olhos”, dessa forma, “que seja nobre, imponente, e que a magnificência esteja nos homens, mais do que nas coisas. (...) As festividades de um povo livre devem sempre refletir decência e gravidade, e só se deve apresentar para serem admirados os objetos dignos da sua estima.” (ROUSSEAU, 2003a, p.235) Nas festas as lantejoulas, o falso brilho e o luxo devem ser evitados, pois servem apenas para corromper os costumes. Mesmo onde haja desigualdade de fortuna, o luxo não deve ser estimulado, apreciado ou exibido, pois “enquanto o luxo reinar entre os grandes, a cupidez tomará posse de todos os corações.” (ROUSSEAU, 2003a, p.235) Além disso, nas festividades, que “todas as virtudes patrióticas [sejam] glorificadas por meio de honrarias e recompensas públicas; que os cidadãos se [mantenham] ocupados com a pátria, mantida permanentemente diante dos seus olhos, e vista como o seu interesse mais importante” (ROUSSEAU, 2003a, p.232).

A criação de uma *religião civil* ou de um *culto nacional* é essencial aos olhos de Rousseau para a reunião de um povo em torno de suas leis. A partir do pressuposto de que “dois povos estranhos um ao outro, e quase sempre inimigos, não podem reconhecer por muito tempo um

mesmo senhor; dois exércitos em luta não podem obedecer ao mesmo chefe” (ROUSSEAU, 1999, p. 155), Rousseau assevera a necessidade do estabelecimento de uma religião civil, a qual se caracteriza como “sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel.” (ROUSSEAU, 1999, p. 165) Com base nessa profissão de fé meramente civil o Estado pode banir qualquer indivíduo que não creia nelas, não como ímpios, mas como insociáveis. “Se alguém, depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, se conduz como se não acreditasse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior dos crimes: mentiu perante as leis.” (ROUSSEAU, 1999, p. 166) Essa religião civil deve possuir alguns dogmas simples e de pequeno número. Entre os dogmas positivos constam: “a existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis”. Quanto aos dogmas negativos, Rousseau apresenta apenas um: “a intolerância, implícita nos cultos que excluímos.” (ROUSSEAU, 1999, p. 166) De particular interesse é o significado desse dogma negativo. O que Rousseau está defendendo é a intolerância com a intolerância religiosa, isto é, com qualquer culto religioso que se apresente publicamente como o único culto religioso permitido e legítimo. “Onde quer que se admita a intolerância teológica, é impossível que não haja um efeito civil; e, assim que este aparece, o soberano deixa de ser soberano, mesmo no tocante ao poder temporal” (ROUSSEAU, 1999, p. 166) por isso, “quem quer que ouse dizer: *Fora da igreja não há salvação*, deve ser banido do Estado, a menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe, o pontífice.” (ROUSSEAU, 1999, p. 167) Note-se que a religião civil pode afirmar que não existe salvação fora dela, mas isso não significa que o soberano deva se imiscuir nas opiniões religiosas dos súditos em relação ao outro mundo, pois ela tem o direito de fazer isso apenas quando as opiniões interessam à comunidade (Cf. ROUSSEAU, 1999, p. 165). Isso significa que Rousseau aceita a existência de diversos cultos religiosos, desde que eles não coloquem em questão a legitimidade de outros cultos e, especialmente, a legitimidade da religião civil, a qual consiste

na aceitação da legitimidade e da santidade do contrato social e das leis que regulam a vida da República.

O *Tribunal da censura* é uma instituição cuja utilidade consiste na conservação dos costumes, “impedindo que as opiniões se corrompam, conservando-lhes a retidão mediante sábias aplicações, chegando às vezes a fixá-las quando se mostram incertas.” (ROUSSEAU, 1999, p. 153) O tribunal da censura não é o árbitro da opinião do povo, mas apenas o seu declarador e assim que dela se afasta, suas decisões são vãs e sem efeito. Esse tribunal tem a função de declarar um julgamento público, de apresentar publicamente aquilo que é a opinião pública, isto é, as opiniões que constituem os costumes daquele povo. Ao canalizar a opinião pública numa instituição e na boca do ministro censor, publicamente reconhecido, o julgamento proferido funciona como uma espécie de coação social e moral sobre os indivíduos com comportamentos que destoam daquilo que constitui a opinião pública, fortalecendo ao mesmo tempo os comportamentos da maioria que com ela se coadunam.

Os *mecanismos de promoção social e incentivo à virtude* se referem ainda a uma forma de fortalecimento de uma opinião pública juntamente com a criação de regimentos para a escolha dos membros do governo no sentido de estimular a busca do reconhecimento social através da promoção do comportamento virtuoso. Nas palavras de Rousseau, “trata-se de fazer com que todos os cidadãos se sintam sempre sob os olhares do público, que tudo progrida e aconteça mediante o favor público; que nenhum lugar, nenhum emprego seja preenchido a não ser pela vontade da nação.” (ROUSSEAU, 2003a, p. 292) Dessa forma, “da efervescência provocada por essa emulação comum nascerá o fervor patriótico que fará com que os homens se superem, e sem o qual a liberdade não passa de uma palavra vã, e as leis de uma quimera” (ROUSSEAU, 2003a, p. 293). Apelando para a esperança de reconhecimento, enquanto motor da ação humana, Rousseau sugere a criação de uma série de instâncias avaliadoras e julgadoras do

comportamento dos indivíduos que buscam ocupar qualquer cargo no governo. Essa avaliação sempre deve ser pública e ocorrer em assembleias, jamais em uma comissão em particular (Cf. ROUSSEAU, 2003a, p. 295), pois são os concidadãos que devem avaliar o comportamento. Depois de constatado o mérito de um cidadão o Estado deve pensar numa série de honrarias e distinções que podem lhe ser atribuídas dependendo da constância e intensidade de seu comportamento virtuoso. Note-se que nessa avaliação o que é importante é o comportamento virtuoso que se foca na promoção do interesse comum e não a avaliação de méritos privados que promovam o bem-estar individual.

Realização regular de assembleias. Para Rousseau, “toda lei que o povo não tenha ratificado diretamente é nula, não é uma lei.” (ROUSSEAU, 1999, p. 114) Não apenas isso, as assembleias também devem sempre ser iniciadas com duas questões: “A primeira é: Se apraz ao soberano conservar a presente forma de governo; e a segunda: Se apraz ao povo deixar a administração aos que dela se acham atualmente incumbidos.” (ROUSSEAU, 1999, p. 121) Mas a função das assembleias regulares não é apenas garantir a legitimidade da lei, da forma e da composição do governo, ela também possui uma função educativa e moral. Ela faz com que os cidadãos se sintam também como partícipes da soberania e, por isso, como sujeitos livres. Note-se que, com isso, o cumprimento das leis não se dá como o cumprimento cego da vontade de outrem, mas o cumprimento de uma lei que cada cidadão dá a si mesmo, por conseguinte, o indivíduo se mantém livre vivendo em sociedade, uma liberdade que é alcançada e mantida constantemente pela participação política. Por essa razão, a realização regular de assembleias foi um dos pontos mais observados por Rousseau tanto no *Projeto de constituição para a Córsega*, quanto nas *Considerações sobre o governo da Polônia e a sua projetada reforma*.

A expectativa de Rousseau para o seu projeto de uma educação para a virtude pode ser sintetizada no seguinte excerto:

Se os filhos são criados em comum, no seio da igualdade, se são imbuídos das leis do Estado e dos preceitos da vontade geral, se são ensinados a respeitá-los acima de tudo, se estão cercados de exemplos e objetos que lembram constantemente a mãe gentil que os nutre a todos, o amor que ela lhes dedica, os benefícios inestimáveis dela recebidos, e a retribuição que lhe é devida, não pode haver dúvida de que aprenderão a amar-se mutuamente como irmãos, a nada pretender que contrarie a vontade da sociedade, que substitua as ações dos homens e dos cidadãos pelo balbuciar fútil e vão dos sofistas, tornando-se assim, com o tempo, defensores e pais da nação da qual por tanto tempo foram filhos. (ROUSSEAU, 2003d, p. 24)

Esse sentimento de amor à pátria, nomeado por Rousseau como atitude patriótica, não é fruto de um esclarecimento e reconhecimento racional dos princípios e da justeza dos comportamentos compreendidos em si mesmos no sentido de que promovessem ao bem comum, mas se trata de uma inclinação imediata produzida por um longo processo educativo que moldou seus sentimentos. Ao invés do amor de si se transformar em um amor-próprio egoísta e autocentrado, busca-se direcionar essa paixão para algo maior, para a pátria.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Cf. “Apesar de toda a complexidade, as respostas de Rousseau se reduzem a uma fórmula simples. O amor-próprio é bom quando ele estende e aprofunda a existência e mau quando faz o oposto. Amor-próprio pode estender e aprofundar a existência em uma das seguintes três formas: pelo cidadão, pelo homem natural não-civilizado e pelo homem natural que vive no interior do estado civil. O que cada um desses tipos tem em comum é um interior completo. Em cada um deles, o amor-próprio não possui contradição interna; eles estão imaculados pelo conflito entre natureza e sociedade, isto é, entre inclinação e dever. Essa completude interna une esses homens como exemplares da vida boa. O que os distingue uns dos outros é o caráter particular da completude. O amor-próprio do cidadão é exclusivamente um patriotismo social; claro que ele tem um amor individual para consigo, mas ele se ama

Utilizando-se de uma analogia, o objetivo de tal educação civil é semelhante ao trabalho de deslocamento do curso de um rio. Não se trata de represá-lo ou de diluí-lo, pois, uma vez que o homem vive em sociedade, o surgimento do amor-próprio é inevitável. Trata-se apenas de deslocar o seu curso para que ele não se direcione para o egoísmo e sim para o interesse comum.

Esse modelo pode ser visto, segundo Rousseau, em três instituições da antiguidade, as quais foram criações excepcionais de três grandes legisladores: Moisés, Licurgo e Numa. *Moisés* criou costumes de modo a que o povo judeu não se descaracterizasse entre povos estrangeiros. Com vários ritos e cerimônias especiais “impôs a esse povo mil obrigações para tê-los sempre firme e peculiar entre os outros homens, e todos os laços de fraternidade que costurou entre os membros da sua república eram também barreiras para separá-los dos seus vizinhos” (ROUSSEAU, 2003a, p. 227). *Licurgo* também criou uma série de normas para o povo espartano, unindo-o e identificando-o. Isso foi feito

mantendo-o sempre ocupado, mostrando-lhe continuamente a pátria nas suas leis, nos seus jogos, nas suas casas, nos seus amores e festivais. (...) dessa disciplina constante, enobrecida pelo seu objetivo, nasceu nele esse

enquanto cidadão, com uma parte de um todo maior e assim ele não sofre qualquer diminuição da sua existência por uma contradição interna. O amor-próprio do homem natural não civilizado, seja ele o habitante primitivo do estado de natureza ou o estranhamente desenvolvido (ou ‘pós-civilizado’) Jean-Jacques, retém seu caráter original e, com isso, sua bondade original. O amor-próprio do homem natural no estado civil é o mais complexo. Diferente dos outros exemplos, Emílio possui ambos, o *amour de soi* e o *amour-propre* na sua alma. Enquanto os outros dois tipos ‘resolvem’ a contradição entre natureza e sociedade escolhendo uma ou outra, Emílio consegue reconciliar natureza e sociedade, o *amour de soi* e o *amour-propre*, ao alcançar uma aliança entre eles.” (COOPER, 1999, p. 171)

amor ardoroso pela pátria, que foi sempre a paixão mais forte. (ROUSSEAU, 2003a, p. 227).

Numa, por sua vez, foi o legislador que criou o povo romano e fez isso a partir da criação de “instituições amenas que os vinculavam entre si e à sua terra, dando assim um caráter sagrado à cidade, com rituais aparentemente frívolos e supersticiosos” (ROUSSEAU, 2003a, p. 228).

Note-se que não há aqui nenhuma caracterização ou avaliação sobre o caráter moral ou justo dessas regras e costumes instituídos por esses legisladores. A nobreza da sua criação é avaliada pelos seus resultados, a saber, a partir da capacidade com que suas leis conseguiram unir os indivíduos num povo e os distinguir do resto do mundo. Rousseau reconhece isso explicitamente ao afirmar que “embora possam ser indiferentes ou mesmo maus sob certos aspectos, esses costumes terão sempre a vantagem de fazer com que os poloneses amem o seu país - desde que não haja vícios radicais - provocando-lhes uma natural repulsa a misturar-se com estrangeiros” (ROUSSEAU, 2003a, p. 233). Ou, ainda, “se houver a garantia de que nenhum polonês se transformará em russo, garanto que a Rússia não poderá subjugar a Polônia” (ROUSSEAU, 2003a, p. 230).

Dessa forma, a posição de Rousseau a respeito da educação cívica difere largamente daquela empregada no *Emílio* que viaja e conhece o mundo. Essa educação cívica assume a regra: “ao abrir os olhos pela primeira vez a criança deve ver a pátria, e até morrer nada mais deveria ver.” (ROUSSEAU, 2003a, p. 237) Assim, o que caracteriza o patriotismo de um povo é a sua atitude de separação e afastamento com o estrangeiro, com o diferente. Essa separação não precisa ser caracterizada necessariamente como uma relação de inimizade, no sentido de existir a possibilidade real de uma guerra de vida ou morte, tal como Schmitt (1992), inspirado por Rousseau, irá defender posteriormente. Há, contudo, sem dúvida, um sentimento de

aversão, estranhamento e desconsideração com relação aos outros povos, seja por suas leis, seja por seus costumes.

Essas considerações político-pedagógicas de Rousseau se assentam em algo que Skhlar (1969, p. 33-74) chama de “psicologia moral”, isto é, considerações com base em uma reflexão introspectiva que pretende descrever a forma como o “homem em geral” pensa e sente, apresentado aquilo que lhe é natural.¹⁵⁰ Essa perspectiva possui uma consequência determinante sobre a forma como Rousseau concebe o Estado e como ele projeta as suas instituições. Na medida em que essa psicologia moral se constitui como o cerne que dá unidade à obra de Rousseau, é válido retomar rapidamente os seus principais elementos e sua vinculação com o projeto político-pedagógico apresentado acima, dos quais se pode destacar ao menos dois:

O *primeiro desses elementos é o sentimento de piedade*. A piedade é definida por Rousseau como

um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude (ROUSSEAU, 1973a, p. 260).

¹⁵⁰ De forma semelhante ver também Dent (1988, p.13): “para Rousseau, o desenvolvimento moral e psicológico do caráter do indivíduo particular possui tanto um interesse fundamental, quanto um papel fundamental determinante em relação ao restante da obra. A isso eu também adiciono agora que, para Rousseau, o desenvolvimento do indivíduo e do caráter precisam incluir necessariamente avaliações de outros e o envolvimento com outros indivíduos, os quais são tomados e compreendem um componente essencial da forma e do conteúdo de muitos princípios e disposições constitutivos do próprio indivíduo. (‘Quando ele começa a sentir seu ser moral, ele deve estudar a si mesmo na relação com os outros’ (ROUSSEAU, Emilio))”.

A piedade é o primeiro sentimento relativo que toca o coração humano. Mas para que a criança se torne sensível e piedosa é preciso que ela

saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que deve ter ideia de que também poderá sofrer. (...) Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofreremos. Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si. (ROUSSEAU, 2014, p. 304)

No Emílio, Rousseau apresenta três máximas que sintetizam os diferentes aspectos envolvidos na piedade e como ela se estrutura no contexto do convívio social. Primeira, “*não pertence ao coração humano colocar-se no lugar de pessoas mais felizes do que nós, mas apenas no lugar das que estão em situação mais lastimável.*” (ROUSSEAU, 2014, p. 305) Segunda, “*só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos.*” (ROUSSEAU, 2014, p. 305) Por isso que os reis são impiedosos, os ricos são duros para com os pobres e a nobreza despreza o povo, afinal, um rei sabe que nunca será um homem comum, o rico não tem medo de empobrecer e o nobre nunca será um plebeu. Terceira máxima, a “*piedade que se tem pelo mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal, mas pelo sentimento que atribuímos aos que o sofrem.*” (ROUSSEAU, 2014, p. 307) Por isso que “os ricos consolam-se do mal que fazem aos pobres supondo-os bastante estúpidos para sentir. (...) É natural que não se dê muito valor à felicidade das pessoas que se desprezam.” (ROUSSEAU, 2014, p. 308)

A partir dessas três máximas conclui-se que esse sentimento de piedade é sentido quando se contempla uma situação de sofrimento específica da qual se pode participar de alguma forma, sendo que ela se refere de um modo muito fraco e insuficiente a uma situação em abstrato, como, por exemplo, ao sofrimento da humanidade em geral.

Esse sentimento de piedade, que precisa ter um objeto definido, precisa ser catalisado para a vida social e isso somente pode ser feito se todos os membros da comunidade se conhecerem e tiverem um sentimento de afeição compartilhado, além de todos na comunidade serem capazes de ser afetados igualmente ou de forma semelhante pelos sofrimentos que afligem o povo. Por isso se lê em *O Contrato social*: “Que povo é, pois, apropriado para a legislação? (...) aquele em que cada membro pode ser conhecido de todos e no qual não se é obrigado a fazer um homem carregar um fardo que não pode suportar” (ROUSSEAU, 1999, p. 61). Dito de outra forma:

Parece que o sentimento de humanidade se evapora e enfraquece, quando abraça toda a humanidade; parece que não podemos ser afetados pelas calamidades ocorridas entre os tártaros ou no Japão do mesmo modo como nos afetam as que ocorrem nas nações da Europa. Para torná-lo ativo é necessário limitar em alguma medida o nosso interesse e a nossa compaixão. Como esse sentimento só pode ser útil para aqueles com quem temos que conviver, é apropriado que nossa humanidade concentrada nos concidadãos receba um novo estímulo com o hábito de vê-los, e devido aos interesses comuns que os unem. (ROUSSEAU, 2003d, p.18)¹⁵¹

O segundo elemento diz respeito à condução adequada do amor-próprio. “Amor-próprio” é um dos conceitos mais centrais e mais difíceis de serem apreendidos na obra de Rousseau, por isso não é possível

¹⁵¹ Cf. “para que as condições da justiça comum sejam experienciadas como, de fato, estabelecendo aquilo que alguém busca alcançar e considera mais valioso, precisa-se perceber os recebedores da sua justiça como objetos de cuidado e afeição. A última é um fenômeno primário e precisa ter um fundamento preparado de experiências, perspectivas e gostos compartilhados. (...) É isso que faz com que Rousseau argumente que o melhor estado deve ser pequeno, integrado culturalmente, tanto quanto possível autossuficiente e não obrigado por outros estados por carências econômicas.” (DENT, 1988, p. 222)

analísalo detalhadamente aqui. Para Skhlar, amor-próprio pode ser compreendido como “o desejo pela desigualdade” (1969, p. 35), que funciona também como “origem e suporte da desigualdade” (1969, p. 82), isto é, trata-se do desejo de ser preferido pelos outros mais do que eles próprios se preferem.¹⁵² Já Dent (1988, p. 52-85) sugere estabelecer uma diferença entre o “amor-próprio” e o “amor-próprio inflamado”, nesse caso, o primeiro seria uma paixão que surge nas relações sociais, mas pode ter um aspecto moral positivo, enquanto o último seria a fonte das mazelas com as quais o homem padece na sociedade. Ainda que haja muitas nuances que não podem ser aqui exploradas, pode-se dizer que na vida em sociedade é impossível que o amor-próprio não surja.¹⁵³ A questão então é como lidar com ele para o que não produza efeitos danosos para a vida social. De todo modo é preciso cuidado, pois o “amor-próprio é um instrumento útil, mas perigoso; não raro fere a mão que dele se serve e raramente faz o bem sem mal.” (ROUSSEAU, 2014, p.340)

Dessa forma, no contexto da virtude cívica o amor-próprio deve ser pensado como atuando em vários âmbitos, dos quais cabe aqui destacar três: *primeiro*, o amor-próprio bem conduzido serve para a

¹⁵² Cf. “O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odiandas e irascíveis nascem do amor-próprio.” (ROUSSEAU, 2014, p. 289)

¹⁵³ Cf. “Pensai que tão logo o amor-próprio se desenvolve, o eu relativo entra em jogo constantemente e nunca um jovem observa os outros sem se voltar para si mesmo e comparar-se com eles.” (ROUSSEAU, 2014, p. 336)

superação da ociosidade¹⁵⁴ e da preguiça, impulsionando o homem à atividade através da busca pelo orgulho¹⁵⁵ nas realizações do seu trabalho e na independência da sua pátria; *segundo*, deve-se dificultar ao máximo que o trabalho seja conduzido para as atividades comerciais e a acumulação de riquezas,¹⁵⁶ sendo que os homens devem ser

¹⁵⁴ Cf. “Portanto, trabalhar é um dever indispensável para o homem social. Rico ou pobre, poderoso ou fraco, todo cidadão ocioso é um patife.” (ROUSSEAU, 2014, p. 262)

¹⁵⁵ Cf. “O termo ‘ vaidade ’ não está bem escolhido, porque ela não é mais do que um dos aspectos do amor-próprio. Preciso me explicar: a opinião que valoriza muito os objetos frívolos produz a vaidade; a que focaliza os objetos importantes e belos em si mesmos produz o orgulho. Assim, pode-se tornar um povo orgulhoso ou vão conforme a escolha dos objetos para os quais dirige os seus julgamentos. O orgulho é mais natural do que a vaidade, porque consiste em estimar bens verdadeiramente estimáveis, enquanto a vaidade, valorizando o que não tem valor, é obra dos preconceitos.” (ROUSSEAU, 2003b, p. 218s.)

¹⁵⁶ Cf. “A Suíça só se sentiu pobre quando o dinheiro começou a circular, criando no patrimônio das pessoas a mesma desigualdade existente nos recursos. (...) extinguiu-se em todos os corações o amor à pátria, substituído pelo amor ao dinheiro. Superados todos os sentimentos que fortalecem o espírito, não se viu mais nem firmeza na conduta pessoal nem vigor nas decisões tomadas.” (ROUSSEAU, 2003b, 195s.) “Quanto mais necessário é o dinheiro para os particulares, mais o é igualmente para o governo. Assim, quanto mais florescente o comércio, maiores os impostos, e para pagá-los de nada vale que o camponês cultive a terra, se não consegue vender o que produz. (...) Em consequência, os campos se despovoam e as cidades se enchem de vagabundos; aos poucos começa a faltar o pão, aumenta a miséria pública, acompanhada da opulência dos ricos e aos poucos se acumulam todos os vícios que causam por fim a ruína das nações. Considero todo o sistema de comércio como destrutivo da atividade agrícola, e não excetuo nem mesmo o comércio dos produtos da agricultura.” (ROUSSEAU, 2003b, p.199s.) “Vê-se assim que se o uso do dinheiro não pode ser totalmente eliminado nos negócios particulares, pelo menos pode ser reduzido de tal forma que dificilmente levará a abusos; por esse meio não serão reunidas fortunas, e quando isto ocorrer, elas serão quase inúteis, trazendo poucos benefícios aos seus detentores.” (ROUSSEAU, 2003b, p.209)

conduzidos a trabalhar na agricultura, pois ela os torna fortes, saudáveis e bons soldados para servir e proteger a pátria:¹⁵⁷ *terceiro*, deve-se evitar ao máximo o ensino e a estima das ciências e das artes,¹⁵⁸ pois elas não foram feitas para o povo e só servem para estender guirlandas de flores sobre as cadeias de ferros que aprisionam os homens.¹⁵⁹

¹⁵⁷ “Lavar o solo torna os homens pacientes e robustos, qualidades necessárias para fazer bons soldados. Os recrutas colhidos nas cidades são frouxos e indisciplinados; não podem suportar as fadigas da guerra; desfalecem sob a tensão das longas marchas; são consumidos pela doença; disputam entre si e fogem do inimigo. As milícias treinadas são os melhores soldados, e mais confiáveis. A verdadeira formação de um soldado é trabalhar no campo. A agricultura é o único meio de manter a independência externa de um Estado.” (ROUSSEAU, 2003b, p.184) “Numerosas famílias bem nutridas e bem vestidas honrarão os chefes e como a abundância real é o único objeto de luxo, todos desejarão distinguir-se por ele. Enquanto o coração humano permanecer o que ele é, essas instituições não deverão provocar a preguiça.” (ROUSSEAU, 2003b, p.205s.)

¹⁵⁸ Cf. “É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige. É a filosofia que o isola; por sua causa, diz ele, em segredo, ao ver um homem sofrendo: ‘Perece, se queres; quanto a mim, estou seguro’. Nada, além dos perigos da sociedade inteira pode atrapalhar o sono tranquilo do filósofo e o arranca do seu leito.” (ROUSSEAU, 1973a, p. 260) “Deve-se afastar também com cuidado as artes do ócio, as artes que levam à vida fácil e confortável, favorecendo as que são úteis à agricultura e benéficas à vida do homem. Não precisamos de escultores ou de ourives, mas sim de carpinteiros e ferreiros, tecelões, bons trabalhadores em lã e não bordadeiras ou artesãos que trabalhem o ouro.” (ROUSSEAU, 2003b, p. 206)

¹⁵⁹ Cf. ROUSSEAU, 1973b, p. 343. Ver também: “Se é preciso permitir a alguns homens entregarem-se ao estudo das ciências e das artes, isso só se fará com aqueles que se sentirem com forças para andarem sozinhos em suas sendas e ultrapassá-las; é a esse pequeno número que cabe elevar monumentos de glória do espírito humano.” (ROUSSEAU, 1973b, 359) E ainda: “É a confusão

Considerações críticas sobre o projeto de educação cívica de Rousseau

A partir dessa breve caracterização dos principais aspectos da teoria de Rousseau sobre o significado, a função e o modo de implementação de uma educação cívica, cabe agora tecer algumas considerações críticas sobre seu projeto, sendo que essa avaliação pretende ser mais indicativa do que exaustiva. Inicia-se a partir daquilo que se pode considerar como aspectos problemáticos da sua proposta.

Rousseau na contramão da história. Tanto o seu projeto político, quanto o projeto pedagógico a ele vinculado sofrem de um grave problema em alguns de seus aspectos mais gerais, a saber, foram concebidos para comunidades pequenas, isoladas cultural e economicamente, de caráter fortemente agrícola, que permitem pouca mobilidade social e geográfica e que assumem a promoção de um caráter rústico e simples em detrimento da promoção do comércio, das artes e das ciências. Esse horizonte para o qual tal projeto educativo é projetado permite que ele seja cogitado para quase nenhum país, até mesmo para a época de Rousseau. Não se trata aqui de uma crítica anacrônica, mas de uma crítica que pode ser feita a partir do próprio momento histórico no qual Rousseau viveu. Alegar que ele reconheceu isso, mas que fez disso pouco caso, uma vez que países como a França já estariam por demais corrompidos, não ajuda muito, pois essa alegação o concebe como demasiado ingênuo em pensar que a Polônia ou a Córsega poderiam por si mesmas remar contra a correnteza da história e do desenvolvimento do comércio, das artes e das ciências. Aferrar-se num pessimismo de Rousseau também conduz a um beco sem saída, pois, nesse caso, torna-se incompreensível e sem sentido todo o seu esforço em projetar um modelo político pedagógico alternativo. Outra sugestão

do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a lassidão e o amor das comodidades que transformam os serviços pessoais em dinheiro. Cede-se parte do lucro para aumentá-lo à vontade. Daí dinheiro e logo tereis grilhões. A palavra Finança é uma palavra de escravo, é desconhecida na Cidade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 113)

de leitura é oferecida por Skhlar (1969, pp.1-32), segundo a qual Rousseau trabalharia em sua obra com duas utopias, de um lado, a utopia da idade dourada, representada pelos aldeões dos Alpes suíços, de outro, a utopia espartana, sendo ambas irreconciliáveis entre si (cf. PINZANI, 2009, p. 202). Ambas as utopias teriam a função de estabelecer uma crítica à realidade, indicando à humanidade os caminhos que ela poderia ter escolhido, mas que não escolheu. Nesse sentido, as utopias serviriam como um modelo não de perfeição, mas de uma possibilidade real que se adequa à natureza humana, mas que, no atual momento histórico se encontra extremamente afastada de uma possibilidade real. Mas nesse caso, da mesma forma, seu projeto não passaria de uma crítica, sem que fosse em si mesmo um projeto factível. Talvez Skhlar tenha um ponto nessa interpretação, mas parece difícil aceitar que as propostas de Rousseau não se propunham a ser de fato propostas, mas apenas utopias que serviriam para contrastar e criticar a realidade. Nesse caso, tendo tudo isso em conta, talvez seja mais sensato pensar que Rousseau simplesmente cometeu um erro quando se decidiu por delimitar o contexto no qual social, histórica e culturalmente seu projeto político-pedagógico deveria se delinear.

Educação paternalista. A forma como Rousseau pensa a educação tem sempre como pano de fundo e como meta a ideia de que a verdadeira e duradoura felicidade somente pode ser encontrada na forma de uma vida simples e sem muitos conhecimentos de coisas alheias à sua realidade, pois o comércio, as artes e a ciência despertariam sempre mais a imaginação e os desejos, os quais poderiam ou teriam que permanecer insatisfeitos, gerando assim frustração e infelicidade. Para ser feliz é preciso se contentar com o que se têm e para isso a melhor forma é não conhecer e não desejar aquilo que não se têm. O projeto de toda uma educação que tenha esse objetivo é uma educação que prioriza a homogeneidade em detrimento da diversidade de noções de vida boa e de bem-estar. Todos os homens buscam naturalmente a felicidade, mas educá-los para buscar uma forma específica de felicidade

e autorrealização parece simplesmente uma forma de impor um determinado conceito de felicidade sobre todos os outros conceitos possíveis. Isso não é outra coisa senão o projeto de uma educação paternalista, que pressupõe que os indivíduos não tenham a capacidade ou o direito de escolher, de formar e de buscar por si mesmos noções distintas de vida boa e de bem-estar. Poder-se-ia alegar, em favor de Rousseau, que ele não está defendendo um conceito excludente de felicidade, mas um conceito de felicidade baseado na glória da pátria e de um sentimento nacionalista que comportaria ainda diversas outras noções de felicidade. Talvez esse possa ser o caso, mas então se deveria criticá-lo por pensar em um conjunto de instituições que, por sua própria natureza, formam costumes que dificultam largamente o surgimento da diversidade de noções de vida boa e tendem a solapar o surgimento de individualidades.¹⁶⁰

Abre margem para uma tirania da maioria. O projeto político-educacional de Rousseau não é, em princípio, um projeto autoritário, uma vez que a ideia do pacto social que gera a vontade geral deve sempre levar em consideração os interesses de todos os indivíduos e que a

¹⁶⁰ Esse projeto de uniformidade visualizado por Rousseau tomou uma forma detalhada em *Fragmentos sobre as instituições republicanas*, de Saint-Just, durante a Revolução francesa (cf. SAINT-JUST, 2010). Sobre isso ver ainda: “uma difusão do conhecimento de modo totalizante seria aquele encontrado em muitos projetos para a educação elaborados por contemporâneos de Condorcet (Saint-Just estabelece, por exemplo, com qual idade as crianças devem deixar os pais para serem educadas pelo Estado, estipula o que devem vestir, como devem se alimentar, o que devem aprender, enfatizando principalmente a educação masculina, militar e agrícola). Em tais projetos, o conceito de educação estava estreitamente relacionado ao sentimentalismo, ao entusiasmo, à desconfiança das atividades puramente intelectuais e à primazia da nação enquanto comunidade sobre os indivíduos. O sentimentalismo buscava orientar o povo por meio do entusiasmo, pela ideia de pertencimento a uma fraternidade, a uma comunidade, a algo que ultrapassa os limites do indivíduo.” (CONSANI, 2014, p. 177)

coletividade jamais deve sacrificar um indivíduo em função do todo.¹⁶¹ Porém, saindo do nível ideal e normativo e se propondo a pensar a realidade histórica e o momento da realização empírica das instituições políticas, segue-se que todas as decisões do soberano são tomadas pela maioria. Ora, uma vez que a vontade da maioria passe a ser considerada como vontade geral e que as instituições político-sociais comecem a operar no sentido de emanar e concretizar essa vontade, a partir da educação até a existência do tribunal da censura, estabelece-se assim um mecanismo que tende a dificultar, senão mesmo a impedir, que aquela minoria num primeiro momento possa se tornar maioria. Ou seja, todo o mecanismo que começa a operar busca fazer com que a primeira vontade geral permaneça inalterada e que o soberano não possa mudar de opinião acerca das leis. Assim, se a princípio não existe o certo ou o errado que obrigue a decisão do soberano, mas o justo e o injusto derivam sua existência pela primeira vez da vontade geral e das leis que são a sua expressão, por outro lado, todo o mecanismo que Rousseau coloca como fundamental para a implementação daquela vontade geral faz com que seja retirado do soberano a liberdade de mudar de opinião.

¹⁶¹ Cf. “A segurança dos indivíduos está tão intimamente associada com a sociedade política que, ao lado do interesse com que precisa ser tida a fraqueza humana, essa convenção seria por direito dissolvida se no estado se deixasse perecer um só cidadão que pudesse ser socorrido, se alguém fosse perversamente confinado a uma prisão, ou se algum caso recebesse uma sentença obviamente injusta. Se as convenções fundamentais forem rompidas, é impossível conceder qualquer direito ou interesse que mantenha o povo na união social, a não ser o emprego da força, único fator capaz de dissolver a sociedade civil. (...) Mas se devemos entender que é legal para o governo sacrificar um inocente pelo bem da multidão, considero essa regra a mais execrável já inventada pela tirania, a maior falsidade que pode ser proferida, a admissão mais perigosa, uma contradição direta com as leis fundamentais da sociedade.” (ROUSSEAU, 2003d, p.19s.) Por essa razão Rousseau não pode ser considerado um totalitário ou um utilitarista, mais detalhes acerca desse ponto conferir Cohen (2010, p. 41s.)

Em outras palavras, o projeto político-pedagógico de uma educação cívica de Rousseau se funda sobre o princípio da igualdade, o qual se fortalece e se sustenta a partir da promoção de uma fraternidade e, com isso, a liberdade, que inicialmente poderia ser vinculada com o princípio da igualdade, é sufocada. Uma vez que o mecanismo educacional e social de implementação e manutenção da vontade geral projetado por Rousseau entra em operação, a única liberdade que passa a existir é uma liberdade induzida, pois as crianças que cresceram e se formaram sobre a égide das instituições apresentadas acima irão consentir e acreditar nos ideais políticos e sociais para os quais foram moldadas a acreditar. Elas se serão livres não para mudar a ordem estabelecida, mas apenas no sentido de que elas possuem uma inclinação e um sentimento imediato para concordar com essa ordem. Elas podem sentir-se livres, mas não o serão, pelo menos não do mesmo modo que os fundadores da república o foram. Não se pode interpretar isso no sentido de se forçar alguém a ser livre (cf. ROUSSEAU, 1999, p. 25), pois não está em questão a aceitação ou não do pacto social, mas a impossibilidade de modificação de qualquer uma das suas cláusulas fundamentais, as quais poderiam ser distintas e ainda assim ser aceitas por todos.

Abre margem para o risco de uma usurpação da soberania. Rousseau, ao criticar a possibilidade de um estado civil cristão justo, assevera que para que essa sociedade se mantivesse tranquila e harmônica, seria preciso que “todos os cidadãos, sem exceção, fossem igualmente bons cristãos. Se, porém, por infelicidade houver entre eles um só ambicioso, um só hipócrita, um Cantilina, por exemplo, um Cromwell, este fará de seus piedosos compatriotas o que bem entender.” (ROUSSEAU, 1999, p. 163) Ora, tendo em conta que a maior parte das instituições formadoras do patriotismo propostas por Rousseau priorizam a simplicidade e a rusticidade, o aspecto de certo modo pueril dos jogos e a emulação da homogeneidade dos costumes garantida por diversos instrumentos de formação da opinião pública, pode-se colocar fortemente em dúvida se seu modelo não sofreria do mesmo mal que ele constata num estado civil cristão. Que garantias teria Rousseau, uma

vez implantado todo o seu aparato de formação de costumes sustentado por uma propaganda Estatal, de que não pudesse surgir um indivíduo que pela astúcia se aproveitasse da ingenuidade e da simplicidade dos seus concidadãos, apesar de eles serem patriotas por sentimento, para usurpar o poder e implantar assim uma tirania velada? Nesse caso, pela forma como as instituições de Rousseau são pensadas, fica aberta a possibilidade de que elas sejam utilizadas como instrumentos ideológicos para sustentar projetos de um demagogo, desde que ele seja cuidadosamente implementado. Qual a diferença do sentimento provocado pelos jogos nacionais e uma política de pão e circo? Claro que o projeto de Rousseau não pretende isso, mas a forma como ele visualiza a sua realização, objetivando a criação de uma uniformidade dos costumes obedecidos quase cegamente e por uma inclinação imediata, deixa uma margem para essa possibilidade.¹⁶²

¹⁶² Esse mesmo ponto também é apontado por Pinzani: “O amor à pátria promove a ignorância, tanto em relação ao estranho, quanto em relação ao comum. Richard Dagger notou que ‘a pessoa cuja identidade é tão estreitamente associada à comunidade de modo que ela seja incapaz de questionar ou desafiar as suas normas é alguém cujas faculdades racionais atrofiaram’ (Dagger 1997, p.51). E mais adiante ‘quanto mais forte o senso de comunidade, tanto menos provável que alguém interno a ela desafie as suas normas’(Ibidem, p.52). Esse é o problema que se apresenta a todos os pensadores, de Rousseau até os comunitaristas, que querem estreitar o máximo possível a ligação entre os indivíduos e a comunidade. Isso poderia conduzir a que ‘fortes’ comunidades produzam de certo modo homens ‘estúpidos’, isto é, indivíduos sem senso crítico e sem autonomia individual. Parece que da perspectiva do cidadão (não do Emílio ou de Jean-Jaques) a ‘estupidez’ seja um pressuposto para a felicidade individual. Agir crítico, interrogação, debate (também nas assembleias políticas) são ao contrário, altamente indesejáveis. (...) Pode-se concluir, por ora, que o pensamento de Rousseau não é totalitário em sua essência, mas sim que isso possa resultar da sua utopia política.” (PINZANI, 2009, p. 208)

Baseia-se numa questionável compreensão da condição humana na história. A perspectiva política de Rousseau se inscreve numa perspectiva mais ampla cuja visão de mundo atribui à condição humana na história uma trajetória bastante questionável. Rousseau herda de Maquiavel uma filosofia da história pessimista. Ainda que a condição do homem na história não seja um completo caos e um modelo de simples queda, e que para alguns povos seja possível a criação de alguma ordem e algum sucesso em sua empreitada na busca da felicidade, esses corpos políticos irão inevitavelmente se degenerar. Desse modo, mesmo que alguns povos consigam realizar modelos políticos legítimos e justos, trata-se apenas de uma questão de tempo para que esses corpos pereçam novamente.¹⁶³ A atuação do legislador e do governo é apenas no sentido de encontrar a melhor forma para que isso demore mais para acontecer. Essa visão, em certo sentido pessimista, interfere diretamente em sua visão política de modo que toda nação deve buscar o maior isolamento possível: ser autônoma significa não apenas não estar submetida econômica e politicamente a outro Estado, mas também ter o mínimo de relações possíveis com as nações estrangeiras. Nesse caso, qualquer projeto político mais duradouro e sem costumes corrompidos somente pode alcançar realidade e durabilidade dentro de limites geográficos e históricos estreitos. Ora, essa visão de mundo, a qual é determinante para a forma como Rousseau pensa a atuação política e educativa, jamais é justificada por ele. Rousseau simplesmente assume essa visão

¹⁶³ Cf. “Se Esparta e Roma pereceram, que Estado pode esperar durar para sempre? Se queremos formar um estabelecimento duradouro, não pensemos jamais em torná-lo eterno. Para sermos bem-sucedidos, não devemos tentar o impossível, nem vangloriar-nos de dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam. O corpo político, assim como o corpo do homem traz em si mesmo as causas da sua destruição.” (ROUSSEAU, 1999, p. 107)

de mundo de Maquiavel como se ela fosse uma verdade inquestionável, uma verdade antropológica autoevidente.¹⁶⁴

Apesar desses aspectos problemáticos apontados acima, a proposta de Rousseau também tem diversos aspectos positivos, os quais precisam ser apontados e considerados em detalhe. Afinal, não teria sentido resgatar e reconstruir o projeto político-pedagógico de um autor simplesmente para dizer que nada nele faz sentido ou que ele não serve para pensar nenhum problema atual. Esses aspectos positivos serão apresentados a seguir.

Apontar para a centralidade da igualdade. Um dos grandes méritos de Rousseau foi pensar numa proposta que levasse a sério os princípios da tradição republicana, especialmente aquele de que a liberdade depende de uma igualdade. Não apenas uma igualdade formal, no sentido de que todos devem ser considerados iguais perante as leis, mas de uma igualdade em sentido material, de condições materiais que fazem com que a subsistência dos indivíduos não dependa da caridade alheia. Em suas palavras:

Sob os maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória: serve somente para manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm. Donde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens na medida em que todos eles têm alguma coisa e nenhum tem demais. (ROUSSEAU, 1999, p. 30)¹⁶⁵

¹⁶⁴ Sobre uma suposta filosofia da história adotada por Rousseau de Maquiavel trata-se de um tema que merece ser trabalhado em um artigo próprio e por isso fica aqui apenas assinalado.

¹⁶⁵ Cf. tb. “Já disse que é a liberdade civil; a respeito da igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e riqueza sejam absolutamente

Nesse sentido, é impossível que os indivíduos se reconheçam como concidadãos, como submetidos voluntaria e satisfatoriamente às mesmas leis, se as leis do seu Estado servem apenas para impor a tirania dos ricos sobre os pobres, ou ainda, se a principal finalidade do Estado é garantir a propriedade privada a qual é entendida aqui como a grande propriedade de alguns, tal como Rousseau constata e critica no *segundo Discurso*. Nesse caso, a liberdade política somente pode ser alcançada a partir de uma política governamental que conjugue tanto uma educação pública que aponte para a igualdade dos indivíduos, quanto uma política de diminuição da desigualdade material dos seus cidadãos, isto é, da diferença em relação às posses e às riquezas. Essa política de diminuição da desigualdade de riquezas deve ter dois aspectos, ambos objetivando uma mudança gradual dessa diferença. O primeiro é pela adoção de políticas que impeçam o acúmulo de capital e riqueza para alguns, isto é, uma política que impeça o aumento da desigualdade a partir de um determinado limite. O segundo, uma política de redistribuição das riquezas já acumuladas, isto é, a partir de uma taxação de imposto progressivo sobre a posse de riquezas.¹⁶⁶ Quem produz mais e tem mais lucro deve pagar mais impostos. Esse dinheiro que o Estado recolhe através dos impostos deve ser utilizado para diminuir os efeitos daquela desigualdade, garantindo, por exemplo, o mesmo tipo e nível de educação para todos os cidadãos. Nesse caso, todos os indivíduos deveriam ser educados conjuntamente nas mesmas escolas públicas, o que faria com que a educação fosse igualmente boa para todos ou igualmente ruim. Em que medida os ricos e poderosos da sociedade permitiriam que a educação se tornasse algo ruim e precário se

os mesmos, mas sim que, quando ao poder, ela esteja acima de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude da classe e das leis; e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar o outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se. O que supõe, da parte dos grandes, moderação de bens e de crédito, e, da parte dos pequenos, moderação de avaréza e cobiça.” (cf. ROUSSEAU, 1999, 62s/ CS, LII,11)

¹⁶⁶Essa tese, que deveria estar no centro de qualquer agenda política, está sendo defendida contemporaneamente por Piketty (2014, especialmente p. 480-500).

soubessem que seus filhos deveriam estudar nas mesmas escolas que os pobres? Nesse caso, para garantir ainda maior igualdade de acesso à educação, também seria bom deixar um espaço para a sorte ou para a deusa fortuna, ou seja, seguindo a sugestão de Rousseau sobre como realizar a escolha do Rei da Polônia (Cf. ROUSSEAU, 2003a, p.304), a distribuição das crianças pelas diferentes escolas do município ou da cidade deveria também ser realizada por sorteio. Afinal, se por um lado é simplesmente a sorte que faz com que alguém nasça numa família rica, nada mais justo que a sorte seja utilizada mais algumas vezes para que possa possibilitar a correção das diferenças historicamente criadas. Seguindo essa reflexão, poder-se-ia dizer o seguinte: ‘claro que isso poderia gerar algum inconveniente para os pais em ter de enviar seus filhos para uma escola um pouco mais longe de casa, mas essa pequena dificuldade teria efeitos infinitamente mais benéficos para a sociedade’. Afinal, como os indivíduos poderiam se sentir e se pensar como politicamente iguais perante as leis e o Estado se toda a sua formação inicial já foi sustentada sobre princípios e uma realidade completamente distinta?

Uma educação infantil positiva e negativa para a igualdade política.

Também merece destaque a importância que Rousseau atribuiu à educação das crianças para uma igualdade política. Partindo do pressuposto de que a completa igualdade material é impossível e de que a mera igualdade jurídica e civil é insuficiente para garantir liberdade, o projeto de Rousseau acaba procurando algo intermediário, que poderia ser chamado de *igualdade política*, a qual ele vincula estreitamente com sentimentos patrióticos e com uma igualdade de costumes e hábitos, mas que poderia ser pensada e restringida para um âmbito mais estreito, no sentido de uma atitude cívica em relação às leis do Estado e à compreensão do papel positivo do governo em relação às políticas públicas capazes de assegurar cidadania a todos. Ora, partindo dessa interpretação, faz sentido defender que a escola deva buscar tanto uma educação negativa, quanto uma educação positiva para a formação

da igualdade política. O aspecto negativo se refere não tanto àquilo que se deveria formar quanto àquilo que se deveria evitar. Nesse caso, a educação deve evitar que o indivíduo se concentre apenas no seu ego, que ele se veja como o centro do mundo e se torne já, enquanto criança, um pequeno tirano. Para impedir isso necessita-se da disciplina, não no sentido de um comportamento militar, mas de uma aprendizagem de respeito às normas sociais básicas como, por exemplo, manter filas, não quebrar regras de boa convivência, não agredir física ou verbalmente colegas, cumprir as tarefas apresentadas pelos professores, etc. O aspecto positivo dessa educação política se refere, por um lado, ao aprendizado dos princípios que fundamentam o Estado, os princípios do pacto social, mais especificamente, o princípio de que todos devem ser igualmente considerados pelo Estado, não no sentido de que o Estado aja igualmente com relação a todos, mas de que o Estado trate a todos como iguais, isto é, que procure garantir a todos as condições que lhes garantam a igualdade política. O outro lado dessa educação positiva é o aprendizado da história, da geografia, da cultura e, especialmente, de todas as suas leis e de alguns principais ordenamentos jurídicos. Afinal, a possibilidade da existência de um bom cidadão demanda o conhecimento do funcionamento político e jurídico do seu Estado. Essa educação positiva é um elemento essencial para o bom ordenamento social e político de qualquer sociedade, pois ainda que haja desigualdade de riquezas os indivíduos mais ricos não se oporão a políticas estatais positivas que garantiriam um “estado de bem-estar social”, por outro lado, os indivíduos mais pobres não estariam e não se sentiriam como excluídos da proteção das leis, não se reconheceriam como desamparados e desrespeitados, por conseguinte, teriam motivos e sentimentos que os inclinariam naturalmente ao cumprimento das leis do seu Estado, não apenas no sentido do cumprimento da *letra* da lei, mas a observação do espírito da lei. Apesar da diferença de riquezas, todos os cidadãos se compreenderiam e se sentiriam como politicamente iguais.

Educação do sentimento cívico. Por um lado, Rousseau parece exagerar na importância atribuída ao sentimento patriótico. Esse

sentimento de pertencimento a uma comunidade é essencial para a forma como ele pensa seu Estado fechado e autárquico. Isso pressupõe um sentimento não apenas de indiferença, mas de aversão ao estrangeiro e ao diferente, algo que, ainda sendo em si mesmo problemático, também facilmente se voltaria contra qualquer indivíduo da própria sociedade que apresentasse outros gostos e comportamentos que destoassem daquilo que é o costume. Por outro lado, dificilmente se pode pensar que os cidadãos de um determinado país tenham o mesmo grau de afeição entre si do que teriam com qualquer outro estrangeiro. Nesse caso, não é sem alguma razão que Rousseau aponta para a necessidade de uma educação dos sentimentos que as crianças desenvolvem com relação aos seus colegas, algo que futuramente irá refletir em relação ao sentimento que terão com a pátria. Se não é impossível que um misantropo seja um bom cidadão, torna-se pelo menos bastante improvável que um indivíduo que odeie seu país e seu povo seja um bom cidadão. Nesse caso, a dificuldade dessa educação é conjugar o estímulo de um sentimento cívico sem que ele se torne necessariamente um sentimento exclusivista (seja racial, social, econômico, nacional), isto é, que ele se estabeleça sobre uma base maniqueísta a partir da qual tudo que lhe é igual e semelhante é considerado como bom e tudo o que lhe é diferente seja considerado ruim.

Reconhecimento do caráter formativo das instituições. Rousseau sustenta sua teoria político-pedagógica a partir de uma compreensão antropológica alheia àquela defendida pelos políticos e os chamados teóricos políticos práticos, os quais se sustentam sobre a premissa de que “a política deve considerar os homens simplesmente como são”. Essa recusa é de suma importância para o projeto de Rousseau e merece particular atenção quando se pensa em questões de teoria e filosofia política. Segundo ele, “devemos procurar não o que tem sido feito, mas o que deve ser feito, ignorando as autoridades malignas e mercenárias que terminam escravizando os homens, tornando-os miseráveis”

(ROUSSEAU, 2003e, p.66). Nesse sentido, na primeira frase de *O Contrato social* ele afirma que irá considerar “os homens como são e as leis como podem ser”, mas ‘os homens como são’ significa como eles são tais como as leis, que devem ser, os formaram. É exatamente buscando mostrar aquilo que os homens podem ser, por que devem, que Rousseau escreve sobre política, senão, como ele mesmo afirma: “fosse eu príncipe ou legislador, não perderia meu tempo dizendo o que deve ser feito, ou o faria, ou me calaria.” (ROUSSEAU, 1999, p. 7) Portanto, se se quer bons cidadãos, não se deve esperar que eles brotem do chão como cogumelos, mas se precisa formá-los. E cidadãos são formados a partir da atuação das instituições do Estado e da atuação do governo:

é certo que no longo prazo todos os povos se transformam naquilo que os governos fazem deles: guerreiros, cidadãos e homens dignos ou simplesmente populaça ou ralé, se é o que querem. Por isso, todo príncipe que despreza seus súditos age com desonra, admitindo que não sabe como torná-los dignos de respeito. (ROUSSEAU, 2003d, p.14)

Ora, tendo isso em vista, fica evidente que todo apelo a uma suposta natureza humana corrompida e incapaz de ser digna de respeito é uma proposta que Rousseau considera maligna e mercenária, exatamente porque essa perspectiva pretende apenas preservar o *status quo*, situação que privilegia alguns e tiraniza o povo. Mudar essa situação não é trabalho para um só dia, mas passa por um projeto político-pedagógico que precisa ser implementado pelo Estado e não deixado apenas ao encargo da iniciativa particular e privada. Portanto, são as instituições públicas que devem se encarregar de atribuir uma segunda natureza aos indivíduos. Essa segunda natureza promovida pelas instituições poderia, de certo modo, também se basear no sistema de reconhecimento do mérito dos indivíduos, ou seja, poderia fazer uso da esperança dos indivíduos em serem felizes e reconhecidos como um móbil social para promover seu aprimoramento.

Apontar para uma alternativa a uma visão economicista da vida humana e da educação. Talvez Rousseau tenha exagerado ao pensar um modelo político focado em uma sociedade agrícola e com estruturas que evitem ao máximo o comércio e a utilização do dinheiro. Mas também é provável que Rousseau tenha um ponto importante que precisa ser aqui considerado. Como ressaltado por Sandel com inúmeros exemplos, a comercialização e a monetarização estão entrando em esferas da vida antes pertencentes à moral e estão corrompendo as interações humanas. Nos EUA, estão sendo testadas metodologias que estão remunerando as crianças para tirarem boas notas e lerem livros (cf. SANDEL, 2014, p.52ss). Porém, nesse caso, mas também em outros, como remuneração para parar de fumar ou a multa para não se atrasar para pegar o filho na creche, ainda que haja inicialmente melhorias consideráveis percebe-se por meio de estatísticas que, a médio e longo prazo, essa atividade de “suborno” ou de “taxação” tem um efeito contrário, isto é, os indivíduos voltaram a fumar e aumentaram o atraso para pegar os filhos. Pior do que isso, “quando as creches eliminaram a multa, passados cerca de três meses, o índice de atrasos persistiu. Uma vez que a obrigação moral de chegar na hora fora corroída pelo pagamento monetário, ficou difícil recobrar o antigo senso de responsabilidade.” (SANDEL, 2014, p. 117s) Essa questão economicista também é enfatizada por Roosevelt (2009, p. 56ss) ao considerar que o pensamento de Rousseau poderia contribuir para o debate em três áreas distintas: a primeira é a educação, isto é, evitar que as crianças sejam expostas ao mercado;¹⁶⁷ a segunda é a ambiental, no sentido de que a

¹⁶⁷ Cf. Segundo Roosevelt, “Em um cuidadoso estudo estatístico conduzido em Boston sobre os efeitos da propaganda comercial, especificamente sobre crianças, Schor encontra uma correlação direta entre altos níveis de consumo e depressão ‘As crianças que estão mais envolvidas na cultura do consumo são mais depressivas, mais ansiosas, tem maior taxa de baixo-estima e sofrem mais de reações psicossomáticas’, escreve ela. Interpretando os resultados do seu estudo dentro do contexto de outros estudos psicológicos similares de ambos,

espécie humana precisa diminuir os seus desejos de crescimento econômico, já que o mundo não é capaz de suportar um crescimento infinito;¹⁶⁸ a terceira é a área da economia, pois a versão de um homem antieconômico poderia ser teoricamente tão ficcional quanto são as ficções sobre as quais se apoia a visão economicista atualmente hegemônica. Assim, no atual momento histórico não parece ser provável ou mesmo plausível um retorno a uma sociedade agrícola, mas isso não significa que se deve prestar atenção às motivações implícitas nas considerações de Rousseau, especialmente a respeito dos efeitos danosos de uma mercantilização das relações humanas.

Reconhecer a importância de uma postura política ativa de intolerância com a intolerância. Mesmo num estado laico que aceita

crianças e adultos, Schor postula que ‘desejar menos, ao invés de ganhar mais, parece ser a chave para o contentamento e o bem-estar’ – um ponto central antecipado por Rousseau.” (ROOSEVELT, 2009, p.56) O livro a que autora se refere é de SCHOR, Juliet. *Born to buy: the commercialized child and the new consumer culture*. New York: Scribner, 2004, p.166 e 172.

¹⁶⁸ Cf. “Na verdade, uma conexão teórica pode ser feita entre a ética de Rousseau da autolimitação e as atuais teorias do desenvolvimento sustentável. Em um artigo intitulado ‘Theorizing Sustainability: an exercise in political ecology’, Christopher Robinson argumenta o seguinte: ‘dado que o crescimento econômico infinito é impossível em um mundo de recursos finitos... o futuro da humanidade e das outras espécies depende da nossa habilidade de nos desviarmos das deduções do crescimento econômico e buscar ao invés um desenvolvimento sustentável’. Mais adiante em seu artigo, Robinson, assim como Rousseau, acentua que ‘um maior consumo de bens ou luxos e poder de compra não se traduz automaticamente em felicidade e sentimento de satisfação.’ Na verdade, diz ele, economistas que trabalham com vários índices de felicidade ou bem-estar mostram consistentemente que enquanto os Estados Unidos podem ser o país mais rico do mundo, sua população é ‘competitiva, insatisfeita e infeliz’. (...) Tanto para Rousseau quanto para os teóricos da sustentabilidade, as esperanças para o bem-estar humano se encontram na contradição do ethos dominante do consumo descontrolado e da expansão econômica.” (ROOSEVELT, 2009, p.56s)

diversos credos religiosos ou a diversidade com relação a valores éticos e noções de vida boa existe um limite interno no sentido daquilo que se pode legitimamente aceitar e permitir. A justificação do Estado como a única instância dotada de legitimidade para aplicar justiça e utilizar a força se assenta na ideia de que ele se funda sobre um contrato no qual todos os indivíduos podem e devem consentir para que tenham direito enquanto cidadãos.¹⁶⁹ A fundamentação do Estado é legítima, portanto, exatamente na medida em que ela adota e incorpora em si o princípio da universalidade, ao menos da universalidade de interesses e perspectivas de todos os envolvidos no contrato, os quais serão os mesmos que estarão obrigados por suas leis. Ora, a partir desse critério é possível aceitar a diversidade, na verdade, é apenas a partir dele que a diversidade possui condições e segurança para existir. Contudo, esse valor de universalidade não é compatível e condizente com qualquer diversidade ou concepção de mundo, pois ela vai de encontro àquelas visões e valores que excluem a própria universalidade. Tais visões particulares e incapazes de serem harmonizadas com a vontade geral são ilegítimas exatamente por não considerarem o interesse e o bem-estar de todos e de cada uma das partes, algo que por isso não seria publicamente aceito em um contrato originário: “essa vontade geral, que tende sempre à preservação e ao bem-estar do conjunto e de todas as partes, e que é a fonte das leis, consiste na regra do que é justo e

¹⁶⁹ Cf. “Há somente uma lei que, por sua natureza, exige um consentimento unânime: é o pacto social, pois a associação civil é o mais voluntário de todos os atos do mundo; cada homem tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, sob pretexto algum, sujeitá-lo sem seu consentimento. Decidir que o filho de um escravo nasce escravo é decidir que ele não nasce homem. Se, no momento do pacto social, houver, pois, opositores, sua oposição não invalida o contrato, impede apenas que se incluam nele: serão estrangeiros entre os cidadãos. Quando o Estado é instituído, a residência implica consentimento; habitar o território é submeter-se a soberania.” (ROUSSEAU, 1999, p. 129)

injusto, para todos os membros do Estado, com respeito a eles mesmos e ao próprio Estado” (ROUSSEAU, 2003d, p.7). Essa é uma importante inovação e contribuição da teoria política de Rousseau: exigir que a lei fundamental que “determina que todas as leis sejam respeitadas” (ROUSSEAU, 2003d, p.12) seja submetida ao povo para sua aceitação. Tendo isso em vista, um Estado legítimo não deveria, por exemplo, permitir que em seu interior subsistissem instituições, sejam elas religiosas, civis e políticas, que afirmassem princípios diametralmente opostos ao próprio Estado. Assim, se o Estado legítimo assume que todos os indivíduos são iguais perante a lei e uma instituição religiosa prega publicamente a desigualdade dos indivíduos, essa atitude é equivalente a assumir publicamente que as leis do Estado são ilegítimas. Como um Estado legítimo pode reconhecer a legitimidade da existência de uma instituição privada que nega, por sua vez, a própria legitimidade do Estado? Não há necessidade de seguir a sugestão impetuosa de Rousseau, no sentido de cortar algumas cabeças ou da expulsão do Estado, mas seria bastante conveniente se tal instituição fosse publicamente exposta como não reconhecendo os princípios da vontade geral, sendo exposta em sua postura injusta e parcial, por conseguinte, sendo publicamente repreendida, podendo mesmo ser retirada do espaço público para se evitar a proliferação dessa postura avessa ao civismo. Pode-se dizer que a legitimação do Estado depende de uma justificativa que leve em conta o interesse de todos os indivíduos e por isso pode comportar uma diversidade de valores, mas isso não significa de modo algum que um Estado legítimo seja fundado sob o princípio de uma neutralidade de valores, algo que não é possível e cuja petição só serve para esconder valores e interesses meramente particulares. Provavelmente Rousseau concordaria com a metáfora segundo a qual: sob a pele de cordeiro de uma neutralidade de valores se esconde o lobo da tirania.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Arendt tem razão ao chamar a atenção para a existência de certo caráter autoritário na proposta educacional de Rousseau, tal como também se fez acima. Contudo a autora vai além, e defende que “Derivou-se dessa fonte, a

princípio, um ideal educacional, impregnado de Rousseau e de fato diretamente influenciado por Rousseau, no qual a educação tornou-se um instrumento da política, e a própria atividade política foi concebida como uma forma de educação. (...) A educação não pode desempenhar papel algum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados. Quem quer que queira educar adultos na realidade pretende agir como guardião e impedi-los de atividade política.” (ARENDDT, 2002, p.225) Ela conclui: “Cumpramos divorciarmos decisivamente o âmbito da educação dos demais, e acima de tudo o âmbito da vida pública e política (...). Na prática, a primeira consequência disso seria uma compreensão bem clara de que a função da escola é ensinar as crianças como o mundo é, e não instruí-las na arte de viver. Dado que o mundo é velho, sempre mais que elas mesmas, a aprendizagem volta-se inevitavelmente para o passado, não importa o quanto a vida seja transcorrida no presente.” (ARENDDT, 2002, p.246) Em outro texto ela afirma: “De qualquer modo, a discriminação é um direito social tão indispensável quanto a igualdade é um direito político. A questão não é como abolir a discriminação, mas como mantê-la dentro da esfera social, quando é legítima, e impedir que passe para a esfera política e pessoal, quando é destrutiva.” (ARENDDT, 2004, p. 274) E ainda: “Para a criança, a escola é o primeiro lugar fora de casa em que ela estabelece contato com o mundo público que rodeia a família. Esse mundo público não é político, mas social, e a escola é para a criança o que o emprego é para um adulto.” (ARENDDT, 2004, p.280) Portanto, uma consequência dessa separação entre o social e o político feita por Arendt, seria que a discriminação ocorrida na escola é um direito legítimo. Ora, parece que medo do estado totalitário fez com que Arendt acabasse indo para o outro extremo. Por um lado, é bastante problemático achar que os adultos não possam e não devam ser educados por meio das instituições democráticas, isto é, que o fomento da participação política igualitária não possua um caráter educativo. Na verdade, essa é uma das principais teses dos teóricos da democracia deliberativa. Além disso, por outro lado, defender que a educação das crianças deva ser conduzida sem nenhuma consideração sobre a arte de viver, entendendo-se por isso a tentativa de se evitar ao máximo que a escola se proponha a educar para valores morais e políticos ou que a escola deva permitir a discriminação e tolerá-la, seria, para Rousseau, algo um tanto ingênuo, especialmente porque nenhuma educação é sem valor ou moralmente neutra.

Considerações finais

Um dos principais problemas das filosofias contemporâneas é a tomada de uma atitude maniqueísta com relação às filosofias modernas, a qual pode ser sintetizada nas considerações sobre o “fracasso do projeto da modernidade”. Trata-se, de certo modo, de uma atitude compreensível de autoafirmação que também foi adotada pelo “século das luzes” com relação ao “obscurantismo” da idade média. Mas se há algum valor na atividade de se realizar história da filosofia a partir de um “método científico”, que se preocupa em reconstruir e analisar os argumentos de uma maneira menos parcial, é o de encontrar também um ponto mediano a partir do qual se tente compreender adequadamente e avaliar aspectos positivos e negativos, aspectos equivocados e acertados de um pensamento filosófico. Nesse sentido, não se pode desconsiderar a obra de Rousseau por ela ter aspectos problemáticos e nitidamente questionáveis, mas também não se pode querer salvá-la a todo custo, tentando transportá-la para a atualidade como uma proposta completamente condizente com nossas aspirações de uma sociedade democrática, mas também plural. É nesse horizonte que se construiu este texto, por um lado, tentando apresentar de modo sistemático quais eram as propostas e os pressupostos de Rousseau para uma educação cívica e, por outro, oferecer algumas reflexões sobre aspectos negativos e positivos de sua proposta.

O discurso da neutralidade de valor apenas serve para encobrir a atividade velada de uma determinada ideologia que pretende continuar agindo sem que seja percebida, exatamente porque ela não poderia ser justificada publicamente segundo os critérios da vontade geral. Além disso, uma vez que as crianças passassem todo o período de sua educação escolar repetindo os valores (e até mesmo os preconceitos) que ela recebe da sua família, então que tipo de cidadão teria o Estado? De acordo com Rousseau, não um cidadão, mas um indivíduo egoísta, tomado de um amor-próprio exacerbado e finalmente corrupto, um indivíduo que simplesmente espera a oportunidade para burlar as leis.

Uma separação entre os aspectos positivos e negativos e a possibilidade de se construir novas propostas também a partir das reflexões filosóficas de Rousseau é algo que encontra suporte na sua própria obra, especialmente a partir do conceito de *perfectibilidade*, isto é, a faculdade de desenvolver faculdades. A partir desse conceito caracteriza-se o homem como um ser indeterminado e ambivalente, o que permite romper, por um lado, “com a ideia de uma essência pronta, que já estaria constituída independentemente da sociabilidade humana e, por outro, com a ideia de uma tabula rasa, que teria início somente no processo de socialização, isto é, que se desenvolveria a partir do marco zero.” (DALBOSCO, 2012, p. 276) Nesse sentido, “o pensamento da indeterminabilidade fundamenta um espaço aberto e indefinido à ação humana e à espécie humana, caracterizado pela tensão entre erro e acerto, fracasso e vitória, impedindo, nesse contexto, que o processo pedagógico seja decidido de antemão.” (DALBOSCO, 2012, p.277) É exatamente porque Rousseau compreende o ser humano como capaz de perfectibilidade que é condizente com a sua filosofia a tentativa de se pensar em um processo político-pedagógico que consiga lidar com os aspectos negativos apontados acima, assim como conciliar as críticas negativas. Em todo caso, parece que Rousseau estava certo quanto à importância da virtude para o combate à corrupção. Para que os cidadãos ajam segundo o espírito da lei eles precisam de alguma forma estar dispostos a isso e não será pela multiplicação das leis e de um estado policial vigilante ao estilo “*big brother*” que se conseguirá isso, pois, como nota Rousseau, a sagacidade em burlar a lei é sempre mais ágil do que aquela que busca reprimi-la. Além disso, a burocratização do Estado e da sociedade, que é um desdobramento cultural dessa multiplicação de leis, sobrecarrega ambos, sociedade e Estado, sem com isso produzir o intentado efeito de diminuir a corrupção e realizar a vontade geral.

VI

Natureza Humana: Rousseau e Kant

É bastante paradigmática a afirmação de Kant acerca de Rousseau encontrada em uma reflexão datada de 1764-65, quinze anos antes da publicação da *Crítica da razão pura*:¹⁷¹

Eu sou por inclinação um pesquisador. Sinto uma grande sede por conhecimento, uma ansiada inquietação em avançar mais em sua direção e também felicidade quando alcanço algum. Havia um tempo em que eu pensava que apenas isso poderia trazer glória à humanidade e eu desprezava o povo que não sabia de nada. *Rousseau* me trouxe ao caminho correto. Aquela preferência cega desapareceu e eu aprendi a honrar os homens. Eu me sentiria sem finalidade, como um trabalhador indigno, se eu não acreditasse que aquelas reflexões poderiam atribuir algum valor para estabelecer os direitos da humanidade. (KANT, *Bemerkungen zu den Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. AA 20: 44. 8-16. Tradução própria)¹⁷²

Essas afirmações expressivas conduzem inevitavelmente a considerações sobre *em que medida e de que forma* a obra de Rousseau exerceu influência na obra do filósofo alemão. Em outra reflexão do mesmo período lê-se:

Newton viu pela primeira vez a ordem e a regularidade unidas com grande simplicidade onde antes dele se

¹⁷¹ Uma versão anterior deste texto foi publicada em 2019 na Revista *Transformação*. Cf. KLEIN, Joel T. A questão da natureza humana: Kant leitor de Rousseau. In: *TRANS/Form/AÇÃO: Revista de Filosofia*, v. 42, n. 1, 2019, pp. 9-34.

¹⁷² As obras de Kant são citadas conforme as regras da *Akademie Ausgabe*.

encontrava desordem e uma desagradável e redobrada diversidade, e desde então os *cometas* percorrem órbitas geométricas. Rousseau descobriu pela primeira vez sob a diversidade das formas humanas convencionais a profunda e oculta natureza do homem e a escondida lei, de acordo com a qual, a providência, através das suas observações, é justificada. (KANT, *Bemerkungen zu den Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. AA 20: 58f. 12-01)

A comparação entre Rousseau e Newton é digna de destaque, seja pelo grande reconhecimento que Newton já havia angariado na época, seja pela admiração que Kant abertamente lhe conferia. A descoberta de Rousseau atinge dois aspectos: de um lado, a “profunda e oculta natureza do homem”; por outro, a “escondida lei”, cuja semelhança com a formulação crítica da “lei moral”, fundamento da ética e do direito, não se tem dificuldade em perceber.¹⁷³

¹⁷³ Nesse sentido veja-se, por exemplo, as seguintes afirmações de *O Contrato Social*: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1999, p. 20/III, p. 360); ou ainda “à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade.” (ROUSSEAU, 1999, p.26/III, p. 365) Ou ainda no *Emílio*: “Depois de ter assim, da impressão dos objetos sensíveis e do sentimento interior que me leva a julgar as causas conforme as minhas luzes naturais, deduzido as principais verdades que me importava conhecer, resta-me procurar saber que máximas devo prescrever a mim mesmo para cumprir minha destinação aqui na terra, conforme a intenção daquele que aqui me colocou. Continuando a seguir o meu método, não extraio essas regras dos princípios de uma alta filosofia, mas encontro-as escritas no fundo do coração, escritas pela natureza em caracteres indelévels.” (ROUSSEAU, 2014, p. 404/IV, p. 594) As citações aos textos de Rousseau são

O reconhecimento da importância da antropologia kantiana trouxe consigo inúmeras questões de coerência sistemática, especialmente no que se refere a *relação* entre a parte empírica e a parte pura da filosofia kantiana.¹⁷⁴ Isso, por sua vez, inevitavelmente conduz a pesquisa para a investigação da própria história do desenvolvimento de algumas teses antropológicas. Retomando as duas passagens citadas acima, isso significa dizer que é inevitável e imprescindível entender *o quanto e em que sentido Rousseau indicou a Kant o caminho correto*, não apenas na questão da fundamentação da lei moral, *mas também* a respeito da forma como entender a antropologia e os problemas que surgem quando se tenta integrar uma teoria moral com uma teoria antropológica e cultural.

Esse vínculo entre ambos os autores pode ser visto inclusive na forma como eles definem a natureza humana e o estudo da antropologia. Rousseau abre o seu *Discurso sobre as ciências e as artes* com as seguintes palavras:

É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar, por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolveu a natureza; elevar-se acima de si mesmo; lançar-se, pelo seu espírito, às regiões celestes; percorrer com passos de gigantes, como o sol, a vasta extensão do universo; e, o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e

feitas a partir das traduções para a língua portuguesa cotejadas com os textos em língua francesa. Por essa razão, nas referências indica-se inicialmente os dados das traduções utilizadas e, após a barra, o volume e a página das *Oeuvres Complètes* de Rousseau publicadas pela Editora Gallimard.

¹⁷⁴ Os estudos nesse sentido receberam maior impulso na Kant-Forschung com a publicação das *Lições sobre Antropologia*, editadas em 1997 por Reinhard Brandt e Werner Stark em dois volumes, as quais se referem ao volume 25 da *Akademie Ausgabe*.

conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim. (ROUSSEAU, 1973b, p. 341s/III, p. 6)

Nessa passagem se encontram vários elementos importantes. Primeiramente, vem à tona a consideração de que estudar o homem e conhecer a sua natureza é algo que envolve um trabalho muito maior e demanda muito mais esforço do que conhecer a vasta extensão do universo. Ele volta a esse pensamento no final do discurso, ao reafirmar que “a verdadeira filosofia” está em “voltar-se para si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões” (ROUSSEAU, 1973b, p. 360/III, p. p. 30). O segundo aspecto é que estudar a natureza do homem significa estudar aquilo que *ele fez de si próprio*, pois o homem saiu por seu próprio esforço a bem dizer do nada. O caráter ativo e histórico se torna assim uma característica intrínseca da antropologia rousseauiana, sendo que o homem “se faz a si próprio” através de uma complexidade de atos, muitos dos quais inconscientes ou não planejados, mas que são sempre ainda ações suas. Com isso, há o rompimento com uma tradição que concebia o homem de uma forma essencialmente metafísica, de maneira que os traços do caráter humano seriam sempre os mesmos desde o início dos tempos. Isso representa uma separação da visão política aristotélica, segundo a qual o homem era definido como um animal político.¹⁷⁵ Em outras palavras, enquanto para Aristóteles ou para a tradição aristotélico-tomista a vida social era uma continuação e um desdobramento natural do homem, que começa com a família e alcança a *polis*, para Rousseau, toda a política, assim

¹⁷⁵ Cf. “A cidade é uma criação natural e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (...) Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social.” (ARISTÓTELES, 1997, p. 15/1253a).

como toda a vida social, são frutos da arte, isto é, são elementos artificiais acrescentados sobre a natureza humana.

De modo bastante semelhante Kant escreve na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*:

para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si mesmo enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da faculdade da razão (*animal rationabile*), pode fazer de si um animal racional (*animal rationale*). (KANT, *Anth*, AA 07: 321f.)¹⁷⁶

Note-se que também para Kant o homem é compreendido como uma criatura cuja singularidade está exatamente na capacidade de criar para si mesmo o seu caráter. Entende-se por caráter aquilo que constitui o homem enquanto tal, suas características distintivas e que são determinantes para a forma como age e vive. Nesse sentido, a própria razão não é vista como algo dado, algo que já atua corretamente por conta própria, tal como o instinto atua nos animais. A razão é uma disposição que precisa ser realizada através de disciplina e esforço. A forma como a razão atua depende da forma como ela conseguiu se educar durante a sua história. Também aqui entra a historicidade como um elemento constitutivo da reflexão antropológica.

Seguindo-se essas indicações acerca das relações que se estabelecem entre a teoria antropológica de Rousseau e a de Kant, este capítulo se desdobra em duas seções, as quais abordam os seguintes temas: a primeira estabelece uma comparação acerca da caracterização

¹⁷⁶Nas lições de Antropologia ministradas nos anos de 1775/76, com relação ao tópico “Do caráter da humanidade em geral”, Kant afirma “Eis uma secção importante, sobre a qual já muitos autores ousaram escrever (o mais importante de todos Rousseau)” (KANT, *V-Anth/Fried*, AA 25.1: 675)

do homem natural; a segunda analisa os sentimentos e inclinações que movimentam o agir humano ao longo do processo histórico.

O homem natural

Tanto para Rousseau quanto para Kant, acessar o passado primevo da espécie humana demanda a utilização de um *procedimento conjectural*. Para Rousseau, as conjecturas se fazem necessárias quando se pretende descrever acontecimentos que podem ter ocorrido de várias maneiras e aos quais não se pode escolher senão por meio de conjecturas, ou seja,

quando dois fatos dados como reais devem ser ligados por uma série de fatos intermediários, desconhecidos ou considerados como tais, cabe à história, se a temos, apresentar os fatos que os ligam; se não a temos, cabe à filosofia determinar os fatos semelhantes que podem ligá-los. (ROUSSEAU, 2013, p. 79/III, p. p. 162s)

Nesse sentido, as conjecturas acerca do estado de natureza e da passagem para o estado civil se tornam razões “quando são as mais prováveis que se pode fazer sobre a natureza das coisas e os únicos meios que se pode ter para descobrir a verdade”. Tornar as conjecturas razões significa assumir que a partir delas “não se poderia formar nenhum outro sistema que me fornecesse os mesmos resultados e do qual [se] pudesse tirar as mesmas conclusões”. (ROUSSEAU, 2013, p. 79/III, p. p. 162) Assim, pode-se dizer que para Rousseau o procedimento conjectural ou hipotético busca preencher uma lacuna de compreensão entre o estado civil atual e o estado de natureza, uma compreensão que não possui o valor de verdade, mas possui o valor de “um bom argumento”. Nesse contexto, o estado de natureza é uma construção teórica feita a partir da análise e comparação entre a vida dos homens em diferentes continentes, bem como entre o homem e os animais (mediante reflexões sobre anatomia comparada).

Mas qual o motivo desse procedimento? Garantir uma compreensão justa daquilo que é a natureza do homem e daquilo que lhe é artificial, ou seja, compreender que aquilo que é artificial poderia não ter sido e ocorrido de forma diferente.¹⁷⁷ Para Rousseau, a caracterização antropológica que busca separar essas duas condições, a natural e a civil, tem como consequência direta para a política e para a moral a abertura do campo do possível e, por conseguinte, para o campo da crítica social, tópico ao qual se retornará adiante.

De maneira muito semelhante Kant escreve,

Certamente é permitido *mesclar* conjecturas no *desdobramento* de uma história com a finalidade de preencher lacunas nas informações, pois o que precede, como causa distante, e o que segue, como efeito, podem, para tornar concebível a passagem, oferecer uma direção consideravelmente segura na descoberta das causas intermediárias. Contudo, deixar que uma história surja totalmente e apenas a partir de conjecturas não parece ser muito melhor do que o projeto de escrever um romance. Além disso, ele não poderia levar o

¹⁷⁷ “Que meus leitores não imaginem, portanto, que ousou enaltecer-me de ter visto o que me parece tão difícil de ver. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas, menos na esperança de resolver o estado da questão do que na intenção de esclarecê-lo e de reduzi-lo a seu verdadeiro estado. Outros poderão seguir mais de longe no mesmo caminho, sem que seja fácil a ninguém chegar ao término. Pois não é um empreendimento ligeiro separar o que há de originário e artificial na natureza atual do homem e conhecer devidamente um estado que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente nunca existirá, mas sobre o qual é necessário ter noções justas para avaliar bem o nosso estado presente.” (ROUSSEAU, 2013, p. 34s/III, p. 123) “Começamos, pois, por afastar todos os fatos, já que eles não tocam na questão. Não convém tomar as investigações que podem ser feitas sobre esse tema como verdades históricas, mas apenas como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais aptos a esclarecer a natureza das coisas do que mostrar a sua verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem os nossos físicos todos os dias sobre a formação do mundo.” (ROUSSEAU, 2013, p. 45/III, p. 132s)

nome de uma *história conjectural*, mas de uma mera *ficção*. – Entretanto, o que não se permite ousar no desdobramento da história do agir humano, bem pode ser tentado através de conjecturas em relação ao *primeiro início* mesmo, desde que a natureza o produza. Ora, não se permite inventá-lo, mas ele pode ser tirado da experiência se se supõe que ela, no primeiro início, não era melhor nem pior do que como nós a encontramos agora: uma suposição que está de acordo com a analogia da natureza e não traz consigo nenhum risco. Uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir de sua disposição originária na natureza do homem é, por isso, algo completamente distinto da história da liberdade em seu desdobramento, a qual pode fundar-se apenas sobre informações. (KANT, MAM, AA 08: 109)

Acerca dessa passagem alguns comentários são necessários. Primeiro, é digno de nota que a utilização de conjecturas pode ser feita apenas para se pensar o primeiro início da história humana, isto é, para se pensar sobre o estado de natureza e a passagem ao estado civil, mas não mais para se pensar a história da espécie humana. Nesse caso, Kant não tem em vista aqui uma crítica a Rousseau e ao seu segundo *Discurso*, pois este teria se restringido a pensar exatamente o primeiro início. O alvo da crítica de Kant parece ser aqui Herder, com quem nesse período Kant se envolve em uma disputa teórica.¹⁷⁸ A história do desenvolvimento dos diversos povos somente pode ser objeto da historiografia e não de uma história conjectural. O segundo aspecto que precisa ser destacado é o de que o processo de realização de conjecturas não é meramente invenção criativa, mas precisa estar baseado no procedimento analógico pelo qual se supõe que a natureza “no primeiro início, não era melhor nem pior do que como nós a encontramos agora”. Isso significa que a reflexão analógica demanda uma

¹⁷⁸ Para uma caracterização mais detalhada deste embate, ver KLEIN, 2012 e 2013.

reconstrução do primeiro início a partir de uma perspectiva de que o homem natural e o homem social não sejam essencialmente diferentes, mas apenas gradativamente diferentes, ou seja, que todas as potencialidades que estão mais ou menos desenvolvidas agora já se encontravam no homem natural, mas apenas em gérmen ou, ainda, em estado embrionário. Mas o inverso também pode ser verdadeiro, isto é, capacidades que agora estão subdesenvolvidas poderiam ter estado mais desenvolvidas, como no caso do olfato ou da audição.

Se para Kant a caracterização do estado de natureza e sua passagem para o estado civil também é objeto de uma reflexão conjectural, a função teórica dessa descrição recebe, entretanto, uma nova conotação. Segundo ele,

não se permite que as pretensões de aprovação daquelas conjecturas cresçam demasiadamente, mas elas devem, quando muito, anunciar-se apenas como um exercício permitido da imaginação em companhia da razão para o descanso e saúde do ânimo e não como uma ocupação séria. (KANT, MAM, AA 08: 109)

Essa asserção precisa ser lida com cuidado. A negação de seriedade se refere a dois aspectos: primeiro, que não se trata de um discurso que busque pretensão de verdade (nesse sentido, de modo semelhante a Rousseau), afinal não se trata de uma descrição factual; segundo, que a história conjectural não tem o objetivo de servir como uma razão para se estabelecer um julgamento moral com relação à situação humana atual (distinguindo-se aqui de Rousseau). Para Kant, não são as conjecturas que servirão como critérios para se fazer uma avaliação moral do estado presente da espécie humana, pois isso é uma competência exclusiva da reflexão moral que tem como critério a lei moral, uma representação criada *a priori* pela razão prática. Mas isso não significa que o início conjectural não possua uma finalidade prática, pois faz parte de uma visão moral do mundo que se opõe à outras visões morais da história humana que desresponsabilizam o homem pela sua condição, condenando-o assim a um estado de assujeitamento histórico.

Em outras palavras, a caracterização do início conjectural se insere no contexto da filosofia kantiana da história no horizonte da criação de uma visão moral de mundo que permita ao ser humano manter a sua esperança de um contínuo progresso moral da espécie humana.¹⁷⁹

Tendo em vista então o caráter conjectural, passa-se agora ao modo como cada filósofo concebia o homem natural. Rousseau supunha o homem natural como “andando com dois pés, servindo-se das mãos como fazemos com as nossas, dirigindo o olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu.” (ROUSSEAU, 2013, p. 47/III, p. 134) Partindo disso, ele atribui ainda ao homem natural as seguintes características:

- a) Animal solitário que tende a evitar a companhia de outros da mesma espécie e que se encontra apenas para acasalar;¹⁸⁰

¹⁷⁹ Sobre este tema, ver KLEIN, 2016.

¹⁸⁰ Cf. “no estado primitivo, sem casas nem cabanas, nem propriedade de espécie alguma, cada um se abrigava em qualquer lugar e em geral por um a única noite; os machos e as fêmeas se uniam fortuitamente conforme o encontro, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete muito necessário das coisas que tinham a se dizer. Eles se deixavam com a mesma facilidade. A mãe aleitava inicialmente os filhos para sua própria necessidade, depois, afeiçoando-se a eles pelo hábito, passou a alimentá-los para a necessidade deles; os filhos, tão logo tinham a força de buscar seu alimento, não tardavam a deixar a mãe.” (ROUSSEAU, 2013, p.61s./III, p. p. 147); “Como a fome e outros apetites lhe faziam experimentar sucessivamente diversas maneiras de existir, houve uma que o convidou a perpetuar a sua espécie; e essa inclinação cega, desprovida de todo sentimento de coração, não era senão um ator puramente animal. Satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais, e o próprio filho nada mais significava para a mãe assim que podia passar sem ela.” (ROUSSEAU, 2013, p. 81/III, p. 164)

- b) Animal frutífero e não carnívoro;¹⁸¹
- c) Animal forte e sagaz, que não possui nenhum instinto próprio, mas que é capaz de se adaptar a ambientes e situações de modo que possui boas condições de sobrevivência;¹⁸²
- d) Animal que vive feliz e tranquilo;¹⁸³

¹⁸¹ Cf. “Assim, parece que o homem, tendo os dentes e os intestinos como os dos animais frugívoros, deveria naturalmente ser incluído nessa classe, e não apenas as observações anatômicas confirmam essa opinião: os monumentos da antiguidade também são favoráveis a ela.” (ROUSSEAU, 2013, p. 120/III, p. 199)

¹⁸² Cf. “Vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, levando tudo em conta, organizado de modo mais vantajoso que os demais. (...) Dispersos entre eles [os animais], os homens observam, imitam seu engenho e elevam-se até o instinto dos animais, com a vantagem de que cada espécie tem apenas seu próprio instinto, enquanto o homem, não tendo nenhum que lhe pertença, apropria-se de todos, alimentando-se igualmente da maior parte dos alimentos diversos que os animais dividem entre si e, portanto, encontrando sua subsistência mais facilmente, como nenhum deles pode fazer.” (ROUSSEAU, 2013, p. 48/III, p. 135) “O homem selvagem, entregue pela natureza apenas ao instinto, ou melhor, talvez recompensado, na falta deste, por faculdades capazes de inicialmente substituí-lo, para em seguida elevá-lo muito acima delas, começará, portanto, pelas funções puramente animais.” (ROUSSEAU, 2013, p. 57/III, p. 142s)

¹⁸³ Cf. “Seus desejos não excedem suas necessidades físicas. Os únicos bens que conhece no universo são o alimento, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme são a dor e a fome” (ROUSSEAU, 2013, p. 57/III, p. 143); “Sua alma, que nada agita, entrega-se apenas ao sentimento atual de sua existência, sem nenhuma ideia do futuro, por próximo que seja, e seus projetos, limitados como sua visão, mal se estendem até o fim do dia.” (ROUSSEAU, 2013, p. 58/III, p. 144); “Limitados apenas ao físico do amor, e bastante felizes por ignorar as preferências que irritam esse sentimento e aumentam as suas dificuldades, os homens devem sentir com menos frequência e menos intensamente os ardores do temperamento e, por conseguinte, as disputas

- e) Animal que desconhece o bem e o mal moral, mas se guia pelos sentimentos do amor de si e da piedade, de modo que dificilmente causaria dano a alguém;¹⁸⁴

Com essa caracterização do homem natural, coloca-se naturalmente a questão de como foi possível então o surgimento da sociedade e de toda a desigualdade nela existente. Na segunda parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau defende que essa desigualdade se estabeleceu a partir do surgimento da propriedade, a qual se torna assim o elemento chave para se pensar a sociedade e o desenvolvimento da cultura. Mas a propriedade é uma ideia que demandou um certo tempo para ser adquirida, pois presume um grau de abstração que o homem natural não teria. É, então, entre a condição do homem natural (entendida como “a infância” da humanidade) e a condição social (entendida como “a idade adulta” da espécie humana) que se deve buscar o surgimento e

entre si devem ser mais raras e menos cruéis. A imaginação, que causa tanta devastação entre nós, não fala a corações selvagens; cada um espera tranquilamente o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha, com mais prazer do que furor, e, satisfeita a necessidade, todo o desejo se extingue.” (ROUSSEAU, 2013, p. 74/III, p. 158)

¹⁸⁴Cf. “os homens nesse estado, não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral nem deveres conhecidos, não podiam ser nem bons nem maus e não tinham nem vícios nem virtudes (...)” (ROUSSEAU, 2013, p. 68/III, p. 152); “os selvagens não são maus, precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes nem o freio da lei, mas a calma das paixões e a ignorância do vício que os impede de fazer o mal” (ROUSSEAU, 2013, p. 69/III, p. 154); “Colocado pela natureza a uma igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e limitando-se a proteger-se, pelo instinto e pela razão, contra o mal que o ameaça, ele é impedido pela piedade natural de fazer o mal a alguém sem ser forçado a isso por alguma coisa, mesmo tendo sofrido algum mal.” (ROUSSEAU, 2013, p. 87/III, p. 170)

o desenvolvimento das ideias necessárias para o convívio social e o desenvolvimento da ideia de propriedade (no que se poderia denominar de “idade da juventude”). Nesse processo, no que diz respeito ao objetivo desse artigo duas considerações são dignas de nota:

Em primeiro lugar, a conjectura da passagem da idade de infância para a idade da juventude se assenta exclusivamente sobre eventos contingentes,¹⁸⁵ os quais não conseguem explicar suficientemente a passagem de uma condição independente e isolada para uma relação de colaboração e vida em pequenos grupos, o que conduz ao questionamento da validade dessa conjectura.

Em segundo lugar, para Rousseau o referido estado intermediário ou de juventude era “o melhor para o homem, que só pôde abandoná-lo por algum funesto acaso que, para a utilidade comum, nunca devia ter acontecido.” Afinal, “todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.” (ROUSSEAU, 2013, p. 88/III, p. p. 171) Assim, ainda que Rousseau rejeite que o retorno para as florestas seja uma saída viável para a espécie humana¹⁸⁶ (uma saída

¹⁸⁵ Cf. “À medida que o gênero humano se ampliou, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la em sua maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões abrasadores que consomem tudo exigiram deles uma nova indústria. Ao longo do mar e dos rios, inventaram a linha e o anzol, tornaram-se pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas e se tornaram caçadores e guerreiros. Nos países frios cobriram-se com as peles dos animais que matavam. O raio, um vulcão ou algum feliz acaso, lhes fez conhecer o fogo, novo recurso contra o rigor do inverno.” (ROUSSEAU, 2013, p. 81/III, p. 165)

¹⁸⁶ Cf. “Mas como! Então é preciso destruir as sociedades, aniquilar o que é meu e o que é teu e voltar a viver nas florestas com os ursos? Essa é uma consequência à maneira de meus adversários, que prefiro antecipar a deixá-lhes a vergonha de tirá-la.” (ROUSSEAU, 2013, p. 133/III, p. 207)

que ainda fica em aberto para alguns indivíduos),¹⁸⁷ ele reconhece que aquele estado seria o melhor para a espécie.

Quando se compara a história hipotética de Rousseau com aquela apresentada por Kant em seu *Início conjectural da história humana*, percebe-se tanto similitudes, quanto diferenças. Com relação às similitudes cabe destacar as seguintes:

- a) Kant, assim como Rousseau, divide a primeira história em três épocas, infância (domínio do instinto), juventude (sociedades primitivas) e idade adulta (sociedade civil) (Cf. KANT, MAM, AA 08: 109-123);
- b) Também para Kant o homem no estado de natureza, ou seja, enquanto vivia como um animal sob o domínio do instinto, não poderia ser considerado nem bom, nem mau por natureza;¹⁸⁸

¹⁸⁷ Cf. “Ao mesmo tempo, sabemos de muitos franceses e outros europeus que se refugiaram voluntariamente entre essas nações e lá passaram a vida inteira, sem poder mais abandonar essa estranha maneira de viver; sabemos até de sensatos missionários que se sentem saudade dos dias calmos e inocentes que passaram entre esses povos tão desprezados. Se responderem que eles não têm luzes suficientes para julgar corretamente sua condição e a nossa, replicarei que a avaliação de felicidade é menos uma questão de razão do que de sentimento.” (ROUSSEAU, 2013, p. 153/III, p. 220)

¹⁸⁸ “Ora, ao evocarmos o estado da natureza, constatamos por certo que o [685] homem da natureza vive inicialmente mais feliz e, portanto, também mais inocente; mas só num sentido negativo ele é feliz e inocente, pois o seu estado não traz consigo nenhuma felicidade, mas também nenhuma infelicidade. O bem não é nele nenhum vício, nem nenhuma virtude. O positivo da felicidade e o positivo da virtude estão ausentes do estado natural. Neste estado, o homem é uma criança que nada pode fazer nem de bom, nem de mau. A perfeição

- c) Kant também vê no desenvolvimento da razão e da sociedade, a qual tem como elemento central a ideia de propriedade, a fonte dos sacrifícios, males e sofrimentos produzidos pelo trabalho e pela discórdia entre os homens.¹⁸⁹

Já com relação às diferenças, é importante destacar as seguintes:

- a) O homem natural possui um instinto próprio e não “copiava” comportamentos dos outros animais. Nesse sentido, foi exatamente a contradição a esse instinto inicial que deu oportunidade à razão para “trapacear a voz da natureza” e tomar consciência da sua liberdade (Cf. KANT, MAM AA 08: 112);
- b) Para Kant, o homem, mesmo no estado natural, não vivia isolado e sozinho, mas em pequenas estruturas familiares, ou seja, a visão antropológica kantiana concebe o homem com já dotado de uma sociabilidade natural, a qual não é algo que foi desenvolvido artificialmente ao longo da história (Kant concorda com Rousseau, entretanto, que o Estado é uma construção artificial).¹⁹⁰ É exatamente por isso que se pode

negativa do estado de natureza consiste na ausência de miséria e de vício.” (KANT, *V-Anth/Fried*, AA 25.1: 684f.)

189 Cf. “Por isso, esse passo é ligado igualmente com a emancipação [*Entlassung*] do homem dos braços maternos da natureza: uma mudança que é ao mesmo tempo honrosa e cheia de perigos. A natureza lança o homem para fora do estado inofensivo e seguro da infância – como de um jardim onde vivia na comodidade e sem sacrifícios (v. 23) – e o impele ao grande mundo onde tantos problemas, sacrifícios e males desconhecidos o aguardam. No futuro, as dificuldades da vida farão com que ele frequentemente se sinta atraído pelo desejo de um paraíso, produto de sua imaginação, onde ele poderia sonhar ou despender seu tempo [115] em um descanso tranquilo e numa paz duradoura.” (KANT, MAM AA 08: 114f.)

¹⁹⁰ Cf. “Se não se quer perder em conjecturas, então o início precisa ser construído sob pressuposições que a razão humana seja incapaz de derivar de causas naturais anteriores, a saber: com a existência do homem, e precisamente

pensar a possibilidade do desenvolvimento e perpetuação da linguagem, da arte e da técnica entre as diferentes gerações, algo que Rousseau tem grande dificuldade de explicar com sua hipótese monista-antropológica;

- c) Para Kant, a saída do homem da sua primeira morada, isto é, a passagem da rudeza de uma criatura meramente animal para a condução da razão e o estado de liberdade, representa para a espécie humana um ganho, mas para o indivíduo uma perda, “uma queda”.¹⁹¹
- d) Para Kant, todo o processo histórico é conduzido pela ideia de um *desenvolvimento teleológico*, ou seja, da existência de gérmenes que possuem em si mesmos um impulso para se desenvolver.

como um indivíduo já formado, pois ele precisa ser independente de subsídio materno; em um par, para que ele propague sua espécie; e, apenas um único casal, para que não surja imediatamente uma guerra, caso os homens estivessem próximos e todavia fossem estranhos uns aos outros, ou para que a natureza também não fosse culpada de ter deixado faltar, através da diversidade de ascendentes, uma organização destinada à sociabilidade como o fim mais alto da determinação humana. Ora, a unidade da família, a partir de onde todos os homens deveriam se originar foi sem dúvida o melhor arranjo para essa questão.” (KANT, MAM, AA 08: 110)

¹⁹¹ Cf. “Enquanto para a espécie esse curso é um progresso do pior ao melhor, para o indivíduo não se pode dizer o mesmo. Antes do despertar da razão não existia nenhum mandamento ou proibição e também nenhuma transgressão. Mas quando ela em sua ocupação começou, fraca como é, um conflito com toda força em relação à animalidade, então tiveram que nascer males e, o que é pior, em relação a uma razão cultivada, vícios, os quais eram totalmente alheios ao estado de ignorância e de inocência. Assim, o primeiro passo para fora daquele estado de natureza foi, da perspectiva moral, uma queda, cujas consequências físicas foram uma multiplicidade de males jamais conhecida em relação à vida, portanto, foi um castigo.” (KANT, MAM, AA 08: 115)

Desse modo, tanto o desenvolvimento social que ocorreu no contexto do estado de natureza, quanto a saída do estado de natureza e criação do Estado não são representados por Kant como resultados de situações ou atos contingentes, mas como eventos atrelados ao desenvolvimento das faculdades humanas, as quais possuem uma predisposição teleológica ao desenvolvimento, que inclusive está ancorado em um mandamento moral, como é a saída do estado de natureza e a entrada no estado civil. Assim, não é possível se representar na ideia de uma “estagnação perpétua” do processo de civilização, como sugere e lamenta Rousseau, pois esse desejo é muito mais uma ânsia vazia. Nas palavras de Kant:

Uma ânsia que tão fortemente estimula os Robinsons e as viagens para as ilhas dos mares do sul. (...) A vacuidade desses desejos de retornar àquela idade de simplicidade e inocência torna-se suficientemente visível quando se é instruído através da representação do estado originário acima: o homem não podia se manter em tal estado, [123] pois ele não lhe bastava; muito menos está disposto a retornar alguma vez a ele. Portanto, o homem sempre deve imputar a si mesmo e a sua própria escolha o atual estado de dificuldades. (KANT, MAM, AA 08: 122f.)¹⁹²

Em suma, as estórias de robinsonadas não passam, para Kant, de romances idílicos que não constituem uma alternativa viável nem para a espécie humana (da mesma forma que para Rousseau), nem para o indivíduo (distintamente de Rousseau), pois essa seria uma alternativa que contradiz a visão teleológica e moral da história, da natureza e do homem. Segundo Weyand (1963, 80), seria exatamente por isso que *não* se poderia procurar uma filiação do conceito de antagonismo ou, ainda, de sociabilidade insociável, na obra de Rousseau, pois em Kant essas tendências antagônicas (de isolamento ou de socialização) estão ligadas

¹⁹²Sobre a ideia de robinsonada, ver também KANT, KU AA 05:275f.

e subordinadas intrinsecamente na natureza humana. Já para Rousseau, fica aberta a possibilidade de que apenas uma ou outra dessas inclinações se manifeste, ou seja, fica aberta a possibilidade (no sentido moral) de se pensar um indivíduo que se retirasse da sociedade e fosse viver isoladamente, o que corresponderia ao ideal rousseauiano de Robinson Crusoe. Entretanto, como se mostrará a seguir, apesar dessas divergências, as quais talvez impeçam a possibilidade de se falar em sentido forte de uma filiação do conceito kantiano de sociabilidade insociável em relação à obra de Rousseau, por outro lado, estabelecer uma completa cisão é também uma posição questionável.

Assim, se por um lado Kant se aproxima de Rousseau no sentido de que concorda que os males são fruto da convivência social, por outro lado ele também concorda com Aristóteles que é somente em sociedade e na cidade (*pólis*) que o homem consegue se sentir como homem e realizar as suas disposições originárias.

A relação entre sociabilidade insociável, piedade e amor-próprio

As considerações antropológicas de Rousseau se ancoram em algo que Skhlar (1969, pp. 33-74) denomina de “psicologia moral”, isto é, considerações assentadas em uma reflexão introspectiva que busca descrever a forma como o “homem em geral” pensa e sente, apresentado aquilo que lhe é natural.¹⁹³ Essa perspectiva possui uma consequência

¹⁹³ De forma semelhante ver também Dent (1988, p.13, tradução própria): “para Rousseau, o desenvolvimento moral e psicológico do caráter do indivíduo particular possui tanto um fundamental interesse, quanto um fundamental papel determinante em relação ao restante da obra. A isso eu também adiciono agora que, para Rousseau, o desenvolvimento do indivíduo e do caráter precisam incluir necessariamente avaliações de outros e o envolvimento com outros indivíduos, os quais são tomados e compreendem um componente essencial da forma e do conteúdo de muitos princípios e disposições constitutivos do próprio indivíduo. (‘Quando ele começa a sentir

determinante sobre a forma como Rousseau concebe o Estado e como ele projeta as suas instituições. Na medida em que essa psicologia moral se constitui na obra de Rousseau como o cerne que permite pensar o desdobramento histórico, é importante retomar os seus principais elementos e sua vinculação com o seu projeto político-pedagógico.

O *primeiro elemento é o sentimento de piedade*, o qual é “um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, contribui para a conservação mútua de toda a espécie. É ela que nos leva, sem reflexão, a socorrer aqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude” (ROUSSEAU, 2013, p. 72/III, p. 156). A piedade é o primeiro sentimento relativo que toca o coração humano. Mas para que a criança se torne sensível e piedosa é preciso que ela

saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que deve ter ideia de que também poderá sofrer. (...) Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofreremos. Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si. (ROUSSEAU, 2014, p. 304/IV, p. 505s)

No *Emílio*, Rousseau apresenta três máximas que sintetizam os diferentes aspectos envolvidos na piedade e como ela se estrutura no contexto do convívio social. Primeira, “*não pertence ao coração humano colocar-se no lugar de pessoas mais felizes do que nós, mas apenas no lugar das que estão em situação mais lastimável.*” (ROUSSEAU, 2014, p. 305/IV, p. 506) Segunda, “*só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos.*” (ROUSSEAU, 2014, p. 305/IV, p. 507) É por isso que os reis são impiedosos, os ricos são duros para com os pobres e a nobreza despreza o povo, afinal um rei sabe que nunca será um homem comum,

seu ser moral, ele deve estudar a si mesmo na relação com os outros’ (Rousseau, Emílio)”).

o rico não tem medo de empobrecer e o nobre nunca será um plebeu. Terceira, a “*piedade que se tem pelo mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal, mas pelo sentimento que atribuímos aos que o sofrem.*” (ROUSSEAU, 2014, p. 307/IV, p. 508) Por isso que “os ricos consolam-se do mal que fazem aos pobres supondo-os bastante estúpidos para sentir. (...) É natural que não se dê muito valor à felicidade das pessoas que se desprezam.” (ROUSSEAU, 2014, p. 308/IV, p. 509)

A partir dessas três máximas conclui-se que esse sentimento de piedade é sentido quando se contempla uma situação de sofrimento específica da qual se pode participar de alguma forma, sendo que ela se refere de um modo muito fraco e insuficiente a uma situação abstrata, como, por exemplo, ao sofrimento da humanidade em geral.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Cf. “Parece que o sentimento de humanidade se evapora e enfraquece, quando abraça toda a humanidade; parece que não podemos ser afetados pelas calamidades ocorridas entre os tártaros ou no Japão do mesmo modo como nos afetam as que ocorrem nas nações da Europa. Para torná-lo ativo é necessário limitar em alguma medida o nosso interesse e a nossa compaixão. Como esse sentimento só pode ser útil para aqueles com quem temos que conviver, é apropriado que nossa humanidade concentrada nos concidadãos receba um novo estímulo com o hábito de vê-los, e devido aos interesses comuns que os unem.” (ROUSSEAU, 2003d, p.17s./ III, p. 254s.) Cf. “para que as condições da justiça comum sejam experienciadas como, de fato, estabelecendo aquilo que alguém busca alcançar e considera mais valioso, precisa-se perceber os recebedores da sua justiça como objetos de cuidado e afeição. A última é um fenômeno primário e precisa ter um fundamento preparado de experiências, perspectivas e gostos compartilhados. (...) É isso que faz com que Rousseau argumente que o melhor estado deve ser pequeno, integrado culturalmente, tanto quanto possível autossuficiente e não obrigado por outros estados por carências econômicas.” (DENT, 1988, p. 222)

Pode-se dizer, assim, que é exatamente pela existência de carências e de sofrimentos que surge o sentimento de piedade, fazendo com que os homens se tornem sociáveis. Ou, ainda, pode-se considerar que a piedade é o sentimento que permite e fomenta a sociabilidade humana:

A fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência; se cada um de nós não tivesse nenhuma necessidade dos outros, não pensaria em unir-se a eles. Assim, de nossa mesma imperfeição nasce nossa frágil felicidade. (...) Segue-se daí que nos apegamos a ossos semelhantes menos pelo sentimento de seus prazeres do que pelo de seus sofrimentos, pois vemos muito melhor nisso a identidade de nossas naturezas e as garantias do seu apego por nós. (ROUSSEAU, 2014, p. 301/IV, p. 503)

O *segundo elemento se refere ao amor-próprio*. “Amor-próprio” é um conceito central, mas também um dos mais difíceis de serem apreendidos. Em primeiro lugar, é preciso distinguir o amor de si do amor-próprio. Enquanto o primeiro, isto é, o amor de si

é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não é senão um sentimento relativo, artificial e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente e que é a verdadeira fonte da honra. (ROUSSEAU, 2013, p. 151s/III, p. 219)

Apensar da diferença entre os dois sentimentos, para Rousseau, todavia, o amor-próprio se origina do amor de si.¹⁹⁵ Assim, se todas as outras paixões do ser humano se originam do amor de si, o qual é em si mesmo bom, ou ainda se “nossas paixões naturais são muito limitadas” e se “são os instrumentos de nossa liberdade” que “tendem a nos conservar”, então “todas as paixões que nos subjagam e nos destroem vêm-nos de outra parte; a natureza não no-las dá, apropriamos-nos delas à sua revelia.” (ROUSSEAU, 2014, p. 287/IV, p. 491) Portanto, ainda que diferentes, o amor-próprio surge do amor de si.

Para Skhlar, o amor-próprio pode ser compreendido como “o desejo pela desigualdade” (1969, p.35), que funciona também como “origem e suporte da desigualdade” (1969, p.82), isto é, trata-se do desejo de ser preferido pelos outros mais do que eles próprios se preferem.¹⁹⁶ Já Dent (1988, p.52-85) sugere estabelecer uma diferença entre o “amor-próprio” e o “amor-próprio inflamado”, nesse caso, o primeiro seria uma paixão que surge nas relações sociais, mas pode ter um aspecto moral positivo, enquanto o último seria a fonte das mazelas que acometem o homem na sociedade. Ainda que haja muitas nuances

¹⁹⁵ Cf. “a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações. (...) O amor de si é sempre bom e sempre conforme a ordem. Estando cada qual encarregado da sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente.” (ROUSSEAU, 2014, p. 288/IV, p. 491)

¹⁹⁶ Cf. “O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio.” (ROUSSEAU, 2014, p. 289/IV, p. 493)

que aqui não podem ser exploradas, pode-se dizer que na vida em sociedade é impossível que o amor-próprio não surja.¹⁹⁷ A questão, então, é como lidar com ele para que não produza efeitos necessariamente ruins. De todo modo, é preciso cuidado, pois o “amor-próprio é um instrumento útil, mas perigoso; não raro fere a mão que dele se serve e raramente faz o bem sem mal.” (ROUSSEAU, 2014, p. 340/IV, p. 536)

Dessa forma, o amor-próprio no contexto *da virtude cívica* deve ser pensado como atuando em vários âmbitos, dos quais cabe aqui destacar três: *primeiro*, o amor-próprio bem conduzido serve para a superação da ociosidade¹⁹⁸ e da preguiça, impulsionando o homem à atividade através da busca pelo orgulho¹⁹⁹ nas realizações do seu trabalho e na independência da sua pátria; *segundo*, deve-se dificultar ao máximo que o trabalho seja conduzido para as atividades comerciais e para a acumulação de riquezas,²⁰⁰ sendo que os homens devem ser

¹⁹⁷ Cf. “Pensai que tão logo o amor-próprio se desenvolve, o eu relativo entra em jogo constantemente e nunca um jovem observa os outros sem se voltar para si mesmo e comparar-se com eles.” (ROUSSEAU, 2014, p. 337/IV, p. 534)

¹⁹⁸ Cf. “Portanto, trabalhar é um dever indispensável para o homem social. Rico ou pobre, poderoso ou fraco, todo cidadão ocioso é um patife.” (ROUSSEAU, 2014, p. 262/IV, p. 470)

¹⁹⁹ Cf. “O termo ‘ vaidade ’ não está bem escolhido, porque ela não é mais do que um dos aspectos do amor-próprio. Preciso me explicar: a opinião que valoriza muito os objetos frívolos produz a vaidade; a que focaliza os objetos importantes e belos em si mesmos produz o orgulho. Assim, pode-se tornar um povo orgulhoso ou vão conforme a escolha dos objetos para os quais dirige os seus julgamentos. O orgulho é mais natural do que a vaidade, porque consiste em estimar bens verdadeiramente estimáveis, enquanto a vaidade, valorizando o que não tem valor, é obra dos preconceitos.” (ROUSSEAU, 2003b, p. 218s./III, 937s.)

²⁰⁰ Cf. “A Suíça só se sentiu pobre quando o dinheiro começou a circular, criando no patrimônio das pessoas a mesma desigualdade existente nos recursos. (...) extinguiu-se em todos os corações o amor à pátria, substituído

conduzidos a trabalhar na agricultura, pois ela os torna fortes, saudáveis e bons soldados para servir e proteger a pátria;²⁰¹ *terceiro*, deve-se evitar ao máximo o ensino e a estima pública das ciências e das artes,²⁰² pois

pelo amor ao dinheiro. Superados todos os sentimentos que fortalecem o espírito, não se viu mais nem firmeza na conduta pessoal nem vigor nas decisões tomadas.” (ROUSSEAU, 2003b, p. 195s./III, p. 916) “Quanto mais necessário é o dinheiro para os particulares, mais o é igualmente para o governo. Assim, quanto mais florescente o comércio, maiores os impostos, e para pagá-los de nada vale que o camponês cultive a terra, se não consegue vender o que produz. (...) Em consequência, os campos se despovoam e as cidades se enchem de vagabundos; aos poucos começa a faltar o pão, aumenta a miséria pública, acompanhada da opulência dos ricos e aos poucos se acumulam todos os vícios que causam por fim a ruína das nações. Considero todo o sistema de comércio como destrutivo da atividade agrícola, e não excetuo nem mesmo o comércio dos produtos da agricultura.” (ROUSSEAU, 2003b, p.199s./III, p. 920) “Vê-se assim que se o uso do dinheiro não pode ser totalmente eliminado nos negócios particulares, pelo menos pode ser reduzido de tal forma que dificilmente levará a abusos; por esse meio não serão reunidas fortunas, e quando isto ocorrer, elas serão quase inúteis, trazendo poucos benefícios aos seus detentores.” (ROUSSEAU, 2003b, p. 209/III, p. 929)

²⁰¹ “Lavrar o solo torna os homens pacientes e robustos, qualidades necessárias para fazer bons soldados. Os recrutas colhidos nas cidades são frouxos e indisciplinados; não podem suportar as fadigas da guerra; desfalecem sob a tensão das longas marchas; são consumidos pela doença; disputam entre si e fogem do inimigo. As milícias treinadas são os melhores soldados, e mais confiáveis. A verdadeira formação de um soldado é trabalhar no campo. A agricultura é o único meio de manter a independência externa de um Estado.” (ROUSSEAU, 2003b, p.184/III, p. 905) “Numerosas famílias bem nutridas e bem-vestidas honrarão os chefes e como a abundância real é o único objeto de luxo, todos desejarão distinguir-se por ele. Enquanto o coração humano permanecer o que ele é, essas instituições não deverão provocar a preguiça.” (ROUSSEAU, 2003b, p.205s./III, p. 925)

²⁰² Cf. “É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige. É a

elas não foram feitas para o povo e só servem para estender guirlandas de flores sobre as cadeias de ferros que aprisionam os homens.²⁰³ Assim, uma das formas de evitar que o amor-próprio se transforme em um amor-próprio egoísta e inflamado é através da condução dessa paixão para algo maior, para o amor à pátria.²⁰⁴

filosofia que o isola; por sua causa, diz ele, em segredo, ao ver um homem sofrendo: ‘Perece, se queres; quanto a mim, estou seguro’. Nada, além dos perigos da sociedade inteira pode atrapalhar o sono tranquilo do filósofo e o arranca do seu leito.” (ROUSSEAU, 2013f, p. 71s/III, p. 156) “Deve-se afastar também com cuidado as artes do ócio, as artes que levam à vida fácil e confortável, favorecendo as que são úteis à agricultura e benéficas à vida do homem. Não precisamos de escultores ou de ourives, mas sim de carpinteiros e ferreiros, tecelões, bons trabalhadores em lã e não bordadeiras ou artesãos que trabalhem o ouro.” (ROUSSEAU, 2003b, p. 206/III, p. 926)

²⁰³ Cf. ROUSSEAU, 1973b, p. 343/III, p. 7. Ver também.: “Se é preciso permitir a alguns homens entregarem-se ao estudo das ciências e das artes, isso só se fará com aqueles que se sentirem com forças para andarem sozinhos em suas sendas e ultrapassá-las; é a esse pequeno número que cabe elevar monumentos de glória do espírito humano.” (ROUSSEAU, 1973b, p. 359/III, p. 29) E ainda: “É a confusão do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a lassidão e o amor das comodidades que transformam os serviços pessoais em dinheiro. Cede-se parte do lucro para aumentá-lo à vontade. Daí dinheiro e logo tereis grilhões. A palavra Finança é uma palavra de escravo, é desconhecida na Cidade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 113/III, p. 429)

²⁰⁴ Cf. “Apesar de toda a complexidade, as respostas de Rousseau se reduzem a uma fórmula simples. O amor-próprio é bom quando ele estende e aprofunda a existência e mal quando ele faz o oposto. Amor-próprio pode estender e aprofundar a existência em uma das seguintes três formas: pelo cidadão, pelo homem natural não-civilizado e pelo homem natural que vive no interior do estado civil. O que cada um desses tipos tem em comum é um interior completo. Em cada um deles, o amor-próprio não possui contradição interna; eles estão imaculados pelo conflito entre natureza e sociedade, isto é, entre inclinação e dever. Essa completude interna une esses homens como exemplares da vida boa. O que os distingue uns dos outros é o caráter particular da completude. O amor-próprio do cidadão é exclusivamente um patriotismo

Já da perspectiva da *virtude moral*, o amor-próprio deve ser sempre controlado pela razão e pela consciência, de modo que ele não assuma o controle da vida do indivíduo. Nas palavras de Rousseau:

Trata-se de um erro separar as paixões entre as permitidas e as proibidas, para entregar-se às primeiras e recusar-se às outras. Todas são boas quando permanecemos senhores delas, e todas são más quando nos deixamos subjugar por elas. O que nos é proibido pela natureza é estender nossos apegos para além de nossas forças; o que nos é proibido pela razão é querer o que não podemos obter; o que nos é proibido pela consciência não é sermos tentados, mas sim deixar-nos vencer pelas tentações. Não depende de nós ter ou não ter paixões, mas depende de nós reinar sobre elas. Todos os sentimentos que dominamos são legítimos; todos os que nos dominam são criminosos. (ROUSSEAU, 2014, p. 657/IV, p. 819)

Em suma, para Rousseau, utilizando-se de uma analogia, o objetivo da educação tanto civil quanto moral é semelhante ao trabalho de deslocamento do curso de um rio. Não se trata de represá-lo ou de

social; claro que ele tem um amor individual para consigo, mas ele se ama enquanto cidadão, com uma parte de um todo maior e assim ele não sofre qualquer diminuição da sua existência por uma contradição interna. O amor-próprio do homem natural não civilizado, seja ele o habitante primitivo do estado de natureza ou o estranhamente desenvolvido (ou 'pós-civilizado') Jean-Jacques, retém seu caráter original e, com isso, sua bondade original. O amor-próprio do homem natural no estado civil é o mais complexo. Diferente dos outros exemplos, Emílio possui ambos o *amour de soi* e o *amour-propre* na sua alma. Enquanto os outros dois tipos 'resolvem' a contradição entre natureza e sociedade escolhendo uma ou outra, Emílio consegue reconciliar natureza e sociedade, o *amour de soi* e o *amour-propre*, ao alcançar uma aliança entre eles." (COOPER, 1999, p. 171). Sobre o tema da educação cívica, ver o Capítulo V deste livro.

diluí-lo, pois, uma vez que o homem vive em sociedade e o surgimento do amor-próprio é inevitável, cabe apenas deslocar o seu curso para que ele não se direcione para o egoísmo ou para o amor-próprio inflamado. Ao invés disso, ele deve ser direcionado para o interesse comum e para a virtude moral.

Uma visão semelhante é defendida por Kant, o qual afirma que “com violência nada se conseguiu contra a sensibilidade nas inclinações; é preciso ludibriá-las e, como diz Swift, dar um tonel para a baleia brincar, a fim de salvar o navio.” (KANT, *Anth.* AA 07: 152) Também para Kant não cabe eliminar as inclinações ou sentimentos que constituem a natureza humana, mas compreendê-los e conduzi-los. Esse tópico é amplamente abordado no contexto do conceito da sociabilidade insociável:

O meio de que a Natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este se torna finalmente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições. Entendo aqui por antagonismo a *sociabilidade insociável* dos homens, isto é, a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana. (KANT, *IaG*, AA 08: 20)

O antagonismo das disposições representa a atuação de duas tendências com sentidos contrários. De um lado, a inclinação (*Neigung*) para se socializar (*vergesellschaften*), de outro, uma propensão (*Hang*) para se isolar (*vereinzeln*). A *sociabilidade* é caracterizada como “uma inclinação para entrar em sociedade, pois em semelhante estado o homem se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições” (KANT, *IaG*, AA 08: 20f.). Para Kant, o homem se encontra destinado para a sociedade e sente um impulso para entrar nela, pois é somente ali que ele consegue satisfazer adequadamente suas

necessidades,²⁰⁵ desenvolver o seu gosto pela beleza (Cf. KANT, *KU*, AA 05: 296f.; 355) e saciar seu intenso desejo de compartilhar pensamentos e sentimentos (Cf. KANT, *MS* 06: 471f. / *KU*, AA 05: 296f). Também é apenas em sociedade que ele consegue alcançar a correteza do pensar (Cf. KANT, *WDO*, AA 08: 144). Em suma, pode-se dizer que a tendência à socialização é, no fundo, a tendência do homem a efetivar a sua natureza, um impulso para transformar sua natureza *rationabile* numa natureza *rationale*, dominando suas faculdades racionais, epistemológicas, morais e estéticas, as quais se encontram nele apenas em gérmen (Cf. KANT, *Anth*, AA 07: 321f).

Já a *insociabilidade* se configura como uma propensão ao isolamento, pois se sustenta sobre a propriedade de cada homem de “querer dispor de tudo ao seu gosto” (KANT, *laG*, AA 08: 21), isto é, de querer exercer sua vontade sobre os demais. Isso faz com que o homem espere resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercitar a resistência contra os outros, ou seja, de evitar que sua vontade seja submetida à vontade de outrem.²⁰⁶

²⁰⁵ Cf. “O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar nela por meio das artes e das ciências (...)” (KANT, *Anth* AA 07: 324); e também em: KANT, *MAM* AA 08: 110. Além disso: Cf. “O homem possui o impulso distintivo de querer se valorizar frente aos seus iguais (ou na aparência através do medo, ou do respeito através da admiração ou da simpatia através do amor), pois o seu bem viver depende não apenas de si próprio, mas da ajuda de outros seres humanos. Sem a sociedade ele não se basta a si mesmo. Tudo é finalmente direcionado para seu sustento, conveniência e amor.” (KANT, *Refl* 1452, 15: 634, n.).

²⁰⁶ Veja-se essa formulação mais tardia: “o que subministra esta garantia [da paz perpétua] é nada menos que a grande artista, a Natureza (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidencia uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra sua vontade.”

Analisando o texto da *IaG*, encontra-se indicações de quais seriam os impulsos que caracterizam a propensão *insociável* do ser humano. Kant fala que o homem é “movido pela ambição, tirania e ganância, para obter uma posição entre os seus congêneres, que ele não pode *suportar*, mas de que também não pode prescindir” (KANT, *IaG*, AA 08: 21)²⁰⁷. Um pouco mais a frente ele continua: “graças, pois, à Natureza pela incompatibilidade, pela invejosa e competitiva vaidade, pelo apetite insaciável de posses ou também para a dominação! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormiriam sem desabrochar.” (KANT, *IaG*, AA 08: 21).

Assim, por um lado, sem as propriedades da *insociabilidade*, ainda que elas não sejam em si mesmas dignas de apreço, todos os talentos e disposições permaneceriam para sempre dormentes e os homens imersos na indolência e “tão bons como as ovelhas que eles apascentam, dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem este animal doméstico; não cumulariam o vazio da criação em vista do seu fim, como seres de natureza racional” (KANT, *IaG*, AA 08: 21). Por outro lado, sem a tendência à *sociabilidade* o ser humano viveria em isolamento, talvez em pequenas famílias. Mas os indivíduos seriam movidos por sentimentos misantrópicos ou

(KANT, *ZeF*, AA 08:360) *Insociabilidade* ou discórdia, são apenas nomes distintos para se referir a uma mesma coisa: uma determinada constituição do ser humano “de querer dispor de tudo segundo a sua vontade”.

207 A tradução de *Ehrsucht*, *Herrschaft* e *Habsucht* não é simples. Artur Morão traduz simplesmente por ânsia de honras, de poder e de posses, Clélia Martins em sua tradução da *Antropologia* de um ponto de vista pragmático, opta por ambição, desejo de dominação e cobiça. Contudo, penso que uma tradução conceitualmente mais aproximada e, ao mesmo tempo, estilisticamente melhor, seria: ambição, tirania e ganância, pois “tirano” já indica alguém dominado pela paixão pelo poder, enquanto que “ganância” parece se dirigir mais claramente a bens materiais do que “cobiça”, que parece ter um campo semântico mais abrangente.

antropofóbicos, pois os outros seres humanos seriam vistos apenas como inimigos, em parte grosseiros, em parte desprezíveis.

Se compararmos a forma como Rousseau compreende o sentimento de piedade e a forma como Kant caracteriza a sociabilidade, é possível perceber um núcleo consideravelmente semelhante representado pela ideia de uma tendência natural para aproximação dos seres humanos, algo que surge exatamente da condição de carência do ser humano. Ambos os filósofos (pelo menos o Rousseau do *Emílio*) pensam que o ser humano somente consegue satisfazer minimamente a sua condição unindo-se a outros. É a necessidade que conduz à sociabilidade e à humanidade, pois é apenas em sociedade que o homem pode se colocar como um ser moral (no sentido positivo).

De forma semelhante, ao se analisar a compreensão que ambos os filósofos desenvolvem acerca da insociabilidade ou do amor-próprio, novamente aqui se encontram algumas congruências dignas de destaque. Para Kant, assim como para Rousseau, todos os males resultantes da insociabilidade não resultam da insociabilidade *per se*, isto é, das tendências de querer que as coisas sigam bem para si mesmo, algo que seria fruto do amor de si, mas são desdobramentos resultantes do amor-próprio, o qual transforma as inclinações inerentes ao amor de si (algo que em si mesmo é bom) em algo mal, isto é, em algo que corrompe a disposição moral.²⁰⁸ Isso pode ser observado no excerto abaixo:

Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem também ser compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o *solipsismo* [Selbstsucht] (*Solipsismus*). Este consiste ou no

²⁰⁸ Para uma análise aprofundada do conceito de sociabilidade insociável e de como ela não pode ser equiparado ao mal, ver KLEIN, 2013b.

solipsismo do amor de si [*Selbstliebe*], como uma benevolência [*Wohlwollens*] para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da complacência [*Wohlgefallens*] em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente amor-próprio [*Eigenliebe*] e este presunção [*Eigendünkel*]. A razão prática pura apenas causa dano ao amor-próprio [*Eigenliebe*] na medida em que ela o limita – enquanto natural e ativo em nós ainda antes da lei moral – apenas à condição da concordância com esta lei, em cujo caso então ele denomina-se amor de si racional [*vernünftige Selbstliebe*]. Mas ela com certeza abate a presunção [*Eigendünkel*], na medida em que todas as exigências de auto-estima que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas (...). (KANT, *KpV*, AA 05: 73)

Note-se que o amor de si (*Selbstliebe*) pode encontrar uma concordância com a lei moral e, portanto, pode ser política e moralmente aceita e estimulada. Por outro lado, é exatamente o solipsismo do amor de si, ou seja, o fechamento na exclusividade do eu, que se transforma em amor-próprio (*Eingenliebe*). Em uma reflexão lê-se: “Todas as inclinações são exclusivas ou inclusivas. As primeiras são úteis para si mesmo, as outras são úteis a todos. O amor de si e a autoconsideração são por sua natureza não exclusivas, mas o amor-próprio e a presunção o são.” (KANT, *Refl*, AA 20: 183, tradução própria)²⁰⁹

No texto da *Religião nos limites da simples razão*, Kant retoma essa caracterização do amor de si. Mas, nesse caso, cabe apontar para uma

²⁰⁹ Nesse mesmo sentido lê-se: “O sistema de Epiruco é um princípio do amor de si [*Selbstliebe*], uma palavra que utilizamos para conceituar tanto a utilidade quanto a honra. Mas nós utilizamos também essa mesma expressão para distingui-la do amor-próprio [*Eigenliebe*], pois este é um amor exclusivo, mas para Epicuro o amor de si é também fundamento para o amor aos outros e não é exclusivo, mas que expande a nossa amizade.” (KANT, *Refl*. 6894, AA 19: 198)

diferença com relação a Rousseau, qual seja, para Kant o amor de si já envolve uma comparação e não se relaciona apenas consigo mesmo. É ainda, contudo, sempre uma comparação em si mesma produtiva e boa:

As disposições para a *humanidade* podem referir-se ao título geral do amor de si, sem dúvida, físico, mas *que compara* [*vergleichenden Selbstliebe*] (para o que se exige razão), a saber: julgar-se ditoso ou desditado só em comparação com outros. Do amor de si promana a inclinação *para obter para si um valor na opinião dos outros*; e originalmente, claro está, apenas o da *igualdade*: não conceder a ninguém superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que outros possam a tal aspirar; daí surge gradualmente um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre outros. (...) a natureza só queria utilizar a ideia de semelhante emulação (que em si não exclui o amor recíproco [*der an sich die Wechselliebe nicht ausschließt*]) como móbil da cultura. (KANT, RGV, AA 06: 27)

Essa leitura positiva do amor de si, que se estabelece na relação com outros indivíduos, mas que não é exclusivo e, por conseguinte, não é solipsista, também aparece de modo bastante claro na *Metafísica dos costumes*:

Chama-se modéstia [*Bescheidenheit*] à moderação nas pretensões em geral, quer dizer, a restrição voluntária do amor a si próprio [*Selbstliebe*], ao ter em conta o amor a si próprio alheio [*Selbsliebe Anderer*]. A falta desta moderação (imodéstia) em relação à dignidade de ser amado por outros chama-se amor-próprio [*Eigenliebe*] (*philautia*). (KANT, MS, AA 06: 462)

É exatamente porque o amor de si é inerente à natureza humana e legítimo em si mesmo que Kant sustenta sobre ele um argumento em

favor do dever da promoção da felicidade alheia.²¹⁰ Nota-se, assim, que para Kant a insociabilidade é na verdade o resultado inerente da existência do amor de si, o qual, uma vez que não seja conduzido de acordo com os princípios da razão, pode se tornar solipsista e degenerar em paixões e, nesse caso, no mal. Entretanto, a insociabilidade não é em si mesma solipsista e, por conseguinte, um mal.

É exatamente porque a sociabilidade insociável se enraíza na constituição antropológica do homem que se pode dizer que essa característica é inerente à sua natureza, que não cabe a nenhum projeto político ou moral tentar extirpá-la. Cabe apenas controlá-la de modo que ela possa continuar a conduzir o processo de desenvolvimento social e civil, mas sempre com o cuidado para que a insociabilidade não degenera no amor-próprio e em todos os males que assolam a sociedade e a espécie. Isso é possível na medida em que a sociabilidade insociável deve ser posta dentro dos limites adequados da “cerca do direito civil”, o que constitui, tanto para Rousseau quanto para Kant, a instituição de uma República (ainda que esse conceito difira em ambos os autores), isto é, de um Estado justo regido por leis.²¹¹

Em suma, a partir do que foi mostrado acima, parece ficar incontestado o quanto a concepção antropológica de Rousseau influenciou as reflexões kantianas acerca da natureza humana. Entretanto, como também indicado, a postura de Kant não é a de um

²¹⁰ Cf. “Que esta beneficência é um dever decorre do seguinte: de que, uma vez que o nosso amor por nós mesmos [*unsere Selbstliebe*] não pode separar-se da necessidade de ser amados também por outros (ser ajudados em caso de necessidade), convertemo-nos a nós próprios em fins de outros, e, dado que esta máxima não pode obrigar senão meramente pela sua qualificação para se converter em lei universal, por conseguinte, de tornar outros também em fins para nós, a felicidade alheia é um fim que é simultaneamente um dever.” (KANT, MS, AA 06: 393)

²¹¹ Sobre o conceito kantiano de república, ver KLEIN, 2016a. A respeito da perspectiva republicana de Rousseau, ver o Capítulo IV deste livro.

simples herdeiro, pois ele faz questão de reconfigurar conceitos e modificar perspectivas de tal forma que a antropologia kantiana não pode ser vista como sendo simplesmente uma retomada daquela de Rousseau, ainda que lhe seja amplamente devedora.

VII

Teleologia: Kant Leitor de Rousseau

Neste capítulo pretende-se apresentar de que modo o uso da teleologia na filosofia de Kant busca superar aquilo que o filósofo alemão considera “os paradoxos” apresentados por Rousseau. O capítulo está dividido em duas partes: na primeira, apresenta-se a questão da influência da filosofia de Rousseau no desenvolvimento do pensamento kantiano no que se refere ao conflito entre natureza e cultura; na segunda, exploram-se as diversas consequências teóricas que a introdução de uma teoria teleológica traz para o contexto da antropologia e para a filosofia política de Kant, tendo sempre como pano de fundo o contraste com a filosofia de Rousseau.²¹²

O problema do conflito entre natureza e cultura

Na caracterização que Rousseau faz acerca da sociedade e do desenvolvimento da cultura, torna-se perceptível que sua posição parte da aceitação dos pressupostos do individualismo moderno e da razão concebida como um instrumento de aperfeiçoamento das técnicas do domínio do homem sobre a natureza, i.e., da capacidade da razão em produzir conhecimentos, tecnologias e conforto. Mas são exatamente nessas vantagens, enaltecidas pela modernidade como meios de promover o esclarecimento que ele reconhece uma causa para o surgimento e a proliferação de uma série de vícios que deterioram os

²¹² Uma versão anterior deste texto foi publicada em 2017 na Revista *Cadernos de Filosofia Alemã*. Cf. KLEIN, Joel T. A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 22, n. 1, 2017, pp. 51-70.

costumes e a felicidade dos homens.²¹³ Essa dialética histórica é apresentada pela primeira vez no *Discurso sobre as ciências e as artes*. A princípio, as ciências e as artes são consideradas em si mesmas como boas, o problema é a sua disseminação pela sociedade, visto que apenas espíritos fortes seriam capazes de se dedicar a elas sem se deixar iludir ou corromper. Mas, por outro lado, o ponto que Rousseau traz à tona é mais complexo, não é apenas a disseminação do estudo das artes e ciências, mas a disseminação de uma mentalidade técnica-instrumental associada necessariamente ao desenvolvimento da racionalidade que as promove e fundamenta. O desenvolvimento das paixões e dos vícios impulsionado pelo desenvolvimento da razão não trouxe mais virtude, pelo contrário, promoveu a deterioração dos costumes. Essa relação entre a racionalidade e o crescimento dos males que a humanidade padece não é apenas uma relação casual, *mas indica um vínculo necessário que cria um impasse aparentemente insolúvel*. Para Rousseau, a natureza humana no estado de natureza não era essencialmente melhor, mas, à medida que os vícios advindos da polidez e do luxo lhe eram estranhos, os homens eram melhores.²¹⁴ Contudo, sendo o retorno àquele estado

²¹³ Cf. “Desde que concordem comigo quanto às artes e às ciências tornarem as pessoas mais infelizes, não discordarei quanto a serem elas, sem embargo, muito cômodas - será mais uma conformidade entre elas e a maioria dos vícios.” (ROUSSEAU, 1973c, p. 387/III, p. 40); “A ciência é muito boa em si mesma, eis o que seria evidente, e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer o contrário. [...] As ciências fazem mais mal aos costumes do que bem à sociedade, seria desejável que os homens se dedicassem a elas com menos ardor.” (ROUSSEAU, 1973c, 384/III, p. 36). As citações aos textos de Rousseau são feitas a partir das traduções para a língua portuguesa cotejadas com os textos em língua francesa. Por essa razão, nas referências indica-se inicialmente os dados das traduções utilizadas e, após a barra, o volume e a página das *Oeuvres Complètes* de Rousseau publicadas pela Editora Gallimard.

²¹⁴ Cf. “Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No

impossível, é preciso extrair algum remédio do próprio veneno²¹⁵ Mas qual seria esse remédio, como ele pode ser extraído e quanto ele pode ser eficaz?

É provável que Kant tenha sido o primeiro a tentar apresentar uma interpretação abrangente e coerente do *opus rousseauiano* que tivesse como objetivo claro apresentar uma resposta para essas questões.²¹⁶ Kant já defendia a possibilidade de uma leitura abrangente

fundo a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes inúmeros vícios” (ROUSSEAU, 1973b 344/III, p. 8).

²¹⁵ “[N]unca se viu, porém, um povo corrompido voltar a virtude. Em vão pretenderíeis destruir as fontes do mal; em vão subtraíreis os alimentos da vaidade, do ócio e do luxo; em vão, ainda, reconduziríeis os homens a essa primeira igualdade conservadora da ignorância e fonte de toda a virtude; seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre; não há mais remédio, a não ser uma grande revolução quase tão temível quanto o mal que possa curar, e que é censurável desejar e impossível prever. Deixemos, pois, as ciências e as artes adoçarem, de qualquer modo, a ferocidade dos homens que corromperam; procuremos disfarçar prudentemente e esforçemo-nos por mudar suas paixões. [...] Quando o mal é incurável, o médico aplica paliativos e proporciona remédios menos às necessidades do que ao temperamento do doente. Cabe aos sábios legisladores imitarem sua prudência e, não podendo aplicar aos povos doentes a melhor das polícias, dar-lhes ao menos, como Sólon, a melhor polícia que eles possam suportar.” (ROUSSEAU, 1973c, 398/III, p. 56).

²¹⁶ Cf. “merece destaque a atitude hermenêutica de Kant em relação aos escritos e às ideias de Rousseau, a qual contrasta com as que foram assumidas por muitos contemporâneos que antes sublinhavam a sua incongruência ou as rejeitavam por absurdas e contrárias à razão, ao progresso e à humanidade. Solitariamente, Kant, enfrentando os preconceitos, as polêmicas e as incompreensões que rodeavam na época a figura de Rousseau e a sua obra e pensamento, praticou, desde o primeiro momento e com indefectível continuidade, uma hermenêutica compreensiva, tentando ver o sentido genuinamente filosófico dos escritos e das ideias do pensador genebrino e

e coerente da filosofia de Rousseau desde 1775, como se constata em suas lições sobre antropologia, mas é em 1786, no *Início conjectural da história humana*, que ele apresenta publicamente sua solução para “conciliar as tão frequentemente mal interpretadas considerações do famoso *J. J. Rousseau*, as quais parecem contradizer tanto a si mesmas, quanto à razão.” (KANT, MAM, AA 08: 116)²¹⁷ Nesse sentido, o *Discurso sobre as ciências e as artes* e o *Discurso sobre a origem das desigualdades entre os homens* são interpretados como textos nos quais Rousseau apresenta de uma forma correta e provocativa o inevitável conflito no gênero humano entre cultura e natureza. Por outro lado, nos escritos como *Emílio* e *O Contrato social*, o filósofo genebrino procuraria

novamente resolver o difícil problema, a saber, de que forma a cultura precisa progredir para que ela desenvolva as disposições pertencentes à determinação da humanidade como uma espécie *moral*, de maneira que não conflite mais com aquela, enquanto espécie natural. Desse conflito (já que a cultura, segundo princípios verdadeiros da *educação*, tanto do homem quanto do cidadão, talvez ainda nem iniciou convenientemente, muito menos está completa) surgem todos os verdadeiros males que oprimem a vida humana e todos os vícios que a desonram. Contudo, os estímulos aos últimos, aos quais se atribui a culpa, são em si mesmos bons como disposições naturais. Mas essas disposições, na medida em que foram assentadas sobre o estado meramente natural, serão prejudicadas através da cultura no seu progresso e esta, por outro lado, será prejudicada por aquelas, até que a arte perfeita se transforme novamente em natureza: e esta é a

reconhecendo o efectivo compromisso com a destinação da humanidade que os inspirava. De singular que foi, a interpretação kantiana de Rousseau ainda hoje constitui uma das mais lúcidas e paradigmáticas e tem inspirado outras.” (SANTOS, 2014, p. 46)

²¹⁷ Todas as obras de Kant serão citadas conforme orientação da *Akademie Ausgabe*.

meta final da determinação moral da espécie humana.
(KANT, MAM, AA 08: 116ff.)

Percebe-se que essa leitura concebe o *opus rousseauiano* como composto de dois momentos distintos, mas complementares: por um lado, a formulação de uma crítica social e cultural, por outro, da construção de uma solução. Essa caracterização de Rousseau se aproxima muito da própria teoria histórico-antropológica de Kant e isso ocorre seja pela sua grande influência, seja porque Rousseau já é apresentado a partir do prisma kantiano.

Não é difícil perceber as semelhanças entre as teses de ambos os autores. Uma dessas teses é a de que os males e vícios que oprimem o gênero humano não são o resultado de uma condição natural em sentido estrito, mas surgem a partir do momento que o homem entra na convivência social e desenvolve sua razão e cria a cultura. Nas palavras de Kant, “a história da *natureza* inicia com o bom [*vom Guten*], pois é *obra de Deus*, a história da *liberdade* inicia com o mau [*vom Bösen*], pois é *obra do homem*” (KANT, MAM, AA 08: 115). No mesmo sentido, Rousseau escreve no início do *Emílio*, “Tudo está bem ao sair das mãos do autor das coisas: tudo degenera nas mãos dos homens.” (ROUSSEAU, 2014, p. 7/IV, p. 245)²¹⁸ Note-se que ambos transferem o problema do mal do campo metafísico e de um contexto

²¹⁸ Noutra passagem Rousseau volta a afirmar: “é o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus. Nossas tristezas, nossas preocupações, nossos sofrimentos vêm-nos de nós mesmos. O mal moral é incontestavelmente obra nossa” (ROUSSEAU, 2014, p. 397/IV, p. 587); “Homem, não mais procures o autor do mal; esse autor és tu mesmo. Não existe outro mal além do que fazes ou do que sofres, e ambos vêm de ti. O mal geral só pode estar na desordem, e vejo no sistema do mundo uma ordem que não desmente. O mal particular, está apenas no sentimento do ser que sofre, e tal sentimento o homem não recebeu da natureza, causou-o a si mesmo. A dor pouco pode contra quem, tendo refletido pouco, não tem nem lembrança nem providência. Suprimi nossos funestos progressos, suprimi nossos erros e nosso vícios, suprimi a obra do homem e tudo estará bem.” (ROUSSEAU, 2014, p. 398/IV, p. 588)

intrinsecamente individual, para um contexto essencialmente social, pertencente ao campo político e ético.²¹⁹ Em outras palavras, o surgimento do mal é transferido para dentro da história na medida em que o ser humano é visto como “coprodutor” do mundo.

Na *Religião nos limites da simples razão*, lê-se que as inclinações hostis surgem na natureza humana, a qual é em si mesma moderada, mas se corrompe assim que o homem se encontra em sociedade: “sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros.” (KANT, *RGV*, AA 06: 94) Enfim, o mal não é algo que existe enquanto uma instância metafísica que assola os indivíduos, mas surge como um produto do convívio social do ser humano. Nesse sentido, pode-se dizer que a antiga *teodiceia* (a qual sustenta uma tensão insolúvel entre a perspectiva de um Deus, para quem o mal é apenas uma aparência, e a perspectiva do homem, para quem o mal é o fruto necessário e insuperável da sua finitude racional)²²⁰ é abolida, e o mal é visto como uma realidade no contexto histórico-cultural de uma *filosofia da história*, onde ele passa a ser o resultado natural de uma razão não esclarecida moralmente, mas que tem condições de realizar seu esclarecimento moral, ou seja, numa filosofia da história que permite pensar e acreditar na realização da tarefa da superação do mal. Nesse sentido, é relevante a seguinte passagem:

Embora se possa duvidar de uma certa maldade radicada na natureza dos homens que convivem num Estado e, em vez dela, se possa com alguma aparência aduzir a carência de

²¹⁹ Nesse sentido também aponta Cassirer (1999, p. 70ss).

²²⁰ O próprio Kant escreveu um ensaio a este respeito. Cf. *Sobre o fracasso de todo empreendimento filosófico na Teodiceia*.

uma cultura ainda não suficientemente desenvolvida (a barbárie), como causa das manifestações do seu modo de pensamento contrárias ao direito, contudo, nas relações externas dos Estados entre si essa maldade manifesta-se de um modo patente e incontestável. No interior de cada Estado, encontra-se encoberta pela coação das leis civis, pois a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito do direito. (KANT, *ZeF*, AA 08: 375n.)

Assim, diferenças essenciais entre a perspectiva tradicional e aquela de Rousseau e de Kant são, por um lado, que o mal deixou de ser uma realidade metafísica para ser resultado da própria ação humana enquanto um fruto da liberdade; por outro, o mal não é uma condição necessária ligada à finitude e à liberdade humana em sentido estrito, isto é, ele pode ser superado, pois não é inerente à espécie humana ou à natureza humana tal como é a disposição para a moralidade (“não é possível culpar a *natureza* do homem como ser livre” (KANT, *ZeF*, AA 08: 376n)). Entretanto, isso não significa que ele possa ser extirpado permanentemente, pois o mal continua sempre como uma possibilidade continua no contexto da convivência de indivíduos livres. Em outras palavras, da perspectiva do todo, o mal assumiu uma *realidade* e deixou de ser apenas a ausência da perfeição divina causada pela imperfeição da matéria ou inerente à natureza da liberdade humana, enquanto da perspectiva do indivíduo, o mal não é mais uma condição insuperável ligada ao limite da sua racionalidade, mas uma possibilidade permanente relacionada a sua decisão.

Contudo, em certo sentido, o mal ainda pode ser visto como tendo uma origem natural, isto é, ele surge do homem assim que ele exercita sua liberdade no convívio social, pois é natural que a *razão inexperienced* procure seguir o caminho equivocado para a satisfação das

inclinações, caso ele se apresente como o mais fácil.²²¹ Uma vez que esse caminho equivocado se enraíza no caráter inteligível do indivíduo, isto é, na máxima fundamental e se desenvolve em paixões, então ele assume a sua radicalidade.

Segundo a caracterização feita por Kant, o surgimento e desenvolvimento do mal na espécie humana segue uma trajetória tortuosa e somente após muitos enganos e quedas a espécie humana encontrará um caminho seguro para seu progresso. Esse caminho demanda que ‘a arte perfeita se transforme novamente em natureza, a meta final da determinação moral da espécie humana’. Nesse sentido, Kant escreve:

Toda intenção de Rousseau é a seguinte: levar o homem pela arte até o ponto em que ele possa reunir todas as vantagens da cultura com todas as vantagens do estado de natureza. (Rousseau não quer que se regresse ao estado de natureza,

²²¹ Nesse sentido, Kant conclui seu texto *Início conjectural da história humana*: “Assim, tal exposição da história é proveitosa e útil para o aprendizado e melhoramento do homem ao lhe mostrar que não deve atribuir qualquer culpa dos males que o oprimem à providência. Também lhe mostra que não é legítimo atribuir seus próprios delitos a um crime original de seus ancestrais, através do que haveria uma propensão para semelhantes infrações que se tornou herdada pela posteridade (pois ações arbitrárias não podem implicar em nada que seja hereditário). Ao contrário, essa exposição mostra que o homem deve reconhecer-se com todo o direito como o autor daquilo que foi feito pelos seus ancestrais e, portanto, tem de imputar totalmente a si mesmo a culpa por todos os males que surgem do mal uso de sua razão. Ele pode muito bem tornar-se consciente de que ele se comportaria exatamente da mesma forma naquelas circunstâncias e de que também teria feito do primeiro uso da razão um emprego incorreto (mesmo contra o aviso da natureza).” (KANT, *MAM*, AA 08: 123)

mas deve-se olhar retrospectivamente para lá: união dos extremos) (KANT, *Refl.* 1521 AA 15: 890).

Assim, para Kant, a verdadeira intenção de Rousseau teria sido

suscitar a atenção dos filósofos, para que se investigue como as perfeições do estado civil devem ser formadas de tal maneira que as perfeições da natureza não sejam destruídas, e não seja feita à natureza nenhuma violência; e como os vícios e a infelicidade, que nascem da ordem civil, são assim oprimidos, de tal maneira que a constituição civil possa ser unida à natureza, na medida em que a perfeição civil muito conflita com a natural. (KANT, *V-Anth/Fried* AA 25.1: 684)

Esse mesmo ponto, aparece mais adiante nessas anotações de aula de 1775/76:

Rousseau tampouco quis dizer isto, a saber, que o estado selvagem seja a destinação dos homens, mas sim que o homem não deve procurar a perfeição do seu estado de tal maneira que sacrifique todas as vantagens da natureza enquanto persegue as vantagens civis. Este apenas serve um plano de educação e governo através do qual um tal estado perfeito possa vir a ser posto em marcha. O homem, enquanto animal, está destinado às florestas; mas, enquanto ser humano, está destinado à sociedade, e, uma vez aí, ele não deve limitar-se a prover carências em favor da sua felicidade, antes deve tentar promover, enquanto parte [690] de um todo que é, a felicidade deste todo. Uma vez que a constituição civil é uma coerção, então a eficácia do homem manifesta-se no empenho e na laboriosidade com que ele atende não só às suas carências, mas também às do todo. (...) *Só no estado civil* o homem desenvolve os seus talentos. Com os impulsos para o mal, aumentam também os seus impulsos para o bem. O estado civil tem a vantagem de poder tornar os homens positivamente felizes e positivamente virtuosos; isto porque, no estado *selvagem*, o homem era apenas negativamente feliz e bom. Ainda que, no estado civil, o

homem sacrifique muitas vantagens da natureza, *todavia*, ela deposita-lhe nas mãos muitos meios para as substituir. O fim da natureza foi, pois, a sociedade civil; e o homem está destinado, enquanto membro de toda a sociedade, a tornar-se completamente feliz e bom. Ora, acontece que o homem não alcançou ainda a perfeição do *estado civil*. *Nesta constituição do estado civil*, o homem perdeu mais do estado natural do que terá conseguido substituir mediante o civil; e, todavia, ele encontra-se já na senda do progresso para a suprema felicidade de que é capaz no estado civil. (KANT, *V-Anth/Fried AA 25.1: 689f.*)

Em suma, o dilema entre natureza e cultura, o qual fora visto com toda a clareza por Rousseau, encontraria uma solução, segundo Kant, na transformação da própria cultura em algo natural. Mas o que isso significa e como isso é possível? Isso seria possível apenas quando o desenvolvimento das disposições técnicas e pragmáticas estiver subordinado ao desenvolvimento da disposição moral, pois somente então a própria arte se tornará natureza, no sentido de que a totalidade do agir humano estará de acordo com a lei moral, a qual pode ser vista como um esquema de uma lei da natureza (coerente e universal).

Rousseau não estava enganado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie tem ainda que subir. Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até o excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já *moralizados*. [...] Enquanto, porém, os Estados empregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar de seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo o apoio em semelhante intento, nada há a esperar nesta esfera; pois requer-se uma longa preparação interior de cada comunidade para a formação (*Bildung*) dos seus cidadãos. Mas todo bem, que não está imbuído de uma

disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante.” (KANT, *IaG AA 08: 26*)

Em outras palavras, num estado verdadeiramente republicano,²²² o desenvolvimento da cultura não terá mais como resultado a alienação do homem, mas contribuirá para a sua autonomia, a qual constitui sua verdadeira natureza. Essa solução pressupõe que a razão humana seja de fato legisladora, isto é, de que a razão não seja apenas um meio para alcançar fins quaisquer, mas que ela estabeleça um fim para a ação e de que ela possa representar a sua legislação como atuante no mundo empírico. Mas como tornar possível a ideia de que a natureza humana não é avessa a esse processo de legislação pela razão? Como seria possível se representar o conflito entre natureza e cultura como possuindo uma solução? Para Kant, isso somente se torna possível se se consegue utilizar de modo legítimo uma teoria teleológica da natureza que envolva no seu processo um movimento dialético produtivo entre cultura e natureza.

A teleologia como elemento mediador entre cultura e natureza: ou sobre como pensar a superação dos paradoxos de Rousseau

Para Kant, um dos grandes méritos da filosofia de Rousseau é a sua capacidade de fazer pensar. Nas lições sobre Antropologia ministradas em 1784, encontra-se a seguinte passagem:

Sobre isso se fundam os três paradoxos de Rousseau: 1) dos danos da cultura ou da ciência no homem; 2) dos *danos* da civilização no homem ou da desigualdade na constituição civil, pois sem desigualdade não se pode pensar nenhuma constituição civil, portanto, dos danos da constituição civil aos homens; 3) Dos danos dos métodos artificiais na moralização. (...) Em suma, Rousseau considerou em seus

²²² Acerca da noção de um estado verdadeiramente republicano, ver KLEIN, 2014a.

paradoxos apenas uma face da moeda. Ele viu apenas a face dos danos que aparentemente foram causados pela saída do estado de natureza, mas não a utilidade que a cultura da humanidade leva por meio do conflito entre a natureza animal e espiritual com o objetivo de realizar a determinação final do homem. (KANT, *V-Anth/Mron*, AA 25.2: 1419f.)

Dois anos após as lições de antropologia ministradas em 1784, Kant retoma esses paradoxos e lhes dá um maior desenvolvimento. Nesse caso vale a pena ver a longa nota do ensaio *Início conjectural da história humana*:

Apenas para apresentar alguns exemplos desse conflito entre, de um lado, os esforços da humanidade para sua determinação moral e, de outro, o cumprimento invariável das leis postas em sua natureza para a condição rústica e animal, menciono o que segue.

A época da maioridade, isto é, tanto o impulso bem como a capacidade de gerar sua espécie, foi colocada pela natureza na idade entre 16 e 17 anos. Nessa idade, o adolescente, que se encontra no estado de natureza, torna-se literalmente um homem, pois nesse período ele tem a capacidade de se auto-sustentar, de procriar e de sustentar sua mulher e seus filhos. A simplicidade da precisão torna isso fácil para o homem. Num estado civilizado, ao contrário, pertencem a este último muitos meios de sustentação, seja em relação à habilidade, seja em relação a circunstâncias externas favoráveis; dessa forma, aquela época será atrasada na sociedade civil no mínimo uma média de 10 anos. Entretanto, a natureza não modificou seu ponto de maturação junto ao progresso do refinamento social, mas segue obstinadamente sua lei, a qual ela instituiu tendo em vista a manutenção da espécie humana como espécie animal. Ora, a partir disso surge inevitavelmente um prejuízo mútuo entre o fim da natureza e os costumes [117]. Pois o homem natural já é um homem

formado numa idade em que o homem social (o qual, todavia, não deixa de ser um homem natural) é apenas adolescente, ou até mesmo apenas uma criança; ele bem pode ser chamado dessa forma porque em sua idade (no estado civil) ele nem mesmo pode sustentar-se, menos ainda sua prole, embora ele tenha igualmente o impulso e a capacidade de gerá-la, e com isso tenha o chamado da natureza do seu lado. A natureza certamente não colocou instintos e capacidades em uma criatura viva para que devessem ser combatidos e reprimidos. Portanto, essas disposições mesmas não foram colocadas no homem tendo em vista o estado moral [*gesitten Zustand*], mas apenas a manutenção da espécie humana enquanto espécie animal. O estado civilizado [*civilisierte Zustand*] entra, portanto, em conflito com este último [o estado moral], conflito que poderia ser desfeito apenas com uma constituição civil perfeita (o objetivo mais alto da cultura). No momento, esse espaço intermediário é ocupado normalmente com vícios e suas conseqüências, ou seja, com diversas formas de miséria humana.

Outro exemplo que comprova a verdade da proposição de que a natureza fundou em nós duas disposições para dois fins distintos, a saber, a humanidade como espécie animal e a humanidade como espécie moral, é o dito de Hipócrates: *ars longa, vita brevis*. As ciências e as artes poderiam ser levadas muito mais longe mediante uma única cabeça – se ela, além de tendência natural para essas atividades, também tivesse alcançado a maturidade correta do juízo através de longos exercícios e acúmulo de conhecimentos – do que todas as gerações de doutos podem fazer, apenas se aquele indivíduo atravessasse o tempo correspondente ao conjunto daquelas gerações de doutos com a mesma força de espírito da sua juventude. Ora, devido ao tempo de vida do homem, a natureza tomou sua decisão claramente a partir de um ponto de vista distinto daquele da promoção das ciências. Pois quando mais a bem-aventurada cabeça se encontra próxima de grandes descobertas, as quais ela pode esperar tendo em vista sua habilidade e experiência, então sobrevém

a velhice. A mente se torna apática e precisa confiar a uma segunda geração o acréscimo de mais um pequeno passo no progresso da cultura (geração que precisa iniciar novamente do A B C e atravessar outra vez todo o caminho que já tinha sido percorrido). Por isso, o caminho da espécie humana para obtenção de sua completa determinação parece ser constantemente interrompido e estar correndo constante perigo de regredir ao antigo estado de rudeza. Não completamente sem motivo reclama o filósofo grego: *é uma pena que se precise morrer exatamente quando se começa a compreender como realmente se deveria viver.*

Um terceiro exemplo pode ser a *desigualdade* entre os homens e, na verdade, não aquela da fortuna ou dons naturais, mas dos próprios *direitos humanos* universais. Rousseau reclama, com bastante razão, [118] sobre a desigualdade inerente à cultura que progride sem um propósito (o que é igualmente inevitável durante um longo tempo). Entretanto, a natureza certamente não determinou o homem a tal desigualdade, visto que ela lhe deu liberdade e uma razão para limitar aquela liberdade por nada além de sua própria legalidade externa e universal, a qual se denomina *direito civil*. O homem deveria trabalhar para sair por si próprio do estado de natureza em que se encontram suas disposições naturais e, saindo de tal estado, ainda ter cuidado para não prejudicá-las; uma habilidade, que ele pode alcançar apenas tardiamente e após muitas tentativas frustradas. Nesse meio tempo, a humanidade geme sob os mal-estares que ela inflige a si mesma por sua inexperiência. (KANT, MAM, AA 08: 116ff)

É curioso que o terceiro paradoxo, acerca dos métodos artificiais de moralização, não aparece no *Início conjectural da história humana*, pois o primeiro e o segundo paradoxo se desdobram nos três exemplos acima. Contudo, aquele terceiro paradoxo reaparece novamente na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicada em 1798:

Ele [Rousseau] supunha que o homem é bom por *natureza* (como ela se deixa transmitir); porém de um modo negativo, quer dizer, ele não é por si mesmo e deliberadamente mau, mas apenas pelo risco de ser contaminado e corrompido por maus exemplos ou guias ineptos. Mas porque para isso são por sua vez necessários homens *bons*, que precisam eles mesmos ser educados e dos quais não existe nenhum que não tenha em si perversidade (inata ou adquirida), o problema da educação moral de nossa *espécie* permanece sem solução, não meramente quanto ao grau, mas quanto à qualidade do princípio, porque nela uma má propensão inata pode ser muito bem censurada e mesmo até refreada, mas não extirpada pela razão humana universal. (KANT, *Anth.* AA 07: 327)

Kant se propõe não apenas interpretar Rousseau, mas também apresentar soluções para os paradoxos que ele havia formulado. Na verdade, Kant exerceu sobre a obra de Rousseau o mesmo princípio hermenêutico utilizado para interpretar a obra de Platão, ou seja, tentar compreender um filósofo melhor do que ele mesmo havia se compreendido.²²³ Mas como Kant pretende superar esses paradoxos? A resposta está no resgate do antigo conceito de *teleologia*, porém despidido de seu caráter dogmático e metafísico e recontextualizado segundo o aparato crítico-transcendental. Na medida em que a espécie humana progride teleologicamente, todos os males e todos os vícios causados por uma razão inexperiente podem ser gradativamente superados.²²⁴

²²³ Cf. Kant, *KrV* B 370.

²²⁴ Para evitar equívocos quanto ao significado da teleologia na filosofia de Kant, é fundamental que se tenha em mente que se trata sempre de uma teleologia reflexiva e prática, ou seja, não é uma teoria que tenha fins teóricos, isto é, que objetive conhecer um objeto, no caso uma natureza teleologicamente organizada, em segundo, não é uma teoria determinante, isto é, a teleologia não pode ser tomada como a fonte dos deveres. Sem a devida compreensão desse ponto toda a peculiaridade da posição de Kant se perde. Nesse sentido é que se pode falar de uma teleologia prática que tenha um papel

Talvez o primeiro ponto que precise ser questionado é se Rousseau de fato possui uma *filosofia prospectiva* que pretenda apresentar uma solução para a possibilidade de *desenvolvimento da espécie humana em direção a um aperfeiçoamento moral*. Rousseau utiliza o conceito de *perfectibilidade*, que por sua vez é alheio ao conceito de *teleologia*. Perfectibilidade implica a possibilidade de uma variação potencialmente infinita de formas, isto é, de uma maleabilidade da natureza humana que pode seguir qualquer direção. Nesse sentido, não é possível estabelecer uma valoração de diferentes formas culturais humanas em relação a uma forma ideal final, tal como acontece com a teleologia. A perfectibilidade comporta uma multiplicidade imensurável, já a teleologia comporta uma multiplicidade que também pode ser infinita, mas sempre dentro de um esquema de um *continuum* comparável entre si, pois parte do pressuposto de que existem germens (*Keime*) e disposições (*Anlage*) que podem ser desenvolvidos em diferentes graus e formas, mas comparáveis e avaliáveis entre si, ou seja, é possível dizer que em um determinado momento histórico ou em um indivíduo, determinado germe se desenvolveu mais e melhor do que em outrem, ou seja, não apenas de modo diferente.

Nos dois *Discursos*, a história humana é concebida como uma história de declínio, onde a virtude é gradativamente corroída e o futuro tendendo para a obscuridade.²²⁵ De forma semelhante, ainda que no

no contexto da filosofia política e da ética, ao mesmo tempo em que a filosofia moral de Kant é uma das principais filosofias morais deontológicas. Para uma análise detalhada do significado e dos argumentos de Kant sobre o tema da teleologia, ver KLEIN, 2014b, 2016c.

²²⁵ Cf. “Oh! Homem, de qualquer lugar que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, escuta: eis aqui tua história tal como acreditei lê-la, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que jamais mente. [...] Sinto que há uma idade na qual o homem individual gostaria de se deter. Buscará a idade na qual desejarias que tua espécie tivesse se detido.

Contrato social Rousseau proponha uma nova forma de associação que mantenha o homem tão livre quanto ele era no estado de natureza, é feita a importante ressalva:

Se queremos formar um estabelecimento duradouro, não pensemos jamais em torná-lo eterno. Para sermos bem-sucedidos, não devemos tentar o impossível, nem vangloriarmo-nos de dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam. O corpo político, assim como o corpo do homem, começa a morrer desde que nasce e traz em si mesmo as causas da sua destruição. [...] Não depende dos homens o prolongamento de suas vidas, mas deles depende prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa existir. (ROUSSEAU, 1999, 107/III, p. 424)

Em última instância, a única coisa que se pode fazer é procurar algum remédio que prolongue a vida do Estado, apesar da sua inevitável deterioração. Ainda que Rousseau nos dois *Discursos* trate da espécie humana em geral, no *Contrato social* fica claro que o remédio é sempre um remédio para um povo específico e apenas por um determinado tempo. Além disso, ele surge apenas graças ao aparecimento de um legislador, que “chega com a constituição pronta” e que reconhece a oportunidade correta de apresentá-la aos homens. Assim que a constituição é aprovada, o que deve ocorrer por unanimidade, o legislador “sai de cena” e deixa os assuntos de governo para os chefes que ficaram encarregados de executar a lei. Essa figura do legislador e sua genialidade surgem como que por um milagre.²²⁶ Da mesma forma

Descontente com teu estado presente, por razões que anunciam à tua posteridade infelizes descontentamentos ainda maiores, talvez gostarias de poder voltar atrás. E esse sentimento deve ser o elogio dos teus antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor dos que tiverem a infelicidade de viver depois de ti.” (ROUSSEAU, 2013, 45s./III, p. 133).

²²⁶ Cf. “O legislador é, sob todos os pontos de vista, um homem extraordinário no Estado. Se o é por seu gênio, não o é menos por seu cargo. Não se trata de

acontece com o surgimento dos gênios que podem se dedicar à ciência sem terem seus espíritos corrompidos, tal como teria acontecido com Sócrates.²²⁷ Esse também parece ser o caso do preceptor de Emílio, que se desvencilhou por si próprio dos vícios da sociedade, que sabe aquilo que constitui a natureza do homem, o que é correto e conhece os meios para alcançar a virtude. Em outras palavras, a teoria propositiva de Rousseau, aquela que busca ser também assertiva sobre como criar ou remediar uma situação depende, em última instância, do surgimento esporádico e ocasional de homens com um gênio superior e sem nenhuma perspectiva de uma garantia de continuidade histórica entre povos e gerações. Trata-se de uma teoria antropológica que inscreve

magistratura, nem de soberania. Esse cargo, que constitui a República, não entra em sua constituição. É uma função particular e superior que nada tem em comum com o império humano, porque, se aquele que manda nos homens não deve mandar nas leis, aquele que manda nas leis não deve mandar nos homens. (...) Essa razão sublime, que se eleva acima do entendimento dos homens vulgares, é aquela pela qual o legislador põe as decisões na boca dos imortais, para conduzir, através da autoridade divina, os que não seriam abalados pela prudência humana. Mas nem a todo homem é dado fazer os deuses falarem, nem ser acreditado quando se anuncia como intérprete deles. A elevação de espírito do legislador é o verdadeiro milagre que deve provar sua missão” (ROUSSEAU, 1999, 50-53/III, p. 382-84).

²²⁷ Cf. “Concedo que existem alguns gênios sublimes que sabem penetrar através dos véus com os quais se cobre a verdade, algumas almas privilegiadas capazes de resistir à idiotice da vaidade, ao ciúme baixo e às outras paixões geradas no gosto pelas letras. Constitui a luz e a honra do gênero humano o pequeno número daqueles que têm a felicidade de reunir essas qualidades. Somente a eles convém, para o bem de todos, trabalhar no estudo e essa mesma exceção confirma a regra, pois, se todos os homens fossem Sócrates, a ciência não lhes seria então danosa, mas também não teriam nenhuma necessidade dela.” (ROUSSEAU, 1973d, p. 433)

fortemente o acaso, a contingência e a descontinuidade no centro da sua visão política e moral de mundo.

Para Kant, essa dependência de uma criação ‘quase que divina’, ‘quase que miraculosa’ se constitui como um problema na filosofia de Rousseau. Da perspectiva de Kant, a adoção de um ideal de perfectibilidade sem a adoção de um conceito de teleologia conduziria a filosofia a uma situação aporética, isto é, a uma teoria racional que procura dar conta de um problema recorrendo a um elemento incompreensível e paradoxal, tal como no acaso do surgimento do gênio, ou mesmo nas condições ocasionais que fizeram com que o homem saísse do estado de natureza ou instituisse a propriedade.²²⁸ A retomada kantiana da teleologia, desvencilhando-a de pressupostos metafísicos e dogmáticos característicos da filosofia clássica, é a solução encontrada por Kant para solucionar o *impasse* ao qual a filosofia de Rousseau parece ter chegado quando ela passa do momento crítico para o momento propositivo.²²⁹

²²⁸ Cf. “À medida que o gênero humano se ampliou, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la em sua maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões abrasadores que consomem tudo exigiram deles uma nova indústria. Ao longo do mar e dos rios, inventaram a linha e o anzol, tornaram-se pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas e se tornaram caçadores e guerreiros. Nos países frios cobriram-se com as peles dos animais que matavam. O raio, um vulcão ou algum feliz acaso, lhes fez conhecer o fogo, novo recurso contra o rigor do inverno.” (ROUSSEAU, 2013, p. 81/III, p. 165)

²²⁹ Nesse caso concorda-se com Santos que afirma: “Kant não partilha da crença num idílico estado de natureza em que o homem fosse perfeito, bom e feliz. E onde Rousseau via apenas uma oposição estática de dois estados – o de natureza ou selvagem e o social ou civilizado –, o Professor Kant vê antes um conflito dinâmico e altamente produtivo entre diferentes disposições naturais – a disposição para a animalidade e condição física do homem e a disposição para a humanidade e condição moral do homem – e atribui ao homem a tarefa

A teleologia permite a Kant suprir a incompletude do conceito de perfectibilidade no que se refere à indeterminabilidade de seu fim. Não é mais preciso, por exemplo, conceber o corpo político como fadado à deterioração e a função dos governantes e dos legisladores de postergá-la, mas é possível compreender e atuar no contexto do processo histórico nos seus aspectos político, cultural e moral como sempre podendo se aproximar mais do seu fim, ainda que a trajetória seja infinita e indeterminada em relação ao tempo de sua realização. Em outras palavras, Kant pretende salvaguardar a infinita multiplicidade de formas culturais sem cair numa indeterminação do fim. Ele faz isso através da vinculação de uma teoria antropológica com uma teoria teleológica, pois a falta desse *telos* na filosofia histórico-antropológica de Rousseau impossibilitaria a conceptualização daquilo que seria um avanço na perfectibilidade da espécie, fazendo com que ele precise recorrer sempre ao acaso como princípio, isto é, à pressuposição de que haja o homem certo no momento certo para o povo certo ou, ainda, o preceptor certo, no momento certo para o aluno certo.

Além disso, a visão rousseauniana implicaria uma grande dificuldade de se pensar um acúmulo de conhecimentos e experiências no desenvolvimento moral e no aperfeiçoamento das instituições políticas. Veja-se, por exemplo, o caso do legislador e das instituições.

de extrair desse conflito, e até dos males que dele resultam, todo o bem de que é capaz e que afinal corresponde à realização da destinação da própria natureza em relação à sua espécie, que é uma destinação moral (*sittliche Bestimmung*). Assim, o próprio mal, o conflito e todo o negativo se inscrevem na teleologia da natureza em relação à espécie humana, como o “aguilhão para o bem” (*Stachel zum Guten*) de que a natureza se serve para estimular os homens para o desenvolvimento das disposições naturais neles inscritas, as quais de outro modo nunca seriam nem exercidas nem desenvolvidas. É assim que até a guerra, que é o pior dos males, pode constituir, neste sentido entendida, ‘um meio para a cultura e para a realização da destinação final dos homens’.” (SANTOS, 2014, p. 39)

Também Kant não nega a existência de gênios que solucionaram problemas teóricos ou práticos. Esse é exatamente o tema da sexta proposição da *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, qual seja, encontrar um chefe supremo que seja *justo por si mesmo* e que seja, não obstante, um ser humano. Esse é um problema que, segundo Kant, é ao mesmo tempo o mais difícil e o que mais tardiamente será resolvido pelo gênero humano, visto que o homem, enquanto um animal que precisa viver entre seus congêneres, precisa de um senhor. Trata-se da mais difícil de todas as tarefas e cuja solução perfeita é impossível, pois depende de se alcançar três fatores que só com muita dificuldade se harmonizam, a saber: 1. Precisa-se ter os conceitos corretos sobre a natureza de uma constituição possível; 2. Uma experiência muito grande e exercitada pelo frequente curso do mundo; 3. Uma boa vontade disposta a aceitá-la.²³⁰ Ora, ao analisar-se a figura do bom legislador de Rousseau e a figura kantiana do senhor justo por si mesmo, há de fato algumas similitudes, mas há também ao menos alguns elementos que os distinguem radicalmente, os quais resultam exatamente da interferência da teleologia. Nesse caso, contudo, a diferença não é apenas de uma teleologia teórica que orienta o desenvolvimento natural, mas também de uma teleologia prática que constitui uma máxima para se projetar e avaliar a ação humana na história.²³¹ Enquanto o bom legislador de Rousseau se encontra no início da história do povo e é uma figura factual que precisa existir como condição de possibilidade da República, a figura do senhor justo por si mesmo de Kant se encontra ao final da história e funciona muito mais como um elemento regulativo e normativo, ou seja, as instituições políticas e educacionais devem ser reformadas gradualmente, segundo esse ideal normativo, a fim de formar cidadãos virtuosos que possam ocupar futuramente tal posto. São exatamente as mesmas razões que fazem com que a filosofia política de Rousseau aposte muito mais na *revolução*, enquanto Kant defenda a *reforma* como o meio de alcançar a

²³⁰ Cf. KANT, *IaG*, AA 08: 23.

²³¹ Sobre a diferença entre um uso regulativo teórico e um uso regulativo prático da teleologia, ver KLEIN, 2014b.

República, a saber, a necessidade de se pensar uma mediação entre cultura e natureza por via de uma teleologia prática.

A utilização de uma teoria teleológica não significa poder determinar quando e como surgirão o senhor justo por si mesmo ou do político moral (tal como ele é apresentado em *À paz perpétua*), porém, uma antropologia vinculada a uma teleologia orienta a reflexão prática no sentido de procurar fatores e criar condições que propiciem o surgimento de tais pessoas. Mais do que isso, permite pensar que o desenvolvimento não precisa depender de tais gênios, pois eles são vistos mais como elementos de um processo no qual várias pessoas tomaram parte, as quais não representam em si mesmas de maneira perfeita “o senhor justo por si mesmo” ou “o político moral”. A teleologia permite pensar uma racionalidade construtiva mesmo numa situação dialética de posições contrárias. Ela é uma racionalidade que permite criar um fio condutor para se refletir sobre a história humana em geral e sobre o que é o ser humano, não apenas quando se trata da deterioração (que para Rousseau foi geral), mas também quando se busca imaginar e propor soluções políticas e morais acerca das instituições políticas e educacionais de um povo e para toda a espécie humana. Ao mesmo tempo, a teleologia permite a incorporação das particularidades históricas, culturais e geográficas. Nesse sentido, por exemplo, a boa República não depende essencialmente de um ato fundador ocasionalmente bem-sucedido e os governantes não são vistos apenas como aqueles que procuram remédios para postergar a corrupção inevitável do Estado. Ao contrário, a República pode ser vista como um processo construtivo infinito, um processo em que todos os indivíduos podem se conceber como sujeitos capazes de contribuir para torná-la cada vez mais próxima do ideal de *respublica noumenon* (Cf. KANT, SF, AA 07: 90f).

Rousseau, por outro lado, talvez criticasse ‘a solução’ de Kant por ela ser teoricamente onerosa e equivocada. A utilização de uma teoria teleológica baseada no conceito de uma racionalidade

escamotearia a felicidade como um conceito secundário da vida humana e seria um custo que Rousseau talvez não estivesse disposto a assumir.²³² Em outras palavras, para Kant a felicidade e o completo aperfeiçoamento somente podem ser esperados para a espécie como um todo e não para o indivíduo singular (Cf. KANT, *laG*, AA 08: 18f), ao menos não enquanto não se alcançar o estado em que a ‘sociedade se torne natureza’ ou, ainda, enquanto a espécie humana não alcançar os últimos estágios do seu desenvolvimento moral. Também o conceito de uma Natureza organizada teleologicamente que abarque o agir do ser humano talvez fosse para Rousseau algo equivocados, pois, se esse fosse o caso, talvez não tivesse ocorrido tamanha deterioração dos costumes e tamanha disseminação do mal. Dito de outra forma, talvez a falta de uma ‘racionalidade teleológica’ que explique a possibilidade da perfectibilidade direcionada para um fim moral seja para Rousseau uma condição para se compreender as contradições inerentes à realidade.

A essas possíveis críticas Kant poderia responder o seguinte: a teleologia comporta duas dimensões, uma delas vinculada a uma reflexão teórica acerca da organização dos seres vivos e da natureza como um sistema, e uma reflexão teleológica prática, que permite compreender a natureza como um sistema subordinado aos fins essenciais da razão humana, que são práticos.²³³ Segundo Kant, seria uma contradição aceitar, como em alguns momentos Rousseau o faz, que a natureza e o ser humano sejam criações de um supremo, sábio e bondoso criador e negar que a liberdade e a razão venham tendo um desenvolvimento adequado a uma teleologia prática, pois isso

232 Na verdade, essa leitura de Rousseau foi defendida por Herder e essas críticas foram feitas diretamente a filosofia da história de Kant no livro *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, sendo elas respondidas pelo próprio Kant em duas recensões. Uma tradução e um comentário desse debate podem ser encontrados em KLEIN (2012; 2013a). Assim, fica a questão: Rousseau se reconheceria mais na interpretação feita por Kant ou naquela de Herder?

²³³ A respeito deste tema, ver KLEIN, 2013b, 2016b.

equivalaria a “eliminar todos os princípios práticos e, deste modo, a natureza, cuja sabedoria deve servir de princípio para julgar todas as restantes coisas, só no homem se tornaria suspeita de um jogo infantil.” (KANT, *IaG*, AA 08: 19)²³⁴ Contudo, isso não significa que todas as circunstâncias da sociedade civil *estejam* condizentes com a felicidade e a moralidade ou, ainda, adequadas com a perfectibilidade moral que comporta o ser humano. Kant de forma alguma é partidário de um otimismo ingênuo com relação ao progresso moral do gênero humano, pois reconhece as consequências negativas trazidas especialmente para a perspectiva individual (Cf. KANT, *MAM*, AA 08: 115). A posição de Kant é, entretanto, defender que é possível encontrar uma forma de lidar com as contradições ou paradoxos postos pelo processo civilizatório sem que se tenha de abandonar os ganhos trazidos por ele. Nesse sentido, os males que o progresso trouxe para o indivíduo podem ser tanto controlados quanto contrabalançados pelos ganhos morais e físicos. É exatamente esse um dos objetivos da ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita, a saber, mostrar como na história o processo dialético da civilização pode ser visto não apenas como um processo de corrupção, mas também como “um passo para a moral” (KANT, *ZeF*, AA 08: 376).²³⁵

²³⁴ Veja-se a diferença com Rousseau: “Mas, quando, para depois conhecer meu lugar individual em minha espécie, considero as diversas posições sociais e os homens que as ocupam, que acontece comigo? Que espetáculo! Onde está a ordem que observei? O quadro da natureza só me oferecia a harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos! Os animais são felizes, só seu rei é miserável! Ó sabedoria, onde estão tuas leis? Ó providência, assim, regerá o mundo? Ser beneficente, em que se transformou teu poder? Vejo o mal sobre a terra.” (ROUSSEAU, 2014, p. 392/IV, p. 583)

²³⁵ Ver também: “Tornar o homem civilizado em sua posição social não quer dizer exatamente tanto quanto formá-lo como homem eticamente bom (como homem moral), mas o prepara para tal pelo esforço de satisfazer os outros no

A reflexão teleológica permite buscar no contexto histórico-social do ser humano uma *acomodação* dos conflitos entre natureza e cultura, entre felicidade e moralidade. É a reflexão teleológica que permite pensar em soluções e mediações entre ambos os âmbitos e é ela que operacionaliza, por meio da ideia de uma “prudência da natureza”, uma narrativa que faça o ser humano *não desesperar* da sua existência terrena.²³⁶

Nesse sentido, por exemplo, é apenas no contexto da reflexão teleológica que se pode encontrar uma forma de compreender também de uma maneira positiva os gérmenes que conduzem aos vícios da preguiça, da covardia e da própria falsidade. Nas palavras de Kant:

Dos três vícios, *preguiça*, *covardia* e *falsidade*, o primeiro parece ser o mais desprezível. Nesse juízo pode-se, no entanto, frequentemente ser muito injusto para com o ser humano. Pois a natureza também colocou sabiamente uma aversão ao trabalho contínuo no instinto de muitos sujeitos, instinto salutar para eles tanto quanto para os outros, porque este não suportaria, sem esgotamento, um dispêndio de

estado em que se encontra (tornar-se querido ou admirado).” (KANT, *Anth.* AA 07: 244)

²³⁶ Kant indaga: “de que serve exaltar a magnificência e a sabedoria da criação no reino natural irracional e recomendar o seu estudo, se a parte que contém o fim de todo o grande teatro da sabedoria suprema – a história do gênero humano – continua a ser uma objeção incessante, cuja visão nos força a desviar os olhos com desagrado e, porque desesperamos de alguma vez nela encontrar uma integral intenção racional, nos induz a esperá-la apenas num outro mundo?” (KANT, *IaG*, AA 08: 30) Em outro lugar afirma: “Aliás a própria espécie humana deve e pode ser criadora de sua felicidade, mas que ela o será, isso não se pode concluir a priori das disposições naturais dela por nós conhecidas, mas apenas da experiência e da história como uma expectativa fundada tanto quanto necessário para não desesperar desse seu progresso para o melhor, e fomentar, com toda a prudência e clarividência moral, a aproximação desse fim (cada um o quanto lhe toca nisso).” (KANT, *Anth.* AA 07: 328f.)

forças longo ou muitas vezes repetitivo, e necessitaria de certas pausas de descanso. Por isso, não sem razão *Demétrio* também sempre fazia destinar um altar a essa deidade maligna (a preguiça), já que, se a preguiça não se intrometesse, a maldade *incansável* cometeria no mundo muito mais perversidades do que há agora; se a *covardia* não se apiedasse dos seres humanos, a belicosa sede de sangue logo os aniquilaria, e se não existisse a *falsidade* [pois entre o grande número de malvados reunidos num complô (por exemplo, num regimento) sempre haverá um que o delatará], Estados inteiros seriam logo destruídos devido à maldade inata à natureza humana. (KANT, *Anth*, AA 07: 276)

Em outras palavras, segundo uma perspectiva teleológica, até mesmo os vícios não são algo absolutamente negativos, pois, segundo Kant, o mal possui uma tendência interna a destruir a si mesmo.²³⁷ Nesse contexto, também entram uma série de reflexões kantianas acerca das disposições naturais da espécie humana, em especial aquelas relacionadas com o desenvolvimento da civilidade, compreendidas sob o título geral do *decoro*. Para Rousseau, foi exatamente essa polidez, advinda das artes e das ciências, um dos alvos de sua forte crítica, que serviu para encobrir os vícios e a falsidade.²³⁸ Aqui se vê mais uma vez

²³⁷ Cf. “Pois é precisamente o conflito das tendências entre si, de que promana o mal, que fornece à razão um livre jogo para todas a subjugar; e, em vez do mal, que se destrói a si mesmo, fazer reinar o bem que, uma vez existente, se mantém a si mesmo daí em diante.” (KANT, *TP*, AA 08: 312)

²³⁸ Cf. “Meu adversário é menos indulgente: não somente não me concede nada do que possa me recusar e, em lugar de condenar o mal que acuso em nossa vã e falsa polidez, prefere desculpar a hipocrisia. Pergunta-me se eu desejaria que o vício se mostrasse abertamente. Certamente eu o desejaria, pois a confiança e a estima renasceriam entre os bons, aprender-se-ia a desconfiar dos maus e a sociedade com isso se sentiria mais segura. Prefiro que meu inimigo me ataque frente a frente, do que me venha ferir traiçoeiramente pelas costas. (...) A hipocrisia é uma homenagem que o vício rende à virtude,

um tema no qual Kant se distancia de Rousseau, o que ocorre exatamente na medida em que na base da reflexão kantiana se encontra uma compreensão teleológica do desenvolvimento da natureza e das estruturas psicológicas, sociais e culturais do ser humano.

Veja-se a forma como Kant caracteriza o decoro e essa propensão a enganar e a deixar ser enganado:

A natureza implantou sabiamente no homem a propensão a se deixar de bom grado enganar, quer para salvar a virtude, quer para conduzi-lo a ela. A boa e honrosa *decência* é uma aparência exterior que infunde respeito aos outros (não se fazer vulgar). (...) Em geral, tudo o que se denomina *decoro* (*decorum*) é da mesma índole, a saber, nada mais que *bela aparência*. A *cortesia* (polidez) é uma aparência de condescendência que infunde amor. As *reverências* (saudações) e todo galanteio *cortês*, junto com os mais calorosos protestos verbais de amizade, nem sempre são precisamente *verdades* (“Meus queridos amigos, não existe amigo!” *Aristóteles*), mas tampouco *enganam*, porque cada um sabe pelo que os deve tomar, e porque precisamente esses símbolos, inicialmente vazios, de benevolência e respeito conduzem pouco a pouco a verdadeiros caracteres de tal espécie. Toda a virtude humana é moeda de pouco valor; é uma criança quem a toma por ouro puro. – Mas é sempre melhor ter em circulação moeda de pouco valor que carecer de um meio como este, e poder finalmente, embora com uma perda considerável, trocá-las por ouro verdadeiro. (...) Mesmo a aparência de bem em outros tem de ser estimável para nós, porque nesse jogo com dissimulações, que granjeiam respeito sem talvez o merecer, pode por fim se tornar sério. (KANT, *Anth.* AA 07: 152)

homenagem da espécie daquela dos assassinos de César que se prostraram a seus pés para degolá-lo com mais precisão.” (ROUSSEAU, 1973c, p. 395/III, p. 51; ver também 398/III, p. 55s)

O decoro não engana ninguém. Apenas crianças o tomariam como verdadeiras maneiras de pensar morais. Entretanto, esse comportamento civilizado tem o seu valor, pois ainda que não seja o verdadeiro comportamento moral, ele tem uma estima em si mesmo e, com o passar do tempo, tende a produzir e a abrir espaço para um verdadeiro comportamento moral:

Feitas as contas, quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles aparentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero, e também é muito bom que as coisas sejam assim no mundo. Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter. – Enganar, porém, o enganador que há em nós mesmos, enganar a inclinação é, por sua vez, voltar a obedecer à lei da virtude, não engano, mas inocente ilusão de nós mesmos. (KANT, *Anth.* AA 07: 151)

Assim, o decoro não é, em si mesmo, um problema a ser combatido, ao contrário, trata-se de um dever do Estado promovê-lo e assegurá-lo, bem como um dever de virtude imputado ao indivíduo.²³⁹

²³⁹ Cf. Na Doutrina do direito: “É nisto que se baseia também o direito de administrar a economia do Estado, as finanças e a política, ocupando-se esta última da segurança, da tranquilidade e do decoro públicos; pois que facilita em grande medida ao governo a sua tarefa de conduzir o povo por meio de leis o facto de que o sentido do decoro (*sensus decori*), enquanto gosto negativo, não seja embotado pela mendicidade, barulho nas ruas, maus cheiros, prostituição pública (*venus volgivaga*), como ofensas ao sentido moral.” (KANT, *MS*, AA 06: 325) Na Doutrina da virtude: “Trata-se, em boa verdade, apenas de produtos exteriores ou adornos (*parerga*), que proporcionam uma bela aparência de

Em outras palavras, o problema não é o decoro em si, mas quando ele, da perspectiva do sujeito para consigo mesmo, transforma-se e restringe-se a uma forma de esconder e maquiagem para si mesmo as suas próprias intenções. Nesse sentido,

a aparência do bem *em nós mesmos* precisa ser eliminada sem clemência, e rasgado o véu com que o amor-próprio encobre nossos defeitos morais, porque a aparência *engana* onde o indivíduo, recorrendo a algo sem nenhum conteúdo moral, encena para si mesmo a anulação de sua própria culpa ou até, dispensando esse expediente, se convence de não ser culpado de nada, por exemplo, quando no fim da vida se pinta o arrependimento pelas más ações como verdadeira correção ou a transgressão deliberada, como fraqueza humana. (KANT, *Anth.* AA 07: 153)

Isso não significa que o indivíduo não deva cultivar o decoro, mas que ele, para consigo mesmo, não se utilize das suas boas maneiras para encobrir para si mesmo as suas faltas morais, pois, caso isso ocorra, então a falsidade corrompe o ânimo e a possibilidade de desenvolvimento moral é comprometida.

Em suma, analisada com imparcialidade e no horizonte de uma teoria teleológica, pode-se dizer, por um lado, isto é, do lado negativo dessa tendência para a falsidade, o seguinte:

virtude, aparência que não é, no entanto, enganosa, pois que cada um sabe o relevo a atribuir-lhe. Que têm um valor acessório, mas que favorecem o próprio sentimento de virtude, ao esforçar-se por aproximar, na medida do possível, esta aparência da verdade, na acessibilidade, na cordialidade (no refutar sem acrimónia), que, no seu conjunto, são simples maneiras no trato social, mas que, pelo facto de manifestarem exteriormente obrigações, obrigam ao mesmo tempo os outros, promovendo, assim, a intenção virtuosa, na medida em que, pelo menos, nos tornam a virtude prazenteira.” (KANT, *MS*, AA 06:473f.)

(...) é inegável na fisionomia moral de nossa espécie, pela simples ocultação de uma boa parte de seus pensamentos, que todo homem prudente acha necessário, fica suficientemente claro que, em nossa raça, todos têm por conveniente se acautelar e não se deixar ver *inteiramente* como são, o que denuncia já a propensão em nossa espécie de serem mal-intencionados uns com os outros. (...) Faz, pois, parte da composição original de uma criatura humana e do seu conceito de espécie espreitar os pensamentos alheios, mas conter os seus, qualidade polida que não deixa de progredir gradualmente da *dissimulação* até o *engano* premeditado e, finalmente, até a *mentira*. (KANT, *Anth.* AA 07: 332)

Mas, por outro lado, se ficássemos apenas com a perspectiva acima, teríamos apenas um dos lados da moeda, o qual não passaria de

uma caricatura de nossa espécie, que não autoriza apenas a sorrir bondosamente dela, mas também a desprezar aquilo que constitui o seu caráter, e a confessar que essa raça de seres racionais não merece um lugar de honra entre as restantes (desconhecidas para nós) –, se precisamente esse juízo condenável não revelasse uma disposição moral em nós, um desafio inato da razão para que também se trabalhe contra aquela propensão e, portanto, para que se apresente a espécie humana não como uma espécie má, mas como uma espécie de seres racionais que, em meio a obstáculos, se esforça para elevar do mal ao bem num progresso constante.” (KANT, *Anth.* AA 07: 332f.)

Kant dá um passo além, afastando-se ainda mais de Rousseau, especialmente no que concerne à sua visão idílica, condescendente e, até mesmo, nostálgico de Esparta ou da Roma republicana. Para Kant,

O barulho acerca do irresistível abastardamento crescente da nossa época provém precisamente de que, por se encontrar

num estágio superior da moralidade, tem diante de si um horizonte ainda mais vasto, e que o seu juízo sobre o que somos, em comparação com o que deveríamos ser, por conseguinte, a nossa autocensura se torna tanto mais severa quanto maior o número de estádios da moralidade que, no conjunto do curso do mundo de nós conhecido, já escalamos. (KANT, *TP*, AA 08: 310)

Em suma, as soluções para se resolver os impasses políticos e educacionais não serão encontradas olhando-se para o passado e menosprezando o presente, mas sim através de um processo de esclarecimento e da liberdade para o uso público da razão,²⁴⁰ juntamente com a perspectiva de que a história humana pode ser concebida como uma história de progresso moral.²⁴¹

Considerações finais

Kant percebe na filosofia de Rousseau um enorme potencial provocativo que abarca dois momentos, um de questionamento e desconstrução e outro de construção, isto é, um negativo e outro positivo. Kant segue Rousseau em diversos aspectos de sua teoria

²⁴⁰ Nesse sentido é que também pode ser lido o escrito “Resposta à pergunta; o que é esclarecimento?” e o capítulo “Artigo Secreto para a Paz Perpétua” (Cf. KANT, *ZeF*, AA 08: 368f).

²⁴¹ Nesse sentido, ver, por exemplo, a seguinte afirmação de Kant: “Ora, por muito que os moralistas políticos possam se entregar a subtilezas sobre o mecanismo natural de uma multidão humana que entra em sociedade, mecanismo que debilitaria aqueles princípios e frustraria a sua intenção, ou por muito que intentem demonstrar as suas afirmações mediante exemplos de constituições mal organizadas de tempos antigos e presentes (por exemplo, de democracias sem sistema de representação), não merecem ser ouvidos; sobretudo porque uma tão perniciosa teoria produz precisamente o mal que prediz, pois, segundo tal teoria, o homem é lançado para a classe das restantes máquinas vivas, às quais se deixaria apensa ainda a consciência de não serem seres livres, a fim de se tornarem, segundo o seu próprio juízo, os mais miseráveis de todos os seres do universo.” (KANT, *ZeF*, AA 08: 378)

antropológica, mas percebe que entre esses dois momentos, o positivo e o negativo, há um abismo que não pode ser respondido a partir dos próprios pressupostos e das reflexões filosóficas do genebrino, mas que precisa ser filosoficamente superado. Para se pensar uma passagem entre esses momentos é preciso introduzir e desenvolver uma reflexão teleológica que estabeleça mediações e uma orientação no processo histórico e dialético. Apenas assim, segundo Kant, é possível encontrar uma forma para se pensar a existência humana fazendo jus aos seus diferentes aspectos, sem que seja preciso eliminar os diversos germens e disposições.

Se é *ilegítimo* eliminar qualquer um dos dois lados, a natureza e a cultura ou, ainda, se é *impossível eliminar o conflito* entre os desejos e inclinações naturais e os desejos e inclinações sociais, cabe, então, buscar uma forma de acomodá-lo. Kant apresentou a sua solução por meio da ideia teleológica de um processo de desenvolvimento histórico da espécie humana em direção à realização da sua humanidade. Foi a adoção de uma perspectiva teleológica que permitiu a Kant ressignificar todos aqueles elementos da filosofia Rousseau, os quais, segundo sua visão, constituíam paradoxos. Essa ressignificação permite conceber a história humana como um processo com sentido, o que, por sua vez, projeta o agir político e moral do ser humano em um quadro mais amplo que permite pensar a própria política e a moral como abarcando projetos e tarefas que, de outro modo, ficariam fora do seu horizonte, tais como uma educação moral pública²⁴² ou o desenvolvimento contínuo de um direito cosmopolita por via da reforma das instituições.

²⁴² Sobre a defesa de que a filosofia kantiana pressupõe a perspectiva de uma educação moral pública, ver KLEIN, 2016a.

Referências Bibliográficas

ALENGRY, Franck. *Condorcet: Guide de la Révolution Française, Théoricien du Droit Constitutionnel, et Précurseur de la Science Sociale*. 5ª Ed. Paris: V. Giard et E. Brière, 1904.

ALLEN, Glen. La volonté de tous and la volonté générale: a distinction and its significance. *Ethics*, v. 71, n. 4, p. 263-275, 1961.

ARENDT, Hannah. A crise na educação. In: ARENDT, H. *Entre passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. B. Leite. 5ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras: 1989.

ARENDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. In: ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

BAKER, Keith Michael. *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1975.

BARBER, Benjamin. "Political Participation and the Creation of Res Publica". In: *Rousseau's Political Writings*, edited by Alan Ritter and Julia Bondanella, 292-306. New York: W.W. Norton, 1988.

BARBER, Benjamin. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. London: University of California Press, 2003.

BERNARDI, Bruno. Volonté générale, intérêt, bien commun (sur la formation du concept de volonté générale dans la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau). *Cahiers Philosophiques*, 1998, v. 77, pp. 75-106.

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

BLACKWELL, Mark. Rousseau, Constant, and Ambivalence. In: BLACKWELL, M; DUNCAN, J.; KOW, S (eds.) *Rousseau and desire*. Toronto: University of Toronto Press, 2009, pp.117-137.

BLOOM, Allan. "Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism". In *The Legacy of Rousseau*. In: ORWIN, Clifford Orwin; TARCOV, Nathan (Eds). Chicago: University of Chicago Press, 1997, pp. 143-167.

BRANDÃO, Rodrigo. Rousseau contra o seu tempo. In: MARÇAL, Jairo et al. (Org.). *Antologia de Textos Filosóficos*. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2009, pp. 564-607.

CARDOSO, Sérgio. Ainda uma vez, virtude moral e virtude política: as rupturas maquiavelianas. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 45, n. 143, Set./Dez., 2018, pp. 441-452

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierrez. São Paulo: UNESP, 1999.

CHOUILLET, Anne-Marie. Qui était Condorcet? In: *Condorcet: Le condor des lumières. Lektion*, Vol. 3, n° 1, Printemps, pp. 19-31.

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

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat de. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. Tradução e apresentação Maria das Graças de Souza. São Paulo: UNESP, 2008.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat de. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat de. *Escritos político-constitucionais*. Organização, tradução e apresentação de Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni Consani. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat de. *Escritos sobre a instrução pública*. Tradução e notas de Maria Auxiliadora Cavazotti et al. Coleção Clássicos da Educação. Campinas: Autores Associados, 2010.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat de. *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*. 1785. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k417181.r=.langPT>> Acesso em 25/09/2012.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat de. *Oeuvres de Condorcet*, publiées par A. Condorcet O'Connor et M.F. Arago, Paris: F. Didot, 1847, 12v. Disponível em: <http://books.google.com>. Acesso em: 01/05/2011.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat de. *Political Writings*. Edited by Steven Lukes and Nadia Urbinati. New York: Cambridge University Press, 2012.

CONSANI, Cristina Foroni; KLEIN, Joel T. Democracia, Deliberação e Discussão na Filosofia Política de Rousseau. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 73, n. 1, 2017a, pp. 239 - 266.

CONSANI, Cristina Foroni. O conceito de vontade na filosofia política de Rousseau e Condorcet. In: *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*, v. 41, n. 1, 2018, pp. 99-140.

CONSANI, Cristina Foroni. O papel da deliberação democrática no plano constitucional de Condorcet. In: *Ethic@ (UFSC)*, v. 9, n. 1, 2010, pp. 59-75.

CONSANI, Cristina Foroni. *O Paradoxo da Democracia Constitucional: uma análise da tensão entre o direito e a política a partir da filosofia política e constitucional*. Rio de Janeiro: LumenJuris, 2014.

CONSTANT, Benjamin. *Principes de politique*. Paris: Guillaumin, 1872.

CONSTANT, Benjamin. *Refléxion sur les constitutions*. Paris: Hocquet, 1814.

COOPER, Laurence D. *Rousseau, nature, and the problem of the good life*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1999.

DAGGER, Richard. *Civic virtues. Rights, citizenship, and republican liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

DAHL, Robert. A. *Democracy and its critics*. New Haven / London: Yale University Press, 1989.

DALBOSCO, Cláudio Almir. *Perfectibilité e a formação humana no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. In: ESPÍNOLA, A. (org.) *Rousseau: pontos e contrapontos*. São Paulo: Barcarolla, 2012, pp. 259-280.

DENT, Nicholas J.H. *Rousseau: an Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. New York: Basis Blackwell, 1988.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

DIJN, Annelien de. *Rousseau and Republicanism*. Disponível em: <<http://www.anneliendedijn.yolasite.com/resources/De%20Dijn%20-%20Rousseau%20and%20Republicanism.pdf>> Acesso em: 15 dez. 2015.

ESTLUND, David; WALDRON, Jeremy; GROFMAN, Bernard; FELD, Scott L. Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited. In: *The American Political Science Review*, v. 83, n. 4, 1989, pp. 1317-1340.

FIGUEIREDO, Vinicius de. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

FILMER, Robert. *Patriarcha and other political works*. New York: Routledge, 2017.

FLEISCHACKER, Samuel. *Uma breve história da justiça distributiva*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Rousseau e a questão das educações pública e doméstica. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 16, 2010, pp. 27-38,

FRANKENBERG, Günther. *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Unicamp: Editora da Unicamp, 2008.

GIARGIA, Miryam. *Disuguaglianza, ordine, virtù. Rousseau e il repubblicanesimo inglese*. Milano: LED Edizioni Universitarie, 2008.

GRANGER, Gilles-Gaston. *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1989.

GROFMAN, Bernard; FELD, Scott L. Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective. In: *The American Political Science Review*, v. 82, n. 2, 1988, pp. 567-576.

HARRINGTON, James. The commonwealth of Oceana and a system of politics. Edited by J.G.A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HERDER, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Wiesbaden: Fourier, 1985.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro et. al. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOLMES, Stephen. "The Liberty to Denounce: Ancient and Modern". In *The Cambridge companion to Constant*, edited by Helena Rosenblatt, New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 47-68.

HOLMES, Stephen. *The anatomy of antiliberalism*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press, 1993.

JAUME, Lucien. *Le discours Jacobin et la démocratie*. Paris: Fayard, 1989.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *Bemerkungen zu den Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. (AA 20)

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção os pensadores), 1980.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. *Início conjectural da história humana*. Tradução de Joel Thiago Klein. In: *Ethic@*, v.8, n.1, 2009, 157-168.

KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. *Primeira introdução à Crítica do Juízo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002.

KANT, Immanuel. *Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer*. Tradução de Fernando M. F. Silva. In: *Estudos Kantianos*, Marília, v. 1, n. 1, p. 255-282, Jan./Jun., 2013.

KANT, Immanuel. *Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius*.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I*. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção os pensadores), 1980.

KELSEN, Hans. *A democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KERSTING, Wolfgang. *Die Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

KERSTING, Wolfgang. The Classic Social Contract Tradition In: LUETGE, Christoph (Ed). *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics*. New York/London: Springer, 2013, pp. 605-630.

KINTZLER, Catherine. *Condorcet: L'instruction publique et la naissance du citoyen*. Paris, Le Sycomore, 1984.

KLEIN, J. T. A questão da natureza humana: Kant leitor de Rousseau. In: *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*, v. 42, n. 1, 2019, pp. 9-34.

KLEIN, Joel T. A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. v. 22, n. 1, 2017, pp. 51-70.

KLEIN, Joel T. A relação entre ética e direito na filosofia política de Kant. *Manuscrito (UNICAMP)*, v.37, n.1, 2014a, pp.161-210.

KLEIN, Joel T. A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana. *Revista de Filosofia, Aurora (PUCPR)*, v. 25, n. 36, 2013c, pp. 265-285.

KLEIN, Joel T. A teoria da democracia de Carl Schmitt. *Princípios*, v.16. n.25 (UFRN), 2009, pp. 139-156.

KLEIN, Joel T. Considerações críticas acerca da educação cívica na filosofia política de Rousseau. In: *Dissertatio*, v. 41, 2015, pp. 249 - 291.

KLEIN, Joel T. Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilskraft. *Kant-Studien*, 104, 2013b, pp.188-212.

KLEIN, Joel T. Kant e a Ideia de uma História Universal no Contexto da Crítica da Razão Pura. In: *Analytica (UFRJ)*, v.18, n.1, 2014b. pp.47-81.

KLEIN, Joel T. *Kant e a ideia de uma história universal*. São Paulo: Loyola, 2016c.

KLEIN, Joel T. Kant e a primeira recensão a Herder: comentário, tradução e notas. *Studia Kantiana*. Rio de Janeiro, v. 13, 2012, pp. 121-147.

KLEIN, Joel T. Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 14, 2013a, pp. 190-214.

KLEIN, Joel T. O Estado republicano democrático e o ensino público da moral segundo Kant. *Discurso*: Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, v. 46, n. 2, 2016a, pp. 85-122.

KLEIN, Joel T. The Highest Good and the Practical Regulative Knowledge in Kants Critique of Practical Reason. *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 3, 2016b, pp.210-230.

KLEIN, Joel T.; CONSANI, Cristina Foroni. A complementaridade entre os aspectos liberais e republicanos na filosofia política de Rousseau. In: *Veritas* (Porto Alegre), 62(1), 2017b, pp. 65-97.

LIMONGI, Maria Isabel de Magalhães Papaterra. Potentia e Potestas no Leviathan de Hobbes. In: *Dois Pontos* (UFPR), v. 10, 2013, pp. 143-166.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 14ª ed. São Paulo: Cortez, 2000.

MAGRIN, Gabriele. *Condorcet: un costituzionalismo democratico*. Milano: Francoangeli, 2001.

MANIN, Bernard. Volonté générale ou délibération: esquisse d'une théorie générale de la délibération politique. In: *Le Débat*, v. 33, 1985, pp. 72-93.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. 4. ed. Brasília: UnB, 2000.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

McLEAN, Iain and URKEN, Arnold B. Did Jefferson or Madison Understand Condorcet's Theory of Social Choice? In: *Public Choice*, v. 73, n. 4, 1992, pp. 445-457.

McLEAN, Ian; HEWITT, Fiona. *Condorcet: foundations of social choice and political theory*. Aldershot, Hants, England; Brookfield, Vermont: E. Elgar, 1994.

MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. Tradução de Ari R. Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2010.

MILTON, John. The ready and easy way to establish a free commonwealth. In: *The major works*. Edited with an introduction and notes by Stephen Orgel and Jonathan Goldberg. New York: Oxford University Press, 2008.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Tradução de Mônica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PINZANI, Alessandro. *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2009.

PINZANI, Alessandro. *Ghirlande di Fiori e catene di ferro: istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2006.

PINZANI, Alessandro. *Maquiavel & O Príncipe*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

PINZANI, Alessandro. Republicanismo(s), Democracia, Poder. In: *Veritas*. Porto Alegre v. 52 n. 1, 2007, pp. 5-14.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PONS, Alain. Condorcet: Science et philosophie du progrès. In: *Condorcet: Le condor des lumières. Lektion*, v. 3, n 1, Printemps, 1993, pp. 93-109.

PUTTERMAN, Ethan. Rousseau on the people as legislative gatekeepers, not framers. In: *The American Political Science Review*, v. 99, n. 1, 2005, pp. 145-151.

RAWLS, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

RAWLS, John. *Lectures on the history of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REIS, Cláudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. In: *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*, v.33, n.2, 2010, pp.11-34.

REIS, Patrícia Carvalho. *Soberania Popular e Constituição em Condorcet*. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

RILEY, Patrick. Rousseau's general will. In: RILEY, Patrick (Ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ROOSEVELT, Grace. An alternative to economic man: the limitation of desire in Rousseau's *Emile*. In: BLACKWELL, M; DUNCAN, J.; KOW, S (eds.) *Rousseau and desire*. Toronto: University of Toronto Press, 2009, pp. 46-61.

ROSANVALLON, Pierre. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Sobre o Contrato Social (primeira versão) ou Ensaio Sobre a Forma da República Conhecido como Manuscrito de Genebra. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Tradução Sérgio Bath. São Paulo: Editora da UnB, 2003c, p. 113-176.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia, Duque da Lorena”. In: *Jean-Jacques Rousseau (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1973c, pp. 383-399.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas na montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Tradução Sérgio Bath. São Paulo: Editora da UnB, 2003a, p. 221-316.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Jean-Jacques Rousseau (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1973a, pp. 207-326.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. In: *Jean-Jacques Rousseau (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1973b, pp. 341-360.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Extrato e Julgamento do Projeto de Paz Perpétua de Abbé de Saint Pierre. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Tradução Sérgio Bath. São Paulo: Editora da UnB, 2003f, pp. 61-67.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Fragmentos sobre a Guerra. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Tradução Sérgio Bath. São Paulo: Editora da UnB, 2003e, pp. 61-67.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2011, v. III.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Prefácio de Narciso ou O amante de si mesmo. Tradução de Lourdes Santos Machado. In: *Jean-Jacques Rousseau (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1973d, pp. 425-436.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Projeto de Constituição para a Córsega. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Tradução Sérgio Bath. São Paulo: Editora da UnB, 2003b, pp. 177-220.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Tratado sobre a Economia Política. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Tradução Sérgio Bath. São Paulo: Editora da UnB, 2003d, pp. 1-43.

SAINT-JUST. Fragmentos das instituições republicanas. Tradução de Amaro Fleck; Cristina Foroni Consani e Fernando Coelho. In: *Éthic@*, v.9, n.2, 2010, pp. 299-346.

SANDEL, Michael. *O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado*. 6ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Os “paradoxos de Rousseau” explicados pelo professor Kant. In: *Jean-Jaques Rousseau: o homem a obra e o pensamento*. BASILIO, K. R.; SANTOS, L. R. dos; ALMEIDA, M. J. (Org.). Lisboa: Edições Húmus, 2014, pp. 25-48.

SCHMITT, Carl. *A crise na democracia parlamentar*. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

SEN, Amartya. *A Ideia de Justiça*. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SHKLAR, Judith. *Men and citizens: a study of Rousseau's social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SIDNEY, Algernon. *Discourses concerning government*. Edited by Thomas G. West. Indianapolis: Liberty Fund, 1996.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1998.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.

SMITH, Adam. *A mão invisível*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Penguin Classics – Companhia das Letras, 2013b.

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Tradução de Alexandre Amaral Rodrigues e Eunice Ostrensky. São Paulo, 2013a, vol. I e II.

SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. 2 vol. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

URBINATI, Nadia. *Representative Democracy. Principles and Genealogy*. Chicago: Chicago University Press, 2006.

VAUGHAN, Charles Edwyn. Introduction. In: *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Edited from the original manuscripts and authentic editions. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*. Translated by Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

WALDRON, J. *Liberal Rights: collected papers 1981-1991*. New York: Cambridge University Press, 1993.

WEYAND, Klaus. *Kants Geschichtsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Kölner Universität, 1963.

WOLF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

YOUNG, H.P. Theory of Voting. In: *The American Political Science Review*, Vol. 82, nº 4, Dec., 1988, pp.1231-1244.