UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Elaine Camunha

Direito natural e limites do poder soberano na teoria política de Jean-Jacques Rousseau

SÃO PAULO

2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Elaine Camunha

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção de título de Doutora em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Rolf Kuntz.

SÃO PAULO

2013

Banca Examinadora

_____

_____

_____

_____

_____

Para o Carlos, meu amor.

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador, prof. Dr. Rolf Kuntz, por me conduzir, pacientemente, na elaboração deste trabalho. Sua ajuda foi decisiva para que eu conseguisse desenvolver e finalizar esta tese.

Ao amigo Pedro Monticelli, pela minha formação – decisiva para que eu chegasse até aqui – e pelas contribuições para este trabalho.

Ao Carlos, pelo apoio que me deu e também pela ajuda com as correções de texto.

À minha família, especialmente ao meu pai e à minha irmã Cristiane.

Às minhas protetoras, Anna Izilda e Jô.

Aos amigos que torceram para que eu conseguisse finalizar este trabalho, e de modo especial à Luanda Nera Motta.

À amiga Ana Cristina Porcelli Pessini, por gentilmente traduzir o resumo desta tese.

À Maria Helena, do Departamento de Filosofia.

Camunha, Elaine. **Direito natural e limites do poder soberano na teoria política de Jean-Jacques Rousseau.** 2013. 107 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Resumo

Este trabalho discute o direito natural do homem como uma ideia importante na teoria política do filósofo Jean-Jacques Rousseau. Mesmo cabendo ao soberano determinar o limite de seu poder, ele o faz observando as condições do pacto de associação, que estabelecem a garantia de direitos individuais condicionada ao bem comum.

Certamente a admissão, por parte de Rousseau, de um direito que cabe ao indivíduo na sua qualidade de homem não faz dele um liberal ao modo de autores como Locke, por exemplo, já que esses defendem uma esfera ampla de liberdade, e Rousseau propõe uma interferência maior na vida dos membros do corpo político.

Nosso objetivo é mostrar que é preciso entender com qualificações a noção de poder soberano absoluto. Na teoria rousseauniana, esse poder é absoluto num sentido especial: cabe ao soberano, isto é, ao povo, formular, mudar e revogar a lei com base na vontade geral. Mas esse poder, definidor da soberania, não se deve estender além dos objetivos do contrato e, de modo particular, pelas condições da natureza humana e pelas possibilidades concretas de cada sociedade.

Palavras-chave: Rousseau; Filosofia Política; direito natural; poder; liberdade.

Camunha, Elaine. Natural right and the boundaries of the sovereign power in the Jean Jacques Rousseau's political theory**.** 2013. 107 f. Thesis (Doctorate Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Abstract

This work discusses man's natural right as a relevant idea in the philosopher Jean-Jacques Rousseau's political theory. Although it is up to the sovereign to determine the boundaries of its power, it will do so observing the conditions of the pact of association, which guarantee individual rights, conditioned by the common good.

Rousseau's admission that the individual is entitled to a right based on his human condition does not make him a liberal like authors such as Locke, for example, who advocate a broader sphere of freedom, while Rousseau proposes greater intervention in the life of the members of the political body.

Our goal is to demonstrate the importance of understanding the notion of absolute sovereign power. In Rousseaun theory, this power is absolute in a special sense: it is up to the sovereign (the people) to formulate, change and rescind laws based on the common will. However, this power, determinant of sovereignty, should not extend beyond the objectives of the contract and, in particular, the conditions of human nature and the concrete possibilities of each society.

Key-Words : Rousseau, Political Philosophy, natural right, power, freedom.

Sumário

Folha de aprovação 03

Dedicatória 04

Agradecimentos 05

Resumo 06

Abstract 07

Sumário..... 08

Introdução..... 10

Capítulo I: As interpretações de Derathé, Vaughan e Sptiz sobre os direitos individuais em Rousseau..... 13

1.1. Breve Introdução 13

1.2. O *Discurso sobre a desigualdade* 16

1.3. O capítulo II do livro I do *Manuscrito de Genebra* 16

1.4. Os argumentos de Vaughan contra a ideia de direito natural em Rousseau 17

1.5. Os argumentos de Derathé a favor da ideia de direito natural em Rousseau 22

1.6. Os argumentos de Sptiz em defesa dos direitos do indivíduo em Rousseau 28

Capítulo II: O homem e o cidadão..... 36

2.1. Justificativa 36

2.2. O homem e seus atributos 40

2.3. Formas ilegítimas de poder e poder legítimo 42

2.4. O corpo coletivo e suas diversas perspectivas 48

2.5. O ponto de partida no Contrato 50

2.6. Liberdade e vontade 52

2.7. Limites do poder soberano 58

Capítulo III: A intervenção do soberano 67

3.1.Os dois limites de interferência soberana: função e natureza das coisas 67

3.2.A interferência do soberano na esfera econômica 72

3.3.O modelo ideal e as leis boas em si mesmas 86

Conclusão 95

Bibliografia..... 99

Introdução

É preciso encontrar uma forma de associação que seja compatível com a natureza do homem – "o homem nasce livre"[1], diz Rousseau na abertura no *Contrato Social*, sua principal obra política. A tarefa de Rousseau, no entanto, vai além da de propor o tipo de associação mais adequado ao homem. Ele gasta algumas páginas apontando aquelas que, ao contrário, violam tal natureza, até, enfim, anunciar as exigências de uma sociedade bem ordenada.

Bem observadas tais exigências tem-se a garantia, ao abandonar o estado de natureza, de que se permanecerá "tão livre quanto antes"[2]. A primeira dificuldade que aparece para o leitor do *Contrato*, no entanto, é como isso é possível sendo as cláusulas do contrato reduzidas a este único conteúdo: "a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda"[3]? A resposta é clara: cada um mantém a sua liberdade obedecendo "à lei que se estatui a si mesmo"[4]. Em outras palavras, é como participante da vontade geral que cada um exerce a sua liberdade. Mas essa cláusula sumária só tem sentido como decisão racional se estiver ligada a certos propósitos dos contratantes.

A fórmula da vontade geral associada à crítica que Rousseau faz à doutrina do direito natural moderno no *Discurso sobre a desigualdade* levou um importante historiador do pensamento rousseauniano, Charles E. Vaughan, a afirmar, de forma taxativa, que Rousseau renunciou à ideia de lei natural. Depois do pacto, argumenta o intérprete, todos os direitos passam a ser determinados pela vontade geral. Se é verdade que cada um, a partir daí, se vê protegido contra a subordinação a comando de outros indivíduos, também é verdade que de livres e independentes que os indivíduos eram no estado de natureza se acham inteiramente submetidos ao controle da coletividade. O resultado final é, pois, a instrumentalização do indivíduo pela comunidade. É assim que Vaughan enxerga[5].

---

[1] Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril (Col. Os Pensadores), 1978, p.22.
[2] Ibidem, p.32.
[3] Ibidem, p.32. Grifo nosso
[4] Ibidem, p.37.
[5] Jean-Fabien Spitz, outro estudioso dedicado ao pensamento de Rousseau, embora compartilhe com Vaughan a interpretação de um Rousseau positivista, já que acredita que só faz sentido falar em direitos no interior da sociedade politicamente organizada, acredita que a fórmula da vontade geral garante plenos direitos aos indivíduos.

O trajeto, no entanto, não acaba com a afirmação de que "só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado"[6]. Não pode passar despercebido um detalhe que é capaz de mudar o rumo das coisas. Realmente o poder de elaborar as leis cabe ao soberano, detentor da vontade geral, mas há um limite a esse exercício.

Foi a afirmação de Rousseau de que o indivíduo na qualidade de homem deve gozar de um direito natural – localizada no capítulo IV do livro II do *Contrato*, dedicado à discussão dos limites do poder soberano –, que levou autores como Derathé – mais um nome importante dentre os estudiosos do pensamento de Rousseau –, a sustentar a tese contrária a de Vaughan, ou seja, de que é falso que os direitos individuais são sacrificados em nome da unidade política.

Derathé também sustenta que Rousseau se manteve fiel à tradição jusnaturalista, argumentando que as diversas afirmações do autor desmentem que ele tenha abandonado a noção de lei natural. Embora admita que essa lei não possa ser conhecida nem seguida – pela falta de sanção – no estado de natureza, isso é possível na sociedade política. Assim, mostra que nenhuma lei posta pelo soberano pode ser contrária à lei natural, já que essa é superior àquela.

Mas como pode ser a lei de natureza superior à lei civil, se quem determina o limite do poder do corpo coletivo é o próprio soberano? Rousseau afirma, sim, o poder absoluto do corpo político. Derathé, sobre esse ponto, se limita a dizer que só aparentemente o Estado é absoluto[7]. Mas isso não deixa claro que "absoluto" não é sinônimo de arbitrário, e que o limite do poder soberano reside na natureza do ato de associação. Ao observar as condições da associação, ligadas à proteção de direitos preexistentes, condicionada ao bem comum – função do soberano –, o soberano cumpre com as exigências da lei de natureza.

Se num plano abstrato as soluções foram apresentadas, surge uma dificuldade quando se pensam as sociedades de modo concreto. Como deverá se comportar o Legislador diante das sociedades reais? Oferecerá a um povo com uma identidade própria um sistema de legislação pronto e acabado? Certamente isso não daria certo. Assim, o Legislador só poderá obter êxito caso se limite a acompanhar a "natureza das coisas", o que quer dizer que o já-dado é algo de que ele não pode

---

[6] Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril (Col. Os Pensadores), 1978, p.43.
[7] Derathé, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Editora Barcarolla, Discurso Editorial, 2009, p.249.

dispor. E como pensar essa natureza das coisas sem levar em conta um sistema normativo anterior ao de uma legislação civil ainda não formulada?

Perguntarão os defensores da interpretação de Vaughan: se é correto dizer que o direito natural tem relevância no pensamento político de Rousseau, como explicar a forte interferência que ele sugere na esfera religiosa, na econômica e em tantos outros setores da vida individual? A menos que se veja diferença entre uma forte regulação e um controle pleno, de forma o interesse da sociedade penetre em todos os recantos da experiência do homem, não restará lugar para o direito natural no pensamento rousseauniano. Mas essa diferença existe e é acentuada pelo próprio autor. É preciso reconhecer e explicar essa diferença. Só assim se poderá dar conta das afirmações de caráter jusnaturalista presentes em tantas passagens dos textos rousseaunianos, em vez de simplesmente descartá-las.

Capítulo I

Os escritos de Rousseau e as interpretações de Derathé e Vaughan

1.1. Breve Introdução

Tendo em vista que Vaughan fundamenta sua tese sobre a rejeição do jusnaturalismo por Jean-Jacques Rousseau principalmente em dois textos, o *Discurso sobre a desigualdade* e o capítulo II do livro I do *Manuscrito de Genebra*, primeira versão do *Contrato Social*[8], consideramos necessário fazer uma breve exposição dos conteúdos desses dois textos. Tal exposição limitar-se-á àqueles pontos fundamentais para a compreensão das afirmações de Vaughan. Esta etapa inicial também se justifica levando em consideração que Derathé, ao recusar as afirmações de Vaughan, parte dos mesmos escritos.

1.2. O *Discurso sobre a desigualdade*

No *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau se propõe a fazer um estudo do homem. Esclarece que para se chegar a uma ideia exata da natureza humana é necessário separar o que no homem é o resultado das transformações ocorridas ao longo do tempo e o que lhe pertence naturalmente.[9] Essa investigação, no entanto, tem que operar a partir de uma hipótese, pois o homem concreto é o homem "transformado", civilizado.

Se o pressuposto de Rousseau é que o homem não é social por natureza, uma vez que afirma que devemos fazer uma separação entre o que é natural e o que é fruto das circunstâncias – e viver em sociedade é um acaso –, então o

[8] Vaughan declara que Rousseau, no *Discurso sobre a desigualdade*, deixa a lei natural inteiramente de lado. Com respeito ao capítulo II da primeira versão do *Contrato Social*, Vaughan afirma que nele a lei natural é "explicitly throw aside." Vaughan, C. E., *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Disponível em: http://oll.libertyfund.org. Acesso em:03 abril 2012, p.28.

[9] "E como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram?" Rousseau, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril, 1978, p.227.

primeiro passo é pensarmos o homem sem relações sociais, isto é, isolado. E é exatamente o que ele faz.

Se fizermos, portanto, uma abstração, retirando tudo o que no homem é o produto das mudanças ocorridas no tempo, então restar-nos-á um homem sem razão, sem linguagem e com paixões e necessidades reduzidas. O homem natural de Rousseau, por viver isolado, necessita apenas de alimento, de descanso e de uma fêmea.[10]

Para que os seus fins, que nada mais são do que os cuidados ligados à sua conservação, sejam atingidos, o homem desenvolve um série de habilidades. Em razão disso, ele é auto-suficiente. Suas necessidades, que são limitadas, também contribuem significativamente para isso.

Rousseau, depois de descrever o homem de seu ponto de vista físico, parte para a descrição do ponto de vista metafísico e moral. Mostra que são dois os elementos que caracterizam a natureza do homem e que o torna distinto dos animais: a perfectibilidade e a liberdade. Por conta da presença desses elementos, o homem, ao contrário dos animais, pode dar um rumo diferente à sua vida.

No primeiro estado de natureza[11] os homens vivem solitários e não têm a razão ativa, uma vez que essa só se desenvolve a partir de uma situação diversa da que eles vivem nesse estado. Assim, são guiados apenas pelo instinto. A presença do amor de si, sentimento inato ao homem, o inclina para seu *bem próprio*. Já a piedade, outro sentimento natural inato, o inclina para o *bem da espécie*. É a harmonia desses dois princípios, que são comuns aos animais, que garante um equilíbrio no meio em que vivem.

A experiência prova a existência do amor de si e da piedade, dois princípios que são “anteriores à razão”[12], como afirma Rousseau. Os homens movem-se em busca daquelas coisas que são úteis à sua vida. Além disso, são capazes de deixar para outros, depois de terem atendido às suas necessidades, aquilo de que não precisam. Mais uma prova que ele existe, nesse caso a piedade, é o fato de que os homens padecem do sofrimento alheio.[13]

---

[10] Ibidem, p.244.
[11] O próprio autor emprega “primeiro estado de natureza”. Ibidem, p.264.
[12] Ibidem, p. 230.
[13] Ibidem, p.253.

O *instinto* ordena o homem para um fim próprio e para um fim da espécie, sendo ele suficiente para garantir um perfeito equilíbrio. O papel da piedade, sobretudo, é de extrema importância. Traduzido na máxima "*Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem*", ela ocupa, no estado de natureza original, o lugar "das leis, dos costumes e das virtudes". Aliás, tal máxima, ou "voz da natureza", parece ser mais útil do que a da "justiça raciocinada – *Faze a outrem o que desejas que façam a ti*". A primeira, ainda que "bem menos perfeita" do que a segunda, não corre o risco de ser desobedecida.[14]

Sendo os homens guiados apenas pelo instinto, não podem ser bons nem maus, do ponto de vista moral. Assim, o prejuízo que um homem causa a outro para atender às suas necessidades não faz dele mau. Também não é bom quando deixa a um outro o que não lhe interessa. Bondade e maldade são atributos do homem dotado de razão e, além disso, que vive em sociedade organizada politicamente.

Rousseau insiste muito na ideia de que não se deve confundir o homem natural com o homem civilizado. Mas justamente porque o que se tem diante de olhos são esses últimos, muitos que tentaram retratar o homem natural caíram nesse erro. O homem natural é bom – de uma bondade natural, que o leva a alcançar seu fim próprio e da espécie –, independente e feliz, sendo a independência a principal causa da felicidade.

Diversas causas explicam a passagem do homem desse primeiro estado de natureza para um segundo estado de natureza, ou estado de sociedade, como Rousseau o denomina. Deixando de lado a longa descrição sobre tal passagem, destacamos que Rousseau mostra que os homens desenvolvem, na vida em sociedade, a razão. Das relações também nascem novas paixões. Nesse novo cenário, os homens só buscam seus interesses próprios e se tornam maus, perdendo a voz da natureza, ou a piedade, a eficácia que antes possuía.

Do conflito de interesses e da ausência de segurança surge a necessidade de um acordo. Os homens, então, estabelecem um contrato e criam o poder e as leis. A partir daí a posse torna-se propriedade e os que nada tinham se veem em uma situação pior do que aquela que abandonaram.

[14] Ibidem, p.254, onde encontram-se todos os trechos e expressões entre aspas.

1.3. O capítulo II do livro I do *Manuscrito de Genebra*

O capítulo referido tem como título “Da sociedade geral do gênero humano”. Nele Rousseau refuta as ideias de Diderot sobre um direito natural de que é dotada toda a humanidade. Esse último autor defende, no artigo “Direito Natural”, publicado na *Enciclopédia*, que o homem, em razão de sua natureza racional, está obrigado a consultar as regras de conduta para com seus semelhantes. São essas mesmas regras que tornam possível a convivência, o que vale tanto para as relações entre indivíduos de uma comunidade determinada como para as relações entre indivíduos de comunidades distintas.

Rousseau apresenta, então, vários argumentos contra uma suposta “sociedade geral” que teria como base a razão. Seu ponto de partida é o estado de natureza, mas não aquele estado “original”, e sim um estado de natureza marcado pelas relações sociais. É um erro acreditar que nesse estado os homens sejam movidos por algum sentimento de humanidade. É justamente o contrário: os homens aí só buscam seu interesse próprio. Assim, se por um lado as noções da lei natural começam a se desenvolver, por outro já se tem nesse estágio as paixões desenvolvidas, que tornam impotentes os preceitos da lei da razão – como o autor acredita ser mais apropriado chamá-la.

A razão não levaria os homens a concorrer para o bem comum no estado de independência. Uma ação que visasse apenas o interesse particular seria justificada pela ausência de qualquer garantia de reciprocidade com respeito às leis sociais (naturais). Rousseau reforça esse argumento acrescentando ao pensamento do “raciocinador violento” – espécie de personagem que Diderot cria para contrapor ao homem que raciocina **–** , o seguinte:

> Inutilmente [...] desejaria conciliar meu interesse com o de outrem: tudo o que dizeis sobre as vantagens das leis sociais poderia convir se, enquanto as seguisse escrupulosamente para com os outros, estivesse certo de que comigo fariam o mesmo. Que segurança, contudo, poderíeis dar-me quanto a isso, e poderia ser pior minha situação do que me ver exposto a todos os males que os mais fortes desejassem infligir-me, sem ousar desforrar-me nos fracos? Ou me dais garantias contra todos os empreendimentos injustos, ou não espereis que eu, de minha parte, me abstenha de praticá-los. Em vão direis que, ao renunciar aos deveres que a lei natural me impõe, ao

> mesmo tempo me privo de seus direitos, e que minhas violências autorizarão quantas desejarem praticar contra mim.[15]

Mais um argumento de Rousseau é que a ideia de uma "vontade geral que raciocina no silêncio das paixões" é incompatível com a natureza do homem. Ainda que aceitemos que ela nos forneça as regras de justiça segundo as quais devemos agir – e o próprio autor não o nega –, o homem independente não **veria** interesse em ser justo. Aliás, exigir que ele pensasse em seus semelhantes seria forçar sua natureza, acrescenta o autor.

O último argumento de Rousseau se dá na base de que um homem comum não seria capaz de extrair as regras de conduta de um modo de raciocinar que só tardiamente se adquire. Assim, mesmo que pensássemos em um homem bem intencionado, haveria o risco de ele se enganar e seguir suas próprias inclinações. Rousseau ainda observa que dificilmente isso poderia ser evitado, e por três motivos. O primeiro é que a voz interior, que seria uma maneira de se evitar o erro, só se constitui "pelo hábito de julgar e sentir no seio da sociedade e em concordância com suas leis". O segundo, é que as paixões não poderiam se sobrepor à razão. O terceiro é que os homens estão impedidos de "consultar os princípios do direito escrito, as ações sociais de todos os povos, as convenções tácitas dos próprios inimigos do gênero humano".

Dado o que foi dito, é possível compreender a afirmação de Rousseau sobre a impossibilidade de um tratado social ditado pela natureza. Como as regras derivadas da razão não podem ser observadas, tendo em vista todas as razões que foram apresentadas, as relações mútuas de dever não podem existir no estado de natureza. O filósofo abre o capítulo partindo do pressuposto de que as instituições políticas são necessárias e é a essa ideia que chega ao final dele.

1.4. Os argumentos de Vaughan contra a ideia de direito natural em Rousseau

Uma teoria individualista discursa em favor dos interesses e direitos individuais. Segundo Vaughan, embora um certo "individualismo" esteja presente no

[15] *OC* III, *Du Contract Social* (*Première version*), I, 2, p.285 (p.173).

Discurso sobre a desigualdade e em algumas poucas páginas do *Contrato Social*, Rousseau está longe de apoiar uma tal teoria, ao contrário, ele é um poderoso crítico dela[16]. Isso se considerarmos o pensamento de Rousseau como um todo, e não apenas as ideias contidas em uma ou outra obra.

Vaughan julga que Rousseau em seus primeiros escritos, sobretudo no segundo *Discurso*, foi guiado por Locke, ainda que mais tarde tenha se afastado desse e tenha se aproximado de Hobbes: "Ele [Rousseau] é o campeão da liberdade individual. Também é o campeão da soberania do Estado. É herdeiro de Locke. Também é discípulo de Platão e, nesse ponto ainda que não em outro, de Hobbes."[17] Para Vaughan, um autor que afirma, ao mesmo tempo, a necessidade de controle coletivo e a necessidade de liberdade individual não pode ser um individualista. Em sua opinião, indivíduo e comunidade são rivais, dessa forma, por mais que Rousseau tenha tentado conciliar esses dois elementos, ele não foi bem sucedido.[18]

Vaughan observa que Rousseau afirmou, em seus primeiros trabalhos e em trabalhos posteriores, respectivamente, dois extremos: a liberdade individual e a alienação dos direitos e interesses individuais. No primeiro caso, pensou um indivíduo totalmente desvinculado dos laços sociais e, no segundo, a supremacia da comunidade frente aos indivíduos.[19]

Sobre a interpretação do *Discurso sobre a desigualdade*, embora Vaughan reconheça que nessa obra Rousseau tenha dado ênfase à liberdade natural, afirma que ela não pode ser considerada uma teoria do Direito nem tão pouco uma teoria das origens históricas. Parece que com isso ele quer dizer que Rousseau não estava preocupado em fundamentar os direitos individuais e também seu objetivo não era investigar a origem do que quer que seja, já que Vaughan acredita que na

---

[16] Vaughan, C. E., Op. cit., p. 18.

[17] "He is the champion of individual liberty. He is the champion also of the sovereignty of the State. He is the heir of Locke. He is the disciple also of Plato and, in this point though in no other, of Hobbes." Ibidem, p. 20. (tradução nossa)

[18] "He realises the vital conditions of the problem—the necessity of individual freedom, the equal necessity of collective control—with amazing clearness. That he is as successful in harmonising them, it is impossible to maintain. When all is said, the two rival elements, the individual and the community, are left not so much reconciled, as in illveiled hostility, to each other." Ibidem, p. 20.

[19] "In his earlier writings he asserts the freedom of the individual, but of an individual divorced from all communion—it is hardly too much to say, from all connection—with his kind. In his later work he reverses the process, and exalts the claims of the community to the utter 'annihilation' of individual interests and rights." Ibidem, p. 20.

obra referida a intenção do filósofo genebrino era se lamentar dos males insolúveis da sociedade[20].

Para Vaughan o segundo *Discurso* não é um tratado das origens históricas, pois lá encontramos uma descrição meramente hipotética. Assim, como seria possível querer mostrar a origem de algo partindo de um raciocínio hipotético e não de algo que de fato aconteceu no tempo?[21]

Uma outra razão que poderia sustentar a ideia de que o segundo *Discurso* não é uma teoria das origens históricas é que Rousseau deu um novo título à obra (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes)*, sendo que tal título poderia ser aquele proposto pela Academia de Dijon: *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi lês hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?*[22]

Já sobre a consideração de o *Discurso sobre a origem da desigualdade* não poder ser uma teoria do Direito, Vaughan justifica que toda a descrição lá contida nos mostra que as relações sociais, a propriedade, as instituições etc só causaram males aos homens, e que uma obra que tratasse dos Direitos não poderia dar tanta ênfase às injustiças, à escravidão e ao despotismo[23].

O segundo *Discurso* narra a história hipotética de um indivíduo isolado, independente, sem razão e sem linguagem. Segundo Vaughan, não faria sentido falar sobre direitos individuais em um contexto como esse. Além disso, um autor que, pouco tempo depois, escreveu uma obra (*Economia Política*) em que os princípios lá defendidos vão de encontro aos princípios individualistas, não poderia ter uma teoria sobre os direitos individuais. Seria uma incoerência muito grande.[24]

As razões até aqui apresentadas também são usadas por Vaughan para defender que o *Discurso sobre a desigualdade* não é um tratado de teoria política[25]. Porém, de acordo com o autor, não podemos deixar de reconhecer nessa obra a presença de argumentos políticos.

---

[20] "The second *Discourse*, like the first, points straight to fatalism and despair. It is not a call to political action. It is not a theory of political Right. It is the hopeless voice of the prophet crying in the wilderness; the despondent wail of the moralist denouncing evils which neither he, nor any other man, has the power to remove." Ibidem, p.25-26.

[21] Ibidem, p.26.

[22] "The latter was the form of the question which Rousseau had before him when he thought out his answer. And, as will appear in the sequel, the very difference of titles is full of meaning." Ibidem, p. 22-23.

[23] Ibidem, p.26.

[24] Ibidem, p.26.

[25] "For these reasons, the opinion that the Discourse is a treatise on political theory — a crude version of the *Contrat social l*— must be rejected (…)". Ibidem, p.26.

Uma obra que 1) tem um objetivo antes prático que especulativo, 2) não é uma teoria dos direitos individuais nem uma teoria política, 3) tem como fim expor as calamidades a que os homens estão expostos, 4) não pretende explicar a origem da desigualdade, do Estado etc, não discorreria sobre a lei natural. Parece ser este o raciocínio de Vaughan, que na sequência de sua exposição discute os aspectos políticos presentes no segundo *Discurso* e compara Rousseau com seus contemporâneos.

Vaughan chama a atenção para a diferença da concepção de estado de natureza e de homem natural em Rousseau e em Locke. Ele considera as ideias de Rousseau muito mais brilhantes do que as de Locke e até mesmo de outros filósofos anteriores. O estado de natureza para Rousseau é oposto ao estado civil, sendo que em Locke não há diferença entre um e outro. Vaughan ainda afirma que Rousseau tinha consciência de que sua descrição era uma ficção e que conseguiu retratar o que seria um homem natural de verdade, não sendo o homem de Locke senão um cristão disfarçado[26].

Considerando, assim, o modo como Rousseau concebe o homem no primeiro estado de natureza, não faria qualquer sentido pensar em uma lei natural. Vaughan afirma que a lei natural, conforme Locke a entendia, "... uma lei do dever admitida por outros – conhecida e compreendida por todos os homens no estado de natureza"[27], está "notavelmente ausente do *Discurso sobre a desigualdade*"[28]. Ele observa que Rousseau

> vê que o senso de dever deve necessariamente ser uma coisa de crescimento lento; que supô-lo implantado como uma 'ideia inata' no coração do homem não era apenas inconsistente em Locke, mas totalmente irracional em si mesmo; que para o homem primitivo, mesmo como ele é concebido por Locke, muito mais do que ele deveria ter sido na realidade, ele não é senão um absurdo. Por estas razões, ele varre a ideia de Lei natural da raiz.[29]

---

[26] Ibidem, p.27-28.

[27] Ibidem, p.28: "... a law of admitted duty to others – 'Known and read of all men' in the state of nature." (tradução nossa).

[28] Ibidem, p.28: "It is conspicuously absent from the *Discours sur l'inégalité*." (tradução nossa). Derathé traduziu esta passagem da seguinte forma: "Cette idée brille par son absence dans le *Discours sur l'inégalité".* Derathé, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p.155.

[29] Vaughan, C. E., Op. cit., p.28: "He sees that the sense of duty must necessarily be a thing of slow growth; that to suppose it implanted as an 'innate idea' in the breast of man was not only inconsistent in Locke, but wholly unreasonable in itself; that for primitive man, even as he is conceived by Locke,

Rousseau acredita ser a lei de razão, como prefere chamar a lei natural, um senso comum de justiça. Segundo Vaughan, o problema é supor que ela operasse no estado de natureza, ou tinha alguma possibilidade de ter operado, como um guia de conduta. Trata-se de um sentimento de justiça "que se formou gradualmente nas mentes dos homens durante longos períodos de disciplina moral e Lei positiva."[30]

Vaughan reforça que a lei natural, que deve ser entendida como um "código de moralidade comumente aceito em um dado estado de civilização"[31], não pode ter existido em um contexto como aquele do homem primitivo, em que as relações morais eram inexistentes.

Vaughan considera que a concepção de homem primitivo de Rousseau, como uma criatura puramente impulsiva e instintiva, e o abandono da ideia de lei natural no segundo *Discurso* são serviços prestados pelo filósofo genebrino que deveriam ter-lhe rendido "mais crédito do que ele recebeu"[32]. Vaughan argumenta que Spinoza, oitenta anos antes, já havia recusado que a ideia de dever pudesse ser pensada no estado de natureza. Porém, este último retratou o homem natural de um modo oposto ao de Rousseau. Dessa forma, "Rousseau abre uma nova era na filosofia política."[33]

Os elogios de Vaughan aos trabalhos de Rousseau são muitos e estendem-se, também, ao capítulo II do *Manuscrito de Genebra*, cuja síntese apresentamos anteriormente. Vaughan declara que esse capítulo, em que Rousseau demole o "artigo de fé", referindo-se à ideia de lei natural, é um "monumento de discernimento especulativo". Como se não fosse suficiente, ele ainda acrescenta, alguns parágrafos abaixo, que tal capítulo é "uma obra prima da crítica filosófica"[34]. Para ele, Rousseau "põe a nu em detalhes o vazio de toda concepção"[35], rompendo com uma tradição que vinha desde o tempo dos juristas romanos.

Ao final de sua exposição sobre o *Discurso sobre a desigualdade*, Vaughan diz não entender o que levaria um indivíduo como aquele retratado nessa obra a fazer parte de um Estado "individualista". As exigências feitas para tal nada tem a

---

much more as he must have been in reality, it is nothing short of an absurdity. For these reasons, he sweeps away the idea of natural Law, root and branch" (tradução nossa)

[30] Vaughan, Op. Cit., p.28: "… has gradually formed itself in the minds of men during long ages of moral discipline and of positive Law." (tradução nossa)

[31] Ibidem, p.28: "code of morality commonly accepted in a given state of civilisation". (tradução nossa)

[32] Ibidem, p.29:" …to more credit than he has received". (tradução nossa)

[33] Ibidem, p.29 "... Rousseau opens a new era in political philosophy." (tradução nossa)

[34] Ibidem, p.28: "a masterpiece of philosophical criticism." (tradução nossa)

[35] Ibidem, p.28: "lays bare in detail the hollowness of the whole conception." (tradução nossa)

ver com seus interesses e seu bem-estar. Além disso, ao invés de receber em troca de seus sacrifícios uma garantia de proteção de sua vida e propriedade, elas seriam comprometidas; longe de aumentar sua liberdade individual, ela seria, ao contrário, diminuída.

Essa posição de Vaughan reforça as ideias apresentadas no início deste tópico. Ele acredita que esse "individualismo" presente no segundo *Discurso* é incompatível com a ideia de alienação da liberdade natural, exigência para que os direitos sejam protegidos.

1.5. Os argumentos de Derathé a favor da ideia de direito natural em Rousseau

Derathé defende que Rousseau de forma alguma abandonou a ideia de lei natural. Além disso, contrariamente à posição de Vaughan, afirma que os direitos individuais estão plenamente garantidos no contexto do pensamento do filósofo.

Derathé esclarece, no início do capítulo reservado à discussão da lei natural, o que devemos entender por lei natural, apontando em quais aspectos ela difere da lei positiva:

> Toda a teoria do direito natural repousa sobre a afirmação de que existe independentemente das leis civis, e anteriormente a todas as convenções humanas, uma ordem universal, uma regra de justiça imutável, a "lei natural", com a qual todo homem é obrigado a se conformar em suas relações com seus semelhantes. Essa lei, cujo fundamento reside na própria natureza do homem, é tão imutável quanto as verdades eternas e, como recebe sua autoridade da reta razão, ela impõem-se igualmente a todos os homens. Aliás, é o que a distingue das leis positivas e faz sua superioridade sobre elas. As leis positivas, instituídas no interesse de uma sociedade particular, só obrigam aqueles que são membros desta. Além disso, a vontade do legislador que as estabelecera pode também modificá-la e aboli-las. Elas não são, portanto, nem imutáveis nem universais. Além disso, elas são subordinadas à lei natural: elas devem ser por esta inspiradas sem jamais a contradizer.[36]

[36] Derathé, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Editora Barcarolla, Discurso Editorial, 2009, p.230.

Há três argumentos, principais, de Derathé em favor da tese de que a lei natural esteja presente na obra de Rousseau e de que ela seja superior às leis civis. O primeiro é que o abandono da lei natural seria incompatível com a teoria da consciência desenvolvida pelo autor. O segundo é que Rousseau faz alusão à lei natural e à sua superioridade frente às leis civis em diversas obras. O terceiro é que se a lei natural fosse descartada, não haveria garantia dos acordos firmados entre os indivíduos.

Derathé não discorda de Vaughan quanto à impossibilidade da existência da lei natural no primeiro estado de natureza. Ele sabe que um ser limitado às faculdades sensitivas não seria capaz de conhecer regras que são derivadas da razão: "... a lei natural, tal como foi concebida pelos filósofos e pelos jurisconsultos, essa reta razão da qual falam Cícero e Pufendorf, não poderia ser aplicada ao estado de natureza."[37] Porém, defende que ela possa ser pensada em um contexto em que o homem já tem sua razão ativa. Discutiremos esse ponto mais adiante.

Voltemos, agora, aos argumentos apresentados por Derathé e vejamos como ele os desenvolve[38]. Para esse autor, ainda que alguns defendam, baseados na declaração de Rousseau contida no artigo *Economia Política* sobre ser a vontade geral a regra do justo e do injusto, que não há no interior do Estado autoridade superior à vontade geral, fonte de toda a lei, o testemunho do próprio Rousseau o desmente.

O primeiro trecho identificado por Derathé que, segundo ele, comprova a adesão de Rousseau à ideia de lei natural e a sua superioridade**,** encontra-se em uma carta datada de 15 de outubro de 1758. Deixando de lado o contexto em que ela é escrita, Rousseau escreve que admite no Estado três autoridades superiores à autoridade soberana: Deus, que afirma ser a primeira, "a lei natural que deriva da constituição do homem e depois a da honra, mais forte num coração do que todos os Reis da terra'"[39]. O filósofo ainda acrescenta que em caso de haver conflito entre a autoridade soberana e essas três, são as últimas que devem ser consideradas.

Derathé observa que, em razão de ser um trecho isolado, o conteúdo acima talvez não fosse suficiente para que a interpretação de Vaughan e de Cobban (autor

---

[37] Ibidem, p.236.

[38] Não seguiremos aqui a ordem em que eles foram destacados no início do tópico. Além disso, Derathé não desenvolve o primeiro argumento.

[39] Derathé, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Editora Barcarolla, Discurso Editorial, 2009, p.238.

que compartilha, até certo ponto, das ideias de Vaughan) fosse condenada. Porém, identifica um segundo trecho, das *Cartas escritas da montanha* (carta VI), que diz se somar ao anterior. Nele Rousseau fala dos engajamentos e afirma que eles não podem ser contrários às leis naturais[40].

Os outros trechos identificados e reproduzidos por Derathé encontram-se na *Nova Heloísa*, no *Emílio* (Livro V) e nas *Cartas escritas da montanha* (carta VIII). No primeiro, Rousseau diz que não é permitido ao homem infringir a lei natural, considerada pelo autor sagrada, e que ele (o homem) não o faz impunemente. No segundo, Rousseau afirma que para o sábio as leis da natureza, eternas, estão no lugar das leis positivas e que ele, para ser livre, deve se sujeitar a elas. A afirmação de Rousseau no terceiro trecho é análoga à anterior, pois ele diz que só se é livre, mesmo no estado de natureza, com o auxílio da lei que comanda a todos, isto é, a lei natural.

Sobre o terceiro argumento em defesa da lei natural, Derathé cita um trecho de Pufendorf em que este autor apela para a autoridade de Hobbes para sustentar que as sociedades civis, fruto das convenções, se matêm em razão da crença de que é justo que a palavra seja cumprida e injusto o contrário.

> Assim – conclui Derathé – a obrigação de respeitar o pacto só tem seu fundamento na lei natural e no dever de cumprir seus compromissos. Se suprimirmos a lei natural, o contrato social, privado de toda sanção moral, não tem mais qualquer garantia além da força. Ele só pode ser uma formalidade desprovida de sentido para homens que ignoram que se deve cumprir a palavra. Seria derrisório pretender fundar toda a sociedade humana sobre convenções se os homens não tivessem nenhuma idéia dos engajamentos mútuos e da obrigação de respeitá-los.[41]

Derathé lembra um comentário de Rousseau, contido no *Manuscrito de Genebra*, sobre o juramento. Ele afirma que ainda que em tal comentário Jean-Jacques tenha dado uma maior importância para a coação do que para o juramento, como garantia dos engajamentos dos particulares, posteriormente ele atribui "cada vez mais importância" ao último, "restituindo assim à sanção moral todo seu valor."[42]

---

[40] Cf. Ibidem, p.239.
[41] Ibidem, p.240-241.
[42] Ibidem, p.241, nota 143.

Derathé identifica, ainda, uma passagem no *Emílio* em que Rousseau afirma ser a "lei primitiva das convenções" decisiva para garantir que os compromissos assumidos no contrato social sejam cumpridos. Derathé entende que Rousseau na passagem referida iguala-se a Hobbes, que considera a lei natural, que preceitua o cumprimento dos pactos, anterior ao contrato social e ao estabelecimento da sociedade civil.[43]

Para fechar esta etapa de argumentação, Derathé conclui que "a teoria do contrato não é compatível com a negação da ideia de lei natural, já que esta serve de fundamento às convenções de onde nascem as diversas sociedades".[44] Ele menciona que o próprio Vaughan entendeu que Rousseau, ao negar a lei natural no capítulo II do livro I do *Manuscrito de Genebra*, se viu diante desse problema: sem ela a obrigação de respeitar o pacto cairia por terra. Vaughan sugere, então, que a supressão de tal capítulo tenha se dado por isso.

Na opinião de Vaughan, outro problema surge, porém, com a supressão do capítulo II da versão original do *Contrato Social*. Teríamos uma contradição no pensamento de Rousseau, visto que no segundo *Discurso* a crítica à ideia de lei natural está presente. Derathé, no entanto, nega que tal contradição exista. Ele mostra que as críticas formuladas do *Discurso sobre a desigualdade* não arruínam a ideia tradicional de lei natural, como sustenta Vaughan. Vejamos, então, como ele responde ao problema.

Apoiado em diversas passagens dos escritos de Pufendorf e de Locke, Derathé mostra que a lei natural para esses autores operava no estado de natureza. Esclarece que a crítica de Rousseau diz respeito ao modo como eles concebiam o homem nesse estado de natureza. Para o filósofo, o homem natural é um ser privado de razão. Isso não quer dizer, no entanto, que não haja diferença entre o homem e os animais.

Derathé afirma que o homem é racional, mas no estado de natureza original só tem a razão em potência. Explica que ela se desenvolve nas ocasiões certas, quando dela o homem tem necessidade. O instinto é um guia suficiente para o homem selvagem. Na vida em sociedade o homem necessita da razão, e é justamente quando ela desperta.

---

[43] Cf., Ibidem, p.238.
[44] Ibidem, p.242.

Para Derathé, essa argumentação apenas mostra que a lei natural não pode se aplicar ao estado de natureza, o que não significa que ela não consista nas máximas da reta razão. Depois de reproduzir um trecho do *Manuscrito de Genebra*, em que Rousseau afirma o desenvolvimento das noções da lei natural concomitante ao das paixões, Derathé conclui: "Assim, a lei natural, sob sua forma racional, só pode aparecer com a vida social e com o desenvolvimento da razão que é sua conseqüência."[45]

Agora resta saber se a lei natural é anterior ao aparecimento da lei civil, podendo ser pensada no segundo estado de natureza, ou se ela só pode ser concebida a partir das leis civis. Derathé, apoiado no testemunho de Rousseau**,** opta pela segunda: "Ora, é claro que antes de qualquer disciplina social, na independência do estado de natureza, os homens não sabem o que é uma lei. A primeira lei que conhecem é a lei civil, e é somente à imagem da lei civil que eles podem conceber a lei natural."[46]

A opção de Derathé, no entanto, concederia razão à objeção colocada por Vaughan sobre a impossibilidade de a lei natural servir de fundamento ao pacto social caso ela seja posterior ao próprio pacto. Mas Derathé se utiliza da solução de outro intérprete, Franz Haymann. Esse último se apoia em uma passagem do segundo *Discurso* em que Rousseau afirma o surgimento, no período intermediário entre o primeiro estado de natureza e o estágio anterior ao pacto, das primeiras noções de justiça. Tais noções seriam suficientes para garantir os engajamentos. Derathé então conclui: "Assim, o dever de cumprir seus compromissos, somente o qual pode dar um sentido às convenções humanas, seria anterior à conclusão do pacto social."[47]

Voltando à defesa de Derathé em favor da lei natural, ele ainda chama a nossa atenção para a distinção feita por Rousseau entre direito natural propriamente dito e direito natural raciocinado. Observa que o primeiro, que diz não ser senão a bondade natural do homem, já está presente no estado de natureza original. Além disso, nos lembra que desse direito os animais também participam. O segundo só surge com o estabelecimento da sociedade civil.

---

[45] Ibidem, p.247-248.
[46] Ibidem p.248.
[47] Ibidem, p.249.

> Rousseau não renunciou, portanto [diz ele], ao direito natural. Ao contrário, todos os seus esforços tendem a mostrar que o direito natural *existe* no estado de natureza e *subsiste* na sociedade civil. Mas enquanto seus predecessores têm uma noção única do direito natural e admitem que o direito da natureza e o da razão são um único direito, Rousseau é levado a fazer uma distinção entre o direito natural primitivo, anterior à razão, e o direito restabelecido pela razão.[48]

Para Derathé, a lei natural não é anterior às leis civis, como vimos. Mas ele defende que ela é superior às últimas, e tira disso consequências. Em resposta à posição de Vaughan, que acredita ser o Estado a autoridade suprema com respeito à moral, ele rebate dizendo que aos limites do poder soberano (utiliza aspas para mostrar que tirou a expressão do próprio Rousseau) "é preciso contar aqueles que lhe impõem o respeito da lei natural."[49] Dessa forma, só aparentemente o Estado seria absoluto, na sua opinião.

Se Rousseau se diferencia dos autores da escola do direito natural por entender que a lei natural só é concebida no estado civil, Derathé não tem dúvidas de que Jean-Jacques compartilha com eles das ideias mais importantes. Assim, entende que Rousseau segue os jusnaturalistas ao defender que o contrato social não suprime os direitos dos indivíduos, mas somente põe fim à independência do estado de natureza.

Sobre a passagem do *Contrato Social* em que Rousseau afirma como exigência para a formação da sociedade civil a "alienação total" dos direitos à comunidade toda, Derathé diz que acredita, ao contrário de muitos historiadores, que Rousseau não estava defendo o sacrifício dos direitos individuais à unidade política e com isso a afirmação do "poder absoluto do Estado sobre todos os seus membros."[50]

Derathé tem dois argumentos a favor da tese de que a "alienação total" não pode ser a alienação da liberdade individual. O primeiro é que não tem validade um contrato que legitima a escravidão, e isso Rousseau mostra no *Discurso sobre a desigualdade*. O segundo é que Rousseau afirma, no próprio *Contrato Social*, que homem, após o contrato, permanece "tão livre" e até "mais livre" do que antes dele.

---

[48] Ibidem, p.252.
[49] Ibidem, p.248.
[50] Ibidem, p.255.

Derathé propõe que a “transformação operada pelo contrato social” tenha como efeito “restituir ao homem civil os bens essenciais de que gozava no estado de natureza”, mas “sob uma outra forma”. Para o autor, “a alienação total é apenas um artifício para garantir que o homem que vive em sociedade contra toda ‘dependência pessoal’ e permitir que ele seja tão livre quanto no estado de natureza.”[51]

1.6. Os argumentos de Sptiz em defesa dos direitos do indivíduo

Sptiz oferece uma interpretação diferente tanto da de Derathé como da de Vaughan. Sob alguns aspectos, no entanto, ele se aproxima da interpretação de Derathé.

Com Derathé, Sptiz compartilha da ideia de que os direitos individuais são plenamente garantidos dentro do modelo de sociedade política que Rousseau propõe no *Contrato*. A interpretação de Sptiz reforça a de Derathé, contra Vaughan, sobre esse aspecto de ser falso que haja uma instrumentalização do indivíduo pelo corpo político. Porém, enquanto Derathé acredita que os direitos individuais ou direitos naturais não são anulados pelo contrato, mas são apenas restituídos sob uma nova forma na sociedade política[52], Sptiz acredita que só faz sentido falar em direitos do indivíduo na sociedade politicamente organizada, não aceitando a ideia de direitos preexistentes.

Sptiz menciona a liberdade civil como o único equivalente possível da independência perdida[53]. Porém, reforça com maior ênfase do que Derathé que a liberdade de que trata Rousseau no *Contrato* é muito diferente da mera independência natural, e, além disso, é a única capaz de tornar o homem distinto do puro animal.

Ao contrário do que Vaughan defende, Sptiz mostra que uma sociedade como a que descreve Rousseau no *Contrato* – uma sociedade que promove o debate

---

[51] Ibidem, p.256.

[52] *“Os direitos individuais ou o direito natural não são*, portanto, *anulados* pelo contrato social, mas encontram-se também no seio do Estado, embora transformados ou restabelecidos pela razão. Há sem dúvida, como veremos, muita diferença entre a independência natural e a liberdade civil, mas a segunda é equivalente da primeira, e todos os esforços de Rousseau tendem a encontrar um sistema político que permaneça conforme com o ideal do direito natural.” Ibidem, p.257.

[53] “... cet équivalent se nommera liberte – et non pas indépendence ...”. Sptiz, Jean-Fabien. *La liberté politique*: Essai de généalogie conceptuelle. Paris: PUF, 1995, p.458.

sobre questões de política e de moral e promove também a justiça – é a condição para o nascimento dos direitos do indivíduo e, nesse sentido, seria totalmente descabido e contraditório dizer que os direitos individuais são aí sacrificados. Sptiz defende, inclusive, que a legitimidade do Estado está diretamente relacionada às garantias do exercício desses direitos. Vejamos, então, como Jean-Fabien Sptiz desenvolve as suas ideias.

Sptiz, em seu livro *La liberté politique*, oferece uma solução para o problema dos direitos do indivíduo no pensamento político de Rousseau. Ele esclarece, no entanto, que, antes de nos perguntarmos sobre se há um lugar para os direitos do indivíduo na concepção de liberdade republicana proposta por Rousseau, deve-se distinguir duas questões: a primeira é de ordem ontológica e a segunda é uma questão programática.

A questão de ordem ontológica diz respeito à realidade social, "sobre aquilo que move o universo da existência coletiva."[54] Pode-se adotar, segundo Sptiz, uma ontologia atomista ou uma ontologia holista, dependendo daquilo que "governa o que se está disposto a aceitar como termos últimos da explicação na análise das realidades políticas e coletivas: dos indivíduos os dos grupos"[55].

Na ontologia atomista a sociedade é concebida como uma soma de indivíduos e há uma primazia destes com relação à associação política. Os indivíduos, "com todas as suas particularidades humanas, seus direitos e suas capacidades morais"[56], são considerados homens independentemente do conjunto social do qual fazem parte. Assim, o bem coletivo é uma soma dos bens individuais.

Para a ontologia holista, ao contrário, o homem, "com todas suas capacidades propriamente humanas, seus direitos e suas faculdades morais"[57], só pode ser pensado inserido em uma sociedade política. Não faz o menor sentido pensá-lo separado de um todo do qual ele pertence. Da mesma forma, os homens só podem usufruir dos bens enquanto estão associados com outros em uma comunidade política.

---

[54] Ibidem, p.429: "...sur ce qui meuble l'univers de l'existence collective." (tradução nossa).
[55] Ibidem: "...governe ce que l´on est disposé à accepter comme termes ultimes de l´explication dans l´analyse dês réalites politiques et collectives: des individus ou des groupes." (tradução nossa)
[56] Ibidem, p.430: "...avec toutes ses particularités humaines, ses droits et sés capacites morales...". (tradução nossa)
[57] Ibidem: "...avec toutes leurs capacités proprement humaines, leus droits et leurs facultés morales". (tradução nossa)

Já a questão programática se refere aos fins "que a política se propõe a atingir, por exemplo, promover a justiça e o bem ou impedir os indivíduos de se prejudicar uns aos outros?"[58] Sptiz divide essa questão em programa individualista e programa coletivista.

O programa individualista postula que a sociedade é criada para satisfazer as finalidades, as aspirações, os desejos individuais, que são dados da natureza. Nesse sentido, haveria uma instrumentalização da sociedade, e o dever de obediência à autoridade política estaria subordinado ao atendimento daqueles fins. Segundo Sptiz, essa é a tese de Locke.

No programa coletivista há, ao contrário, uma instrumentalização do indivíduo. Todas as teorias que, a fim de preservar um bem comum, entendido como superior aos bens do indivíduo, defendem o sacrifício desses últimos, são caracterizadas como coletivistas.

Sptiz observa que se costuma associar a ontologia holista ao programa coletivista e a ontologia atomista ao programa individualista. No entanto, ele diz que é um erro fazer tal associação. A ontologia holista não está necessariamente vinculada ao programa coletivista. Além disso, ela não é incompatível com a defesa dos direitos do indivíduo. A proposta de Sptiz é justamente mostrar que a ontologia holista é a única "a poder dar um sentido coerente à dupla ideia de que os indivíduos possuem direitos que devem ser protegidos, e que a autoridade política não é legítima senão enquanto garante tal proteção." Disso ele conclui: "Assim, somente a adoção de uma ontologia holista permite fundar realmente um programa coerente de defesa dos direitos do indivíduo"[59].

Para Sptiz, "Rousseau é incontestavelmente partidário de uma ontologia holista"[60]. Isso significa que os direitos, a liberdade, a moral etc não podem ser pensados independentemente da sociedade política da qual os homens fazem parte. Aliás, ela é uma condição para que eles surjam.

---

[58] Ibidem, p.429: "...que la politique se propose d´atteindre, par exemple promouvoir la justice et le bien ou empêcher les individus de se nuire les uns aux autres?" (tradução nossa)

[59] Ibidem, p.433: "... a pouvoir donner un sens cohérent à la double idée que les individus possèdent des droits qui doivent être protégés, et que l´autorité politique n´est légitime qu´à La condition de garantir cette protection. [...] Par conséquent, seule l´adoption d´une ontologie holiste permet de fonder réellement un programme cohérent de défense des droits de l´individu." (tradução nossa)

[60] Ibidem, p.434: "Rousseau est incontestablement partisan d´une ontologie holiste." (tradução nossa)

Se na ontologia holista a liberdade é algo que só pode existir em um contexto político, então ela não pode ser um dado da natureza. Mas Rousseau fala de uma liberdade da qual não se pode renunciar:

> Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações.[61]

Sptiz chama a atenção para o fato de que Rousseau não está aí falando do primeiro estado de natureza. Dessa forma, a liberdade a qual ele se refere não pode ser aquela independência do homem natural. O contexto em que ele faz tal afirmação é aquele do homem transformado. Nesse caso, a liberdade

> simplesmente não existe mais, nem sob a forma de ausência total de dependência com relação a outrem que existia no primeiro estado de natureza, nem sob a forma da autonomia pela obediência à lei que se prescreve a si mesmo, como será o caso da sociedade do *Contrato Social*.[62]

Sptiz apresenta ainda uma segunda justificativa que pretende sustentar a tese de que essa liberdade de que fala Rousseau no *Contrato Social* " não é um dado da natureza mas um ideal ao qual é preciso chegar."[63] Ainda que a liberdade de que se abriria mão fosse aquela independência do estado de natureza, os homens não perderiam "o que faz deles homens em sentido próprio"[64], uma vez que ela (a independência dada pela natureza) "não é uma qualidade humana em ato, mas somente uma humanidade em potência."[65]

Como entender, então, a afirmação de Rousseau se a liberdade não existe como algo natural e também não existe no estado de sociedade? Dizer que o

---

[61] Rousseau, J-J. *Do Contrato Social*, p. 27.

[62] Sptiz, Jean-Fabien. Op. cit., p.457: "... n´existe tout simplement plus, ni sous la forme de l´absence totale de dépendence par rapport à autrui qui existait dans le premier état de nature, ni sous la forme de l´autonomie par obéissance à la loi qu´on s´est soi-même prescrite, comme ce sera le cas dans la société du *Contrat social*." (tradução nossa)

[63] Ibidem, p.456: "... n´est pas une donné de la nature mais un idéal auquel il faut tendre." (tradução nossa)

[64] Ibidem, p.458: "...ce qui fait d´eux des hommes au sens propre..." (tradução nossa)

[65] Ibidem, p.457: "...n´est pas une qualité humaine en acte, mais seulement une humanité en puissance". (tradução nossa)

homem não pode se despojar da liberdade não pressuporia que ele é detentor dela? Por outro lado, seria contraditório dizer que ela existe fora de uma ordem social, como vimos.

O homem não possui, no primeiro estado de natureza, liberdade, mas de qualquer forma, ele é independente. Sptiz afirma que o equivalente dessa independência perdida deve ser buscado em uma forma social apropriada. No entanto, tal equivalente deverá receber o nome de liberdade, pois "ele consistirá em construir artificialmente a ausência de submissão à vontade de outrem organizando de maneira sistemática e infalível a submissão completa de todos à lei."[66]

Sptiz esclarece ainda que a liberdade entendida nesse sentido, de submissão à lei, pressupõe o processo de desnaturação que é descrito por Rousseau no *Contrato Social*. Ele reforça que "longe de ser natural ao homem, a liberdade no sentido moral supõe a morte da natureza em cada um de nós."[67]

A liberdade a que o homem não pode renunciar não, é portanto, uma liberdade que ele possui no estado de natureza original, já que aí ele não possui senão independência. Também não é uma liberdade que existe antes de ele passar pelo processo de desnaturação, que só ocorre após o pacto social. Sptiz responde que não se trata de abandonar algo que se possui, mas "ao fato de se abster de colocar em ação os meios necessários para obter uma coisa à qual se tem um direito ainda que ela não esteja em nossa posse."[68]

Isso também explica o motivo pelo qual o pacto de escravidão, que Rousseau discute no capítulo IV do livro I do *Contrato*, é inválido. Não é porque os homens não possuem uma liberdade no estado de natureza que eles então podem se dar a um senhor. Seria um tipo de convenção em que os que se entregam negariam realizar uma moralidade que é própria do ser humano, assemelhando-se, assim, aos animais.

É somente na sociedade organizada politicamente que o homem pode ser livre, isto é, pode realizar seu ser moral. Sptiz afirma que se tem algo que os homens não têm o direito de fazer é: "renunciar a ser o que eles são chamados a ser

---

[66] Ibidem, p.458: "...il consistera à construire artificiellement l´absence d´assujetissement par rapport à la volonté d´autrui en organizant de manière systématique et infaillible l´ assujetissement complet de tous à La loi." (tradução nossa)

[67] Ibidem, p.458: "Loin d´être naturelle à l´homme, la liberté au sens moral suppose la mort de la nature en chacun de nous." (tradução nossa)

[68] Ibidem, p.459: "... au fait de s´abstenir de mettre en oeuvre les moyens nécessaire pour obtenir une chose à laquelle on a droit bien qu´elle ne soit pas en notre possession." (tradução nossa)

por sua vocação, e pela faculdade de agir moralmente que a natureza deu como potência, mas que se torna uma realidade em ato graças à aquisição da razão e à socialização."[69]

O homem, para fazer valer sua liberdade, deve se esforçar em criar situações em que ela possa operar. Segundo Spitz, a liberdade pressupõe "a virtude e a justiça das instituições livres."[70]

Uma ação moral só merece ser protegida – daí falar em proteção dos direitos do indivíduo – se for uma ação que expresse uma qualidade humana que tenha valor. Isso significa que tal ação não pode ser movida pelo medo, pelo cálculo ou pelo egoísmo, pois não seriam ações autônomas. Para que uma ação tenha valor, e Sptiz afirma que só é possível encontrá-las em uma sociedade como a do *Contrato*, é preciso que ela seja partilhada.

Para Sptiz, somente uma sociedade regida pela vontade geral pode receber proteção, pois aí os indivíduos exercem sua autonomia. E é justamente essa autonomia que permite a cada um realizar a sua humanidade.

Se, por um lado, não se trata de renunciar a algo que não se possuía antes do estabelecimento da sociedade e das leis, por outro, trata-se de proteger a humanidade que estava em potência e que passou a atuar pelo exercício da cidadania. Um Estado que protege os direitos dos indivíduos é aquele que permite a autonomia. E só esse tipo de Estado é legítimo.

1.7. Nossa posição frente às três interpretações

De que lado nós estamos? É preciso a partir de agora definirmos nossa posição.

Nossa tese é que Rousseau admite um *direito natural do homem*, o que quer dizer que admite uma esfera de liberdade individual para além da liberdade civil. Sob

---

[69] Ibidem: "renoncer à être ce qu´ils sont appelés à être par leur vocation, et par la faculté d´agir moralement que la nature leur a donné à l´état de puissance, mais qui est mise en état de devenir une réalité en acte grâce à l´acquisition de la raison et à la socialisation." (tradução nossa)
[70] Ibidem.

esse aspecto, estamos com Derathé, ao mesmo tempo que nos afastamos de Sptiz, que só considera a liberdade do cidadão, que é a liberdade civil.

Por outro lado, entendemos que, ainda que Rousseau reconheça um direito natural do homem, tal direito não funciona como um limite predeterminado[71] ao poder soberano, já que esse limite é determinado pelo próprio soberano. Esse direito, no entanto, é um componente definidor da condição humana e, portanto, relevante para a determinação do sentido de contrato.

O soberano deve atuar de modo a garantir a cada membro do corpo coletivo a proteção contra a vontade arbitrária de quem quer que seja. Assim, seu poder se estende até o ponto em que é necessário para assegurar tal proteção. Vemos, dessa forma, que o limite do poder está associado à ideia de função da soberania. É essa função que justifica racionalmente a instituição da ordem política e que dá sentido ao dever de obediência ao poder comum.

O critério que orienta o exercício do soberano é tirado das condições do contrato social. O fato de caber ao soberano a determinação do limite da interferência não faz dele um agente com poderes ilimitados.

Voltando à interpretação de Sptiz, concordamos quando ele afirma que é o exercício da liberdade – entendida como possibilidade que cada indivíduo tem de dar a lei a si mesmo – que torna possível ao homem atualizar sua humanidade. E como a liberdade, propriamente dita, só existe no estado político, é só aí que o homem se torna homem verdadeiramente, e se distingue dos puros animais.

Mas acreditamos que, para Rousseau, esse exercício não anula direitos que pertencem ao indivíduo na sua qualidade de *homem*. Tal direito se distingue daquele outro direito – de participar da elaboração das leis – que cada um tem enquanto cidadão. E isso Sptiz não admite.

A *subsistência* do corpo político não depende apenas da garantia que todos os membros têm de participar das decisões coletivas, criando regras que visem ao bem comum. Para que o corpo se mantenha vivo os *homens* devem ter um espaço que livre da interferência do soberano, ainda que tal espaço seja determinado pelo próprio soberano e ainda que seja pequeno.

[71] Ao menos quando Rousseau discute o problema dos limites do poder de modo abstrato, como veremos mais adiante.

Iremos, no próximo capítulo, explorar essa discussão sobre o direito natural do homem e – o que é pressuposto disso – sobre os vários aspectos sob os quais o indivíduo pode ser encarado.

Capítulo II

O homem e o cidadão

2.1. Justificativa

Interpretações como a do professor Jean-Fabien Sptiz parecem resolver pontos problemáticos do *Contrato*. Segundo a leitura mais comum, a ideia de contrato pressupõe *liberdade* dos agentes envolvidos, que se vêem, no entanto, obrigados ao cumprimento das cláusulas contratuais. Mas como é possível sustentar essa ideia, se só se adquire liberdade depois do pacto? Como falar em liberdade dos agentes contratantes se eles não são livres antes do contrato, já que ela é o resultado do próprio pacto?

A proposta de Sptiz eliminaria esse problema. Para ele, como vimos no Capítulo I, a liberdade a que cada indivíduo não pode renunciar não é um atributo já possuído. Trata-se, isto sim, de construir a possibilidade de uma vida livre. Os indivíduos não podem perder algo que não tinham, e eles não tinham a liberdade no estado de natureza, pois seu exercício exige um contexto muito determinado, que é a sociedade bem ordenada descrita no *Contrato*. Quando se toma esse contexto como *ponto de partida*, a alienação da liberdade, a que Rousseau faz referência, ganha um outro sentido.

Lembremos que para Sptiz no estado de natureza a liberdade é apenas um dom. Liberdade em sentido próprio é, para ele, a possibilidade que cada indivíduo tem de prescrever as leis a si mesmo. O exercício dessa liberdade, ou dessa autonomia, exige situações determinadas. Para Sptiz, o modelo proposto por Rousseau no *Contrato* cumpre essa exigência.

Também vale lembrar que, segundo essa interpretação, o homem só pode ser verdadeiramente homem pelo exercício dessa liberdade. Assim, abdicar da liberdade é recusar a própria humanidade.

Uma vez que as circunstâncias são favoráveis ao exercício da liberdade, os homens devem se esforçar na busca de meios necessários para a realização da autonomia. Aquele que se nega a isso nega-se a realizar sua vocação, e como

consequência não se distingue *de fato* dos puros animais. E é isso que acontece quando alguém se dá a outrem.

A interpretação de Sptiz faz desaparecer o "homem". O que existe para ele é o cidadão, e a prática dos debates sobre as questões políticas e morais e o entendimento a que os cidadãos são capazes de chegar são suficientes para realizar a humanidade em cada um deles. As sociedades que proporcionam as condições para o exercício da liberdade garantem os direitos de cada participante. Já as sociedades políticas que não permitem o exercício dessa liberdade negam aos indivíduos um direito que eles têm, mas que não consiste em uma liberdade anterior ao estado civil. Sptiz ainda associa a negação da liberdade ao poder ilegítimo.

Mas a ideia de pacto pressupõe, além da liberdade dos agentes envolvidos, os próprios agentes, que são as *partes* contratantes. No *Contrato* essas partes são os indivíduos – pessoas particulares – , de um lado, e o público, de outro: "... o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares..."[72]. Ainda que esse "público" não seja senão os próprios indivíduos[73], só que encarados sob o ponto de vista de seu conjunto, ele só passa a existir *depois* do contrato, já que é o contrato que dá origem ao "público". Antes do contrato temos apenas pessoas particulares. Como, então, podemos ter um contrato, se uma das partes contratantes só existe depois dele? A dificuldade aqui é da mesma natureza que a anterior.

Não seria possível resolver o problema se a noção de contrato fosse tomada em sentido literal. Mas também não precisamos prescindir dessa noção. Basta concebermos o contrato como uma ideia reguladora. Ainda assim, sobrariam dificuldades importantes.

Segundo Rousseau, o contrato oferece vantagens aos particulares. Esse é um ponto, aliás, acentuado por Viroli. Ele nos alerta para não perdermos de vista que é aquele homem egoísta e calculista do segundo estado de natureza que deve ser convencido dos benefícios da associação[74]. Se ela não proporcionasse

---

[72] Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*, p.34.

[73] Daí a afirmação de Rousseau: "cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo" Ibidem, p.34. Se indivíduo e público são o mesmo, e há um contrato entre eles, cada um contrata consigo mesmo.

[74] "La doctrine du contrat suppose donc les hommes 'indépendants et 'éclairés' décrits dans le Manuscrit de Genève qui savent calculer leurs intérêts, non pas des hommes tels que le pauvre sauvage qui 'vend le matin son lit de poton, et vient pleurer le soir pour le racheter, faute d'avoir prevû

benefícios, os indivíduos não veriam razão para abandonar o estado de natureza[75], ainda que se tratasse de um estado predominantemente conflituoso.

Os indivíduos não devem apenas ser convencidos de que vale a pena viverem sob regras comuns. Uma vez associados, a conservação da associação depende do cumprimento da promessa. Qualquer medida contrária ao acordo inicial pode, no limite, levar ao esfacelamento da associação. Quando isso ocorre, esclarece Rousseau, "cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela."[76]

A liberdade natural não é senão uma independência, dizem intérpretes de Rousseau. Que seja; o próprio Rousseau o admitia. Mas que se ganha em termos de esclarecimento quando se reduz essa independência a um mero potencial de liberdade, desqualificando-a, de certa forma, como um atributo definidor da humanidade?

Esse tipo de interpretação, sustentada por leitores respeitados, incluído Sptiz, faz do homem, isto é, do pré-cidadão, uma figura totalmente sem importância. Mas será que ele é tão desimportante assim, ou algo ficou despercebido para os leitores? Se optarmos pela primeira alternativa, como deveríamos entender as inúmeras referências de Rousseau ao "homem", a começar pelo homem tomado inicialmente como objeto do *Contrato?* "Quero indagar se pode existir – assim se anuncia o projeto –, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser."[77] Notemos que o ponto fixo é o homem, enquanto as leis são o elemento variável. O foco é retomado no primeiro capítulo do livro I: "O homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros."[78]

O homem e seus atributos, no entanto, parecem torna-se fluidos e quase irreais, para muitos intérpretes, como Vaughan, quando entram em cena o cidadão participante da vontade geral e o súdito moldado pelas leis do Estado. "É do homem

---

qu'il en auroit besoin pour la nuit prochaine'". Viroli,M. *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*. Berlin; New York: de Gruyter, 1988, p.110.

[75] "... não se pode supor que uma criatura racional mude propositadamente sua condição para pior...". Essas palavras são de Jonh Locke, mas se aplicam perfeitamente às ideias aqui discutidas. *Dois Tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.499.

[76] Rousseau, J.-J., *Do Contrato Social*, p.32.

[77] Ibidem, p.22.

[78] Ibidem, p.22.

que devo falar"[79], escreve Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*. Que sobra desse homem, no *Contrato* e nas propostas de constituições para sociedades históricas, como as da Polônia e da Córsega? A resposta é simples e taxativa nas interpretações dominantes: sobra quase nada, porque, segundo essa leitura, até as áreas mais íntimas da vida individual são determinadas pela vontade geral, isto é, pelo poder político.

Vale a pena, no entanto, a experiência de uma leitura com ênfase maior que a habitual na noção de homem. Pode-se começar por uma passagem do capítulo IV do segundo livro do *Contrato*, dedicado ao exame dos limites do poder soberano. Esse texto é especialmente provocativo porque contém uma referência explícita a um direito associado diretamente à condição humana:

> Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do **direito natural** de que devem gozar **na qualidade de homens**[80].

Leitores do *Contrato* podem ser tentados a concentrar a atenção em dois papéis do indivíduo participante da sociedade política – o de cidadão e o de súdito. Mas a passagem acima lança foco, de novo, sobre o homem, *pessoa particular* dotada de uma vida e de uma liberdade "naturalmente" independentes da *pessoa pública*. Lança o foco *de novo*, é preciso insistir, porque, antes de expor a doutrina sobre a formação da sociedade justa, Rousseau explora amplamente e de forma repetida a figura do homem. É preciso entender as características dessa figura para bem avaliar as condições de existência do cidadão e do súdito.

Antes de examinarmos o sentido do direito natural ao qual Rousseau faz referência no trecho que acabamos de reproduzir, convém explorar um pouco mais as qualidades humanas realçadas em várias passagens da exposição rousseauniana.

Para começar, essas qualidades são essenciais para a própria formulação do problema do poder. Quais são as condições de um poder legítimo, diferente daquele descrito, no início do livro, como negação da liberdade?

---

[79] Rousseau, J-J. *Discurso sobre a desigualdade*, p.235.
[80] Idem, *Do Contrato Social*, p.48. Os grifos são nossos.

Antes de apresentar a sua resposta – a dominação legítima pressupõe um pacto celebrado em certas condições –, Rousseau descarta duas possibilidades historicamente relevantes: a do pacto de escravidão e a do direito criado pela força. A crítica das duas teses é essencialmente analítica e independe, apesar da retórica rousseauniana, de considerações morais.

2.2. O homem e seus atributos

Tanto no *Discurso sobre a desigualdade* quanto no *Contrato*, é a concepção de homem, entendido como *naturalmente livre*, que leva Rousseau a muitas conclusões, pelas quais iremos passar ao longo deste trabalho. É importante que comecemos a falar um pouco da liberdade, já que ela é a base da teoria contratualista rousseauniana.

A ideia de que a vida e a liberdade são *bens essenciais da natureza* já aparece no *Discurso da desigualdade*:

> Destituindo-se de uma degrada-se o ser; destituindo-se de outra, anula-se quanto existe em si próprio, e, como nenhum bem temporal pode dispensar-se de uma e de outra, constituiria ofensa às leis de natureza e à razão renunciar a elas a qualquer preço[81].

Seria irracional e antinatural, portanto, alguém que da vida abrisse mão, assim como também o seria se da liberdade alguém se despojasse. Abandonar a vida seria causar a própria morte. A consequência que sofreria aquele que abandonasse a liberdade também seria a morte, pelo menos metafórica, já que um homem perde a condição humana quando renuncia à liberdade.

A liberdade é um elemento que caracteriza o homem[82] e que o faz diferente dos animais:

> Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-

[81] Idem, *Discurso sobre a desigualdade*, p.275.
[82] A perfectibilidade, faculdade de aperfeiçoar-se, também é algo específico do homem. Cf. *Discurso sobre a desigualdade*, p. 243.

> se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma (...)[83].

No *Contrato*, Rousseau reafirma essa ideia da liberdade como caracterizadora da natureza humana. O que faz do homem homem é a liberdade; ela é um atributo que torna suas ações boas ou más. Dessa forma, alguém que renunciasse a esse atributo excluiria a moralidade de suas ações:

> Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se *voluntariamente* de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações[84].

Pode-se atribuir valores morais às ações humanas, o que não acontece com as ações animais. É nisso, também, que um e outro se diferenciam. Mas como a atribuição de qualquer valor depende, justamente, da liberdade, quando um homem a abandona, suas ações deixam de ser passíveis de receber um valor, e aí a diferença entre ele e um puro animal desaparece.

O que faz da liberdade um valor supremo é, principalmente, o fato de ela ser, em conjunto com a força, um instrumento primordial de conservação do indivíduo: "Como poderia ele empenhá-los [força e liberdade] sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve?"[85] Afinal, é uma exigência imposta pela lei natural o zelo pela conservação:

> Essa liberdade comum é uma conseqüência da natureza do homem. Sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que se deve a si mesmo, e, assim que alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se, por isso, senhor de si[86].

Se a lei de natureza ordena o homem para esse fim, que é a autopreservação, e isso exige a liberdade, atentar contra a liberdade seria atentar contra a própria vida, e, consequentemente, violar aquele preceito primeiro.

---

[83] Rousseau, J.-J. *Discurso sobre a desigualdade*, p.243.
[84] Idem, *Do Contrato Social*, p.27. Grifo meu.
[85] Ibidem, p.32.
[86] Ibidem, p.23.

Livre, o indivíduo é senhor de si; ele busca conservar-se da maneira que achar mais conveniente. Privado de sua liberdade, ele fica submetido ao arbítrio de um outro. A escravidão, portanto, é a negação da condição humana.

2.3. Formas ilegítimas de poder e poder legítimo

Conforme mencionamos acima, Rousseau parte da ideia da liberdade como inerente à natureza humana para defender um tipo específico de contrato, o único que pode dar origem a um poder político legítimo. E é nela também que ele se apoia para negar tanto um tipo de autoridade fundada na natureza quanto o pacto de escravidão. Vejamos, rapidamente, como Rousseau argumenta.

Dizer que o direito que um tem de exercer o poder sobre o outro se funda na natureza é totalmente incompatível com a tese rousseauniana sobre ser o indivíduo livre por natureza. Se *todos* nascem livres, então não é possível que uns nasçam para mandar e outros a obrigação de obedecer. Trata-se de duas teses contrárias; e é a essa tradição, que defende que uns têm, por natureza, direito de mandar e outros a obrigação de obedecer, sendo os primeiros livres e os segundos escravos, que Rousseau se opõe.

> Aristóteles [...] também dissera que os homens em absoluto não são naturalmente iguais, mas nascem uns destinados à escravidão e outros à dominação.
> Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão, nasce para ela; nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de escapar deles; amam o cativeiro como os companheiros de Ulisses amavam o seu embrutecimento. Se há, pois, escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou.[87]

Se a escravidão é um fato e o ponto de partida é esse fato, então é verdade que uns dominam e outros são dominados. Mas a escravidão é o efeito da dominação ilegítima. Se há escravidão é porque houve uma dominação ilegítima, que foi perpetuada pela covardia dos dominados.

[87] Ibidem, p.24-25.

Para Rousseau, o poder é obra humana, é fruto de uma convenção[88]. O poder legítimo deve nascer do consentimento dos indivíduos. Mas ainda que esses indivíduos reconheçam a necessidade de estabelecer um poder, precisam enxergar alguma vantagem no suposto acordo antes de a ele aderir. É preciso que haja um interesse da parte dos envolvidos.

Um acordo gera um compromisso para as partes. Quando se estabelece um tipo de pacto em que, de um lado, se tem alguém com total autoridade e, de outro, alguém que só obedece, e sem limite, então ao primeiro não cabe nenhum compromisso para com o segundo. O portador da autoridade absoluta, tendo o direito de tudo poder exigir do que obedece, não pode ter compromisso algum com ele. Assim, esse pacto não seria apenas inútil e contraditório, mas nulo, pois apenas uma das partes se compromete.

Rousseau ainda argumenta que "direito", nesse cenário, passa a ser uma palavra "sem qualquer sentido". Dizer que o escravo tenha algum direito contra mim, sendo que tudo o que possui me pertence, seria dizer que eu me colocaria contra mim mesmo, já que o direito dele é o meu direito[89].

Não é porque o poder deve nascer de um acordo que qualquer acordo seja válido, isto é, dê origem a direitos e obrigações. Rousseau também se opõe a autores que argumentam a favor de um pacto de escravidão. Se a autoridade não pode se fundar na natureza, do mesmo modo Rousseau recusa que ela se funde em contratos de qualquer tipo, como o de escravidão, por exemplo.

Em uma das passagens reproduzidas acima, quando falávamos da liberdade como característica humana, destacamos, propositadamente, o termo "voluntariamente". De modo voluntário, é impossível que alguém se dê gratuitamente: "Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível: tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos"[90]. Que se venda, no entanto, isso é possível. Vejamos.

Rousseau esclarece que um homem que se faz escravo de outro não se dá, mas, quando isso acontece, é porque se vendeu em troca da subsistência. Afinal, a

---

[88] "Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens". Ibidem, p.26.
[89] Ibidem, p.27.
[90] Ibidem, p.27.

alienação da liberdade só ocorre em troca de algum benefício: "... todos, tendo nascido iguais e livres, só alienam sua liberdade em proveito próprio"[91].

É partindo do pressuposto acima que Rousseau nega, no entanto, a possibilidade de todo um povo se vender[92]. O povo não tiraria proveito algum se cometesse tal ato. Ele se venderia pela subsistência, se ela lhe fosse garantida. Isso, porém, além de não ser verdadeiro, o que acontece é o contrário: "O rei, longe de prover à subsistência de seus súditos, apenas dele tira a sua e, de acordo com Rabelais, um rei não vive com pouco"[93].

Ninguém aliena a liberdade sem que com isso se obtenha algo em troca, conforme acabamos de mencionar. Ou seja, há uma condição imposta. De modo retórico, Rousseau pergunta se a condição sob a qual os súditos se dariam seria a de que seus bens também lhe fossem tomados![94] "Não vejo o que lhes resta"[95], ele conclui. Sim, pois, nesse caso, a condição é que eles percam com essa troca, e não que ganhem algo! Se nada lhes resta é porque, aí, a perda é dupla: perdem a liberdade e também os bens.

Contra uma possível opinião sobre a tranquilidade assegurada aos súditos pelo déspota, em troca da alienação por parte daqueles, Rousseau mostra que tal troca é um mau negócio. Ele analisa a situação[96] e chega à conclusão de que os súditos não tiram vantagem alguma dela. A tranqüilidade prometida é, na verdade, uma ilusão:

> Que ganham com isso, se mesmo essa tranqüilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranqüilo também nas masmorras e tanto bastará para que nos sintamos bem nelas? Os gregos, encerrados no antro do Ciclope, viviam tranqüilos, esperando a vez de ser devorados[97].

---

[91] Ibidem, p.24. "Proveito próprio" é a tradução de "utilité": "...tous, étant né égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur utilité". Idem, *Du contrat social*. Aubier: Éditions Montaigne, 1943, p. 60.

[92] Seu alvo aqui é Grotius, e Rousseau é explícito: "Se um particular, diz Grotius, pode alienar sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor, por que não o poderia fazer todo um povo e tornar-se súdito de um rei?" Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*, p.26.

[93] Ibidem, p.26.

[94] Ibidem, p.26-27: "Os súditos dão, pois, a sua pessoa sob a condição de que se tomem também seus bens?"

[95] Ibidem, p.27.

[96] "… qual a vantagem para eles [súditos], se as guerras em que são lançados pela ambição do déspota, a sua insaciável avidez, as vexações impostas pelo seu ministério os arruínam mais do que as próprias dissensões?" Ibidem, p.27.

[97] Ibidem, p.27.

Se se entende por tranqüilidade a garantia da vida, mas com a privação de liberdade, ou o curto período que se tem antes de morrer, já que se está apenas à espera da morte, então, e só então, é verdade que o déspota assegura a tranquilidade aos seus súditos.

Sintetizando: sob a condição de que a subsistência lhe seja garantida é possível que um *homem* venda sua liberdade. O mesmo não vale, no entanto, para um povo, seja sob a promessa da subsistência ou da paz.

Vale reforçar, porém, que, mesmo que alguém se vendesse pela subsistência, tal ato seria um acordo sem validade, já que todo acordo pressupõe liberdade dos agentes, que devem cumprir os compromissos assumidos. Aquele que se vende não tem escolha entre fazer ou não o prometido, já que, privado da liberdade, pode ser forçado a realizar qualquer ato. E que compromisso poderia se esperar daquele a quem a liberdade foi entregue e que passou a ter um direito sobre tudo?

Assim como está descartada a possibilidade de um homem se dar gratuitamente, Rousseau nega que um povo se daria. Para ele, isso só seria concebível se o povo estivesse fora de si, o que seria "supor um povo de loucos [e daí a conclusão]: a loucura não cria o direito"[98]. Ainda, pois, que considerássemos a hipótese de um "povo de loucos", não poderíamos sustentar um pacto fundado na loucura! Assim, não é possível legitimar o direito de exercer o poder sobre um povo baseado em um acordo feito diante da circunstância em que ele estivesse fora do domínio de seus sentidos.

Rousseau ainda defende uma terceira tese[99]: não pode o direito nascer da força. Entendamos seu argumento contra o direito do mais forte. Para que a força pudesse ser transformada em direito e a obediência em dever, seria preciso que houvesse um consenso. No entanto, ninguém cede à força por vontade, mas sim por necessidade ou, no máximo, por prudência. Dessa forma, um direito fundado na força não tem sentido. Além do mais, esse suposto direito só duraria enquanto a força daquele que o adquiriu fosse maior que a de outros. Afinal, como observa Rousseau, o "mais forte nunca é suficientemente forte para ser <u>sempre</u> o senhor"[100].

---

[98] Ibidem, p.27.
[99] Lembrando as outras duas teses: 1) o poder não se funda na natureza; 2) não é qualquer tipo de acordo que dá existência a um poder legítimo.
[100] Ibidem, p.26. Grifo nosso.

Supondo, ainda, que esse direito existisse[101], teríamos de admitir como a legítima impunidade no caso de desobediência. Quando se admite um direito conquistado pela força, então qualquer ato cometido por quem a possui está justificado, e não deve, portanto, haver uma consequência negativa. Da mesma maneira, se a força é uma condição para que se tenha razão, no caso de se desejar ter razão "basta somente agir de modo a ser o mais forte"[102].

Notemos que Rousseau não argumenta com base em princípios morais. Independentemente de se considerar esse tipo de "direito" justo ou injusto, ou de atribuir-lhe qualquer outro valor**,** aqui a questão é outra[103]. É preciso, em primeiro lugar, considerar a fragilidade de um direito desse tipo: "Ora, que direito é esse que perece quando cessa a força?"[104] Além disso, a recusa [de um direito do mais do forte] se dá tendo em vista a perda de sentido do próprio termo nestas circunstâncias. A argumentação, portanto, é meramente analítica:

> Se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever, e, se não se for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra *direito* nada acrescenta à força – nesse passo, não significa absolutamente nada[105].

No início deste capítulo dissemos que Rousseau buscava uma forma de poder legítima. Mostramos, primeiramente, as formas que ele recusa. "Só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos"[106], afirma ele após discutir o direito do mais forte. Assim, chegamos, enfim, a esse poder digno de obediência por sua legitimidade. Sigamos, de novo a exposição feita pelo autor no *Contrato*.

Rousseau, seguindo Hobbes e Locke, parte da hipótese de um estado de natureza. Descreve um cenário conturbado[107], em que os indivíduos, não vendo outra saída senão se reunirem e criarem um poder que seja capaz de regular as

---

[101] "Suponhamos, por um momento, esse pretenso direito." Ibidem, p.25.
[102] Ibidem, p.26.
[103] Conforme já chamamos a atenção, é assim, também, que Rousseau procede ao argumentar contra o pacto de escravidão.
[104] Ibidem, p.26.
[105] Ibidem, p.26.
[106] Ibidem, p.26.
[107] "Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria." Ibidem, p.31.

relações e de a todos oferecer segurança e liberdade, realizam um contrato. E o que as cláusulas desse contrato preveem?

Como vimos, cada indivíduo é dotado de liberdade, de força e de bens[108]. Sabemos, também, que a entrega dessas coisas não pode se dar de modo incondicional[109], mas somente sob a condição de algumas garantias. Acrescentamos, ainda, que tal entrega não pode ser feita a uma única pessoa, pois isso caracterizaria um pacto de escravidão:

> Sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos sucessivamente a um só, e não verei nisso senão um senhor e escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe. Trata-se, caso se queira, de uma agregação, mas não de uma associação; nela não existe nem bem público, nem corpo político. Mesmo que tal homem domine a metade do mundo, sempre será um particular; seu interesse, isolado dos outros, será sempre um interesse privado"[110].

As cláusulas contratuais preveem uma "alienação total, de cada associado, com todos os seus direitos"[111], que é feita não a uma pessoa, para que essa se encarregue das garantias previstas na "operação", mas à comunidade toda, "porque em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais"[112].

O acordo cumpre, portanto, as exigências preestabelecidas, e com ele se ganha "o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem"[113]. Rousseau ainda reforça que, nessa forma de associação, cada um permanece tão livre – e até mesmo mais livre[114] – quanto antes[115].

---

[108] Em diversas passagens, tanto do segundo *Discurso* como do *Contrato*, encontramos a afirmação de que o homem é portador de liberdade, força e bens. Nestas duas, por exemplo, isso está pressuposto: "...Ainda que se pudesse alienar sua liberdade como a seus bens..." Idem, *Discurso sobre a desigualdade*, p.275. "Relativamente a quanto, pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade..." Idem. *Do Contrato Social*, p.48.

[109] Ilustrativa também esta passagem do segundo *Discurso*: "... por que se darem a superiores, senão para defender-se da opressão e proteger seus bens, suas liberdades e suas vidas que, por assim dizer, representam os *elementos constitutivos de seu ser*? p. 272. Grifo nosso.

[110] Idem, *Do Contrato Social*, p.30.

[111] Ibidem, p.32.

[112] Ibidem, p.32.

[113] Ibidem, p.33.

[114] Seguimos aqui Derathé, que acrescenta o "até mesmo mais livre" a partir da leitura de uma passagem do livro V do Emílio: "'Veremos como cada homem, obedecendo ao soberano, só obedece

Deixando de lado, por enquanto, tanto a discussão sobre a liberdade – já que com o pacto ela ganha uma nova configuração – como a que diz respeito às obrigações que cada um passa a ter depois do acordo, comentemos agora a importante distinção que Rousseau estabelece entre corpo político, Estado, soberano, potência, povo, cidadão e súdito.

2.4. O corpo coletivo e suas diversas perspectivas

O contrato firmado entre os indivíduos dá origem a um *corpo moral*:

> ...esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade[116].

Pensemos nesse corpo moral e coletivo como um todo. Esse todo pode ser visto sob diferentes pontos de vista e, dependo do ponto sob o qual ele é encarado, ganha um nome específico. Vejamos, então, quais são esses pontos de vista e os nomes que o designam[117].

O todo considerado de modo geral, isto é, independentemente do aspecto sob o qual seja encarado, e sem levar em conta quem o contempla, chama-se *república* ou *corpo político*. O todo é denominado *Estado*, pelos próprios membros, quando ele é tratado do ponto de vista de sua passividade; já sob o seu aspecto ativo, recebe o nome de *soberano*.

O todo pode, ainda, ser visto a partir de sua relação com outro todo. Nesse caso, ganha o nome de *potência*. "Potência", portanto, é um nome relativo, isto é, só

---

a si mesmo, e como se é mais livre no pacto social do que no estado de natureza'". Derathé, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p.256.

[115] Rousseau, *Do Contrato Social,* p.33.

[116] Ibidem, p.33.

[117] A passagem a ser analisada é esta: "Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade e hoje, o de república ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e, potência quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, no entanto, confundem-se freqüentemente e são usados indistintamente" Ibidem, p.33-34.

existe na medida em que é comparado a um todo distinto, formado por membros distintos.

Ainda resta-nos explicar o que Rousseau entende por povo, cidadão e súdito. Para isso, devemos mudar nossa referência, olhar, agora, de dentro. Isso porque esses nomes correspondem não mais ao todo, mas às *partes* que o compõem, ou aos "associados", também segundo a perspectiva sob a qual são vistos.

Esses associados, quando considerados coletivamente, são chamados de *povo*. Se o tomamos de maneira isolada, eles podem recebem dois nomes distintos, dependendo do papel que desempenham. Assim, quando são vistos em seu papel de "partícipes da autoridade soberana", são chamados de *cidadãos*. "Submetidos às leis do Estado", esses mesmos associados levam o nome de *súditos*.

Vale aqui destacar que, embora sejam dados nomes distintos, Rousseau está tratando de uma mesma coisa. O todo é único, mas pode ser visto sob quatro aspectos distintos – como república, Estado, soberano e potência. O mesmo acontece com os membros desse todo: são os mesmos indivíduos, porém visualizados sob perspectivas diversas. Não temos, de um lado, cidadãos e, de outro, súditos. São os mesmos indivíduos que, em suas diferentes atuações, ganham nomes distintos[118]. E Rousseau chama a atenção para a correta distinção e precisão dos termos[119].

Também vale a pena reforçar que soberano, súdito, cidadão, povo etc são fruto do ato de associação, ato esse que, segundo Rousseau, "constitui o verdadeiro fundamento da sociedade"[120]. Antes disso, não temos senão indivíduos [isolados], ou homens.

Lembremos que estamos percorrendo este caminho para entender o sentido do "direito natural do homem" ao qual Rousseau se refere naquela passagem reproduzida no início deste capítulo. Nesse trecho ele distingue os direitos do *cidadão* e do *soberano* do direito do *homem*, por isso tivemos de examinar essas noções.

Sabemos, agora, que o soberano e o cidadão, por exemplo, só existem depois do pacto. E quanto ao homem – subsiste no novo quadro teórico? Sobra

---

[118] Na *Carta a D'Alembert* encontramos um brevíssimo esclarecimento sobre isso: "...súditos e soberanos são apenas os mesmos homens considerados de pontos de vista diferentes...". Rousseau, J.-J., *Carta a D'Alembert*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993, p. 120.
[119] Idem, *Do Contrato Social*, p.34.
[120] Ibidem, p.31

espaço para ele? Ao mesmo tempo que a resposta positiva está pressuposta no próprio reconhecimento, por parte de Rousseau, de um direito natural do homem, temos de considerar a seguinte afirmação:

> Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará menos aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio. Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão, porquanto não é um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito – injustiça cujo progresso determina a ruína do corpo político"[121].

Se ainda resta um espaço reservado ao homem, diante dessa declaração somos levados a perguntar: que espaço é esse? E, mais, que status tem esse homem no modelo apresentado por Rousseau? Voltamos, aqui, ao problema apresentado no começo do capítulo. Mas precisamos ir adiante com esta exposição para chegarmos a uma resposta.

2.5. O ponto de partida no *Contrato*

A liberdade não é o único bem de que cada um dispõe naturalmente. O homem necessita de outros bens para atender à sua preservação. Dessa forma, os direitos se estendem até àquelas coisas que são essenciais para a manutenção da vida. Para atender às suas necessidades e cuidar de sua preservação de acordo com os meios que considere mais adequados, o homem deve, portanto, dispor tanto de liberdade quanto de força e de certo conjunto de bens[122]. São condições naturalmente indispensáveis à sua existência. Ora, os homens não são naturalmente interdependentes, não tendem naturalmente para a vida em sociedade. Preocupado em primeiro lugar com a própria manutenção, cada um é capaz de cuidar de si enquanto as condições de seu ambiente são favoráveis.

---

[121] Ibidem, p.35-36.

[122] Esses bens são o alimento, que podem ser obtidos de outros bens naturais existentes, como árvores e animais, terra, e todos os instrumentos necessários para o seu alcance.

Enquanto os indivíduos têm poucas necessidades e os bens disponíveis são suficientes, o indivíduo cuida de seu bem-estar sem prejuízo de outrem. Nessa condição, há uma espécie de equilíbrio natural, já que o usufruto dos bens vai até onde as necessidades exigem.[123]

A vida em sociedade muda, no entanto, o comportamento dos homens. Eles passam a *abusar dos bens* que a natureza oferece. Vivendo em sociedade, os homens desenvolvem necessidades diversas, e a obtenção de coisas para atender a essas novas demandas pode dar-se à custa de outras pessoas.

Que cada um se preocupe somente consigo não é um problema em uma situação em que tudo é comum e, sobretudo, em que a todos a posse do necessário é garantida. Aliás, é totalmente natural que os homens ajam tendo em vista em primeiro lugar o próprio bem, pois são guiados pelo amor de si. No estado de natureza original é muito raro que um homem faça mal a outro para obter o que deseja. Mas não é daí que parte Rousseau no *Contrato* quando descreve aquele quadro em que os homens se encontram antes do pacto. Ele parte dos homens como eles são na experiência presente e de como têm sido ao longo da história.[124].

No estado de natureza descrito no *Contrato,* o egoísmo natural do homem passa a ser um problema. Como o limite do que se quer obter vai até vão as necessidades e as necessidades são muitas, os desejos são quase ilimitados. Sendo assim, dificilmente as coisas são conquistadas sem que isso implique a falta a um terceiro. Além disso, uma vez que possuir mais do que um outro é sinônimo de ser melhor do que ele, superá-lo passa a ser um objetivo. Esse contexto se resume em um conflito cada vez mais grave de interesses.

Rousseau mostra, no *Discurso sobre a desigualdade,* que o poder instituído historicamente e a criação das leis deram novas formas a esse conflito e o intensificaram, estabelecendo novos graus de desigualdade. Nessa obra, ele tenta explicar como puderam os homens chegar aos níveis de opressão e de discórdia conhecidos em seu tempo. O conflito, no *Discurso*, é um ponto de partida. O objetivo é a descoberta de suas causas. No *Contrato,* a ambição é apontar o remédio para a reordenação da vida coletiva. Os homens se encontram em estado de guerra. Ainda assim, precisam certificar-se de que, abrindo mão dos bens e da liberdade,

---

[123] Conforme discutimos no primeiro capítulo, a piedade é um sentimento natural que também contribui para esse limite.
[124] Rousseau, J-J. *Do Contrato Social*, p.21.

receberão com isso algum benefício. Ora, a promessa é de que cada um continuará "tão livre quanto antes" e também de que todos ganharão a *propriedade* de tudo que se possui[125].

2.6. Liberdade e vontade

A liberdade prometida, no entanto, não é – nem poderia ser[126] – a mesma. Rousseau distingue liberdade natural, ou independência, de liberdade civil. Com o contrato, a segunda substitui a primeira. A liberdade natural, diz Rousseau, "só conhece limites nas forças do indivíduo"[127]. E o que isso significa? Significa que se faz tudo o que se quer, como impor uma opinião a outrem, adquirir, usurpar ou proteger um bem etc, até o limite dos meios de cada um. Assim, a aquisição do que se deseja é proporcional à força que se tem, de modo que quanto mais força alguém possui, mais satisfeita é a sua vontade.

Já o limite da liberdade civil reside na vontade geral[128]. Cada um, ao fazer a alienação da liberdade natural, abre mão de agir segundo os impulsos e visando apenas ao próprio bem; abre mão de agir tendo a força como limite[129]. Inseridos, a partir daí, em um todo, nada mais pode ser feito sem que cada um observe, na prática de suas ações, aquilo que é bom para si e também para os outros. E isso que é conveniente e bom para todos – o bem comum – é determinado pela lei.

Dissemos que a vontade geral é o limite da liberdade civil. Mas o que é essa vontade geral, ou, antes, o que é vontade? A vontade é uma operação interna do espírito responsável, entre outras coisas, pelo querer. Todos os indivíduos têm vontade, isto é, todos querem, desejam algo. E esse algo querido, desejado é *sempre* um bem. Rousseau não diz em que consiste esse bem, que conteúdo ele tem; trata-se, dessa forma, de um bem formal. Mas ele diferencia bem particular de bem comum [também formal] e diz que o objeto da vontade geral é o segundo, e não o primeiro. Vejamos.

---

[125] Ibidem, p.36.
[126] Não poderia ser simplesmente porque é essa liberdade, que só encontra limite na força de cada um, que gera o conflito e exige uma solução.
[127] Ibidem, p.36.
[128] Ibidem, p.36.
[129] "O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar". Ibidem, p.36.

Como vimos, o ato de associação fez surgir o cidadão. O cidadão é um indivíduo, só que encarado como um membro do corpo político com uma função específica, que é a de *participante da autoridade soberana*. Visto sob esse ponto de vista, ele tem uma vontade que é dita geral. Isso quer dizer que ele deseja um bem enquanto esse bem é um bem para ele e, ao mesmo tempo, para outros membros do corpo político. Trata-se, nesse caso, de um bem que é comum a todos os membros, por isso é chamado de bem comum.

Participar da autoridade soberana significa fazer leis. O papel de elaboração das leis cabe aos cidadãos. Rousseau é categórico com respeito a isso: "O povo, submetido às leis, deve ser seu autor. [e complementa] Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade."[130] Nesse trecho ele não usa "cidadão", e sim "povo". Mas sabemos que "povo" é um nome que designa aqueles mesmos indivíduos, mas agora considerados de modo coletivo. Afinal, não é *um* cidadão que faz as leis, mas sim *todos* os cidadãos, ou seja, os cidadãos tomados coletivamente.

Os súditos são os indivíduos considerados sob a perspectiva de destinatários das leis e, portanto, subordinados a elas. Observemos que o povo, além de autor das leis, também a elas está submetido. Do mesmo modo que a elaboração das leis não cabe a *um* cidadão, a submissão a elas abrange *todos* os súditos, por isso é correto dizer, nesse caso, que o povo está submetido às leis que faz.

A vontade do cidadão é a vontade geral, ou seja, é uma vontade cujo objeto é um bem comum. Se "cidadão", "súdito" e "povo" são nomes que remetem a uma mesma coisa, ou seja, aos indivíduos membros do corpo político em seus papéis determinados, então a vontade dos súditos e a do povo também é a vontade geral. Só que enquanto o cidadão deve buscar o bem comum para *fazer* as leis, o súdito deve, na prática de suas ações, *respeitar* esse bem comum encontrado. Como "povo" se refere tanto aos indivíduos sob seu aspecto de feitores das leis como de observadores delas, é assim que deve ser compreendida a vontade geral dele.

Rousseau sustenta que a vontade geral é inalienável e indivisível. Isso significa, primeiro, que a vontade geral pertence ao povo e dela ele não pode abdicar: "O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade."[131] Segundo, que

---

[130] Ibidem, p.55.

[131] Ibidem, p.44. "Poder" é igual a poder executivo, e "vontade" é igual a poder legislativo. Quando Rousseau diz que o poder pode ser transferido, ele está se referindo ao poder executivo, que, aliás,

sendo a vontade geral a vontade de todos os membros do corpo político, seria contraditório dizer que ela pertença apenas a uma parte dos membros:

> A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto.[132]

Como as leis são atos da vontade geral[133] e a vontade geral é a vontade do povo, as leis são atos do povo – ou devem ser, já que Rousseau trabalha, ao menos em parte, no plano do dever ser. Daí a lei poder ser entendida conforme a descrição [acima] de Rousseau: A vontade *declarada* do povo faz lei[134]. Reforcemos: Quando o povo *declara* a sua vontade, cujo objeto é um bem comum, tem-se uma lei.

O objeto da vontade geral é um bem comum. Quando o objeto desejado pela vontade não é mais um bem comum, mas um bem particular, a vontade é dita, da mesma maneira, particular. A vontade particular, no entanto, não pode fazer lei, já que a lei é ato da vontade geral, conforme acabamos de mostrar.

Depois do pacto social, nenhum contratante é mais concebido como um ser isolado; todos fazem parte de um todo. Além de cidadão e súdito, no entanto, os indivíduos podem ser considerados sob o aspecto de *homem*. O homem, portanto, subsiste no interior do corpo político. Mas esse homem não tem o direito de seguir uma vontade que seja contrária à do corpo do qual faz parte. Em outras palavras, ele não deve buscar um bem que seja contrário ao bem dos outros membros.

Falemos um pouco mais sobre o bem comum. Trata-se de um bem cujo conteúdo é querido por todos os associados. Os indivíduos têm, enquanto homens, muitos interesses, desejam muitos bens. No entanto, dentre os muitos interesses, é

---

pode ser exercido sob qualquer uma das três formas de governo: aristocracia, democracia e monarquia. Se ele diz que a vontade não pode ser transmitida, entende por isso o poder legislativo, que cabe somente ao povo, *independentemente* da forma de governo que a República assuma.

[132] Ibidem, p.44.

[133] "... vê-se logo que não se deve mais perguntar a quem cabe fazer as leis, pois são atos da vontade geral...". Ibidem, p.55.

[134] Acrescentemos, a título de esclarecimento, que, na verdade, a lei é um ato da vontade que pressupõe um ato do entendimento. A vontade *quer* o bem, mas é tarefa do entendimento encontrar esse bem. São, portanto, dois atos distintos que dão origem a uma lei. Isso nós mostramos em nossa dissertação de mestrado.

preciso encontrar aquele que é comum a todos. Rousseau considera a existência desse interesse comum um pressuposto da sociedade:

> Se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir.[135]

Pensemos em uma situação concreta para facilitar a compreensão desse ponto. Suponhamos, então, o seguinte contexto: indivíduos residentes de uma cidade onde a capacidade de circulação dos veículos nas principais vias atinge o limite, de modo que, se uma medida não for pensada, afetará todas as pessoas que nela circulam, excetuando as que não dependem de nenhum meio de transporte que não seja as próprias pernas!

Para os proprietários de veículo, o veículo particular deve estar disponível para uma circulação ilimitada, inclusive nas vias principais da cidade. Portanto, poder dispor de seus veículos quando desejarem é um *bem particular* para seus proprietários. A utilização ilimitada do veículo não é, porém, um *bem* para as pessoas que não possuem veículo particular, já que isso causa grandes congestionamentos na cidade que comprometem sua qualidade de vida.

Na tentativa de solucionar o problema, o Estado decide restringir a circulação de veículos particulares, criando um rodízio que impede os proprietários de transitar em determinados horários e dia da semana. O fim da medida é, obviamente, reduzir o número de veículos nas ruas e, com isso, ter uma circulação mais livre. Com a circulação mais livre, todos perdem menos tempo no trânsito.

Circular com maior facilidade e ganhar tempo é um bem tanto para os proprietários de veículo particular como para os não proprietários, que dependem de transporte público coletivo. A restrição da circulação é, portanto, um bem, mas um *bem comum*. E, na qualidade de bem comum, é um bem também para os proprietários de veículo.

Nesse contexto, a vontade particular de desejar circular ilimitadamente é contrária à vontade geral de circular restritamente. Assim, se um proprietário de

[135] Ibidem, p.44.

veículo age tendo em vista a nova regra, ele age como *súdito*. Se, porém, ele a desrespeita, age como *homem*. Ele não pode querer, ao mesmo tempo, fazer um uso ilimitado de seu veículo e circular mais livremente; não pode obter um benefício sem, por outro lado, abrir mão de uma facilidade; não pode agir como homem e esperar que seus semelhantes ajam como súditos.

A criação das regras, das leis, é um *direito* do indivíduo enquanto *cidadão*. Sob o aspecto de *súdito*, esse indivíduo tem um *dever*. Não se pode desejar o direito sem que se assuma, além dele, um dever. O proprietário que ignora o rodízio desfruta de seu direito de cidadão, ao criar a regra referida, mas não desempenha seu papel de súdito ao desrespeitá-la.

Falávamos que o limite da liberdade civil reside na vontade geral. Ora, a vontade geral não é a vontade que faz lei? Então, as leis podem ser entendidas como restrição da liberdade. Dessa forma, livre é aquele que age dentro dos limites da lei. E como o autor da lei é o próprio indivíduo, em sua função de cidadão, cada indivíduo dá a lei a si próprio. É assim que cada um só obedece a si mesmo, "permanecendo tão livre quanto antes."[136] É assim, ainda, que cada um se garante contra a dependência pessoal.[137]

Dizer que a lei restringe a liberdade e, ao mesmo tempo, que livre é aquele que age segundo as leis pode parecer paradoxal[138]. No entanto, é assim que essas coisas devem ser entendidas. É livre o que observa as leis, mesmo elas sendo uma espécie de barreira, porque a lei é dada por ele mesmo; cada um é responsável por impor a si mesmo a própria barreira.

No estado de natureza o homem tem um "*direito ilimitado* a tudo quanto aventura e pode alcançar"[139]. No estado civil, contudo, todos os *direitos passam a ser fixados pela Lei* [140]. O que não se deve fazer; o que se está obrigado a fazer; o que se é permitido fazer ou ter, nessa nova ordem, é a lei que estabelece. Considerando que o povo é o autor das leis, é ele próprio que se encarrega de determinar as proibições e os imperativos. Que os direitos, portanto, sejam fixados

---

[136] Ibidem, p.32.
[137] Rousseau esclarece em uma passagem que o pacto social garante o cidadão contra qualquer dependência pessoal. Ver p. 36 *Do Contrato Social*.
[138] Se a lei restringe a liberdade, parece que teríamos aí duas ideias antitéticas: de um lado a liberdade e, contraponde-se a ela, a lei. Porém, a lei, ao mesmo tempo que restringe a liberdade, é a fonte dela.
[139] Ibidem, p. 36.
[140] Ibidem, p.54.

pela lei fica claro a partir do que já discutimos até aqui. Mas dentro de quais limites eles são determinados?

Uma coisa é o limite que o indivíduo tem, enquanto *súdito*, na prática de suas ações: a liberdade de cada um se estende até onde a lei permite. Outra coisa é o limite que o indivíduo tem, enquanto *cidadão*, para determinar até onde vai seu *poder de interferir* na vida e nas relações dos indivíduos – enquanto súditos –, já que é isso que se faz quando cria as leis. É esse segundo ponto que vamos agora discutir. Porém, antes de iniciarmos essa discussão, devemos fazer mais um esclarecimento.

Vimos que Rousseau defende a impossibilidade de alienação da soberania ou, em outras palavras, a impossibilidade de transmitir a vontade para outrem. Considerando que a vontade do povo faz leis, o poder legislativo (ou vontade) não pode ser transferido; dele não pode o povo abdicar. Mas Rousseau diz que o poder pode ser transmitido. Aparece, então, a ideia de governo[141]. O governo, que pode ser monárquico, aristocrático ou democrático, fica encarregado do poder executivo apenas. E com respeito ao *limite* de sua atuação, a resposta é simples: encontra-se na vontade geral.

Governo e soberano são, sob um ponto de vista, o mesmo e, sob outro, distintos. São o mesmo na medida em que governante e soberano são, ambos, membros do corpo político; são distintos porque governante é o membro no seu papel de administrador do corpo político e soberano é o corpo político (sob o ponto de vista dos membros) no seu exercício legislativo[142]. Além disso, o governante, dependendo da forma de governo atuante, pode não abarcar todos os membros do corpo, sendo que o soberano corresponde a todos eles.

Consideramos essa – mais essa – distinção importante porque quando se fala em limite do poder, essa limitação diz respeito ao poder de por leis, atribuído ao soberano, e não à administração, que encontra limites, por sua vez, naquelas

---

141 "Chamo, pois, de Governo ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo, e de príncipe ou magistrado o homem ou o corpo encarregado dessa administração." Ibidem, p.75.

142 No artigo *Economia política*, que trata do governo, ou da administração pública, e não da soberania, encontramos essa distinção de forma clara: "Peço aos meus leitores que distingam bem a *economia pública*, da qual falo, e que chamo *governo*, da autoridade suprema, que chamo *soberania*. Esta distinção consiste no fato de que uma tem o direito legislativo e obriga em certos casos o próprio corpo da nação, enquanto a outra tem apenas poder executivo, e só pode obrigar particulares." Idem, Economia (Moral e Política). In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Editora Unesp, Discurso Editorial, 2006, p.87.

mesmas leis. E nossa tese está relacionada justamente aos limites do poder soberano.

2.7. Limites do poder soberano

No primeiro livro Rousseau havia estabelecido que a alienação deveria ser feita "sem reservas"[143]. No capítulo IV do livro II do *Contrato*, que trata dos limites do poder soberano, ele volta à discussão da alienação e faz um esclarecimento:

> Relativamente a quanto, pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade, convém-se em que representa tão-só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade. É preciso convir, também, em que só o soberano pode julgar dessa importância.[144]

Primeiramente, é preciso notar que a passagem acima contém um pressuposto importante: *Não é tudo que interessa à comunidade*. Tal passagem aparece na sequência daquela que reproduzimos no início do capítulo, em que Rousseau admite um direito natural do homem. Assim, o conteúdo desse pressuposto está em concordância com fato de que ao indivíduo, na qualidade de homem, restam alguns direitos. Expliquemos isso melhor.

A proposta inicial da alienação total dá-se na base de que se algum direito restar aos particulares, a promessa de que todos permanecerão, depois do pacto, tão livres quanto antes dele cai por terra. A admissão de uma reserva de direitos poderia gerar o controle por parte de um associado e a subordinação por parte de outro, supondo uma desigualdade entre eles[145]. Essa situação não seria muito diferente de um pacto de escravidão.

---

[143]Idem, *Do Contrato Social*, p.32.
[144] Ibidem, p.48.
[145] Essa análise corresponde à seguinte passagem do *Contrato*: "... fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nesse caso um superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo de certo modo seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos; o estado de natureza subsistiria, e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã. Ibidem, p.32-33. No estado de natureza de que parte Rousseau, que corresponde àquele do segundo *Discurso*, há uma desigualdade entre os homens em termos de força e, por conseqüência, de bens, ainda que os homens possam ser considerados iguais quanto ao fato de estarem todos sujeitos à superação de sua força por parte de outrem.

A associação foi o único meio que os indivíduos encontraram para proteger seus bens e liberdade. Portanto, ela só faz sentido se houver essa proteção. No entanto, não é verdade que, primeiro, deva existir uma igualdade absoluta[146] entre os associados para que a liberdade prometida esteja assegurada; segundo, que haja necessidade de que todos os direitos fiquem sob o domínio da comunidade.

Se nem tudo é do interesse da comunidade, então torna-se possível pensar em "resíduos" de direitos. Não que Rousseau volte atrás e diga que a alienação deva ser parcial. A ideia de que a entrega deva acontecer sem reservas se mantém, e a razão disso foi discutida acima. Mas temos mais um motivo para assim pensar.

Se o soberano só passa a existir depois do pacto, então ele só pode julgar quais daqueles diretos pertencentes aos particulares interessam à comunidade e quais não interessam depois dele[147]. E para que o soberano faça tal julgamento, é necessário que todos os direitos estejam sob o seu domínio. Não há pacto sem alienação e nem soberano sem pacto. E se o acordo já determinasse o que se aliena e o que não se aliena, então não faria sentido que isso coubesse ao soberano.

Como a alienação é, portanto, total, mas nem tudo interessa à comunidade, o soberano deve restituir aos particulares essa sobra de direitos. O reconhecimento, por parte do soberano, de direitos pertencentes aos particulares faz dele alguém com poder limitado.

Voltemos agora àquelas distinções das pessoas particulares. Em uma perspectiva múltipla, temos o portador do direito de fazer as leis (imperativas e proibitivas), o destinatário dessas leis e o destinatário da *permissão* – alguém cuja vida e liberdade não dependem, naturalmente, do corpo social ao qual pertence. No primeiro caso temos o cidadão ou soberano – dependendo se a referência é o todo sob o olhar dos membros ou se são os membros inseridos no todo; no segundo o súdito; por último temos o homem. Mas o que significa ser o destinatário da permissão?

---

[146] No momento do pacto a igualdade entre os indivíduos deve existir, mas não é necessário que essa igualdade se mantenha, sob determinados aspectos, depois de formado o corpo político. Mas voltaremos a este ponto mais adiante.

[147] Reforcemos: Não seria possível que o soberano fizesse o julgamento – como se dissesse: isso deve ser transferido e isso retido – antes do pacto porque simplesmente ele não existe antes do pacto.

As leis imperativas remetem a ações que devem ser praticadas: farás x (ex. os impostos devem ser pagos). As leis proibitivas se reportam àquelas ações que não devem ser praticadas: não farás x (ex. não se deve fumar em ambientes fechados). Mas há ações que não se está obrigado e nem proibido de praticá-las. Pode ser que não exista uma lei dizendo que é obrigatório o uso de cinto de segurança e nem uma que diga que não se está obrigado a usá-lo. Nesse caso, o condutor de veículo pode usar o cinto ou não. Sendo assim, as ações que não estão reguladas por lei, isto é, as ações que não são obrigatórias nem proibidas, dizemos que são permitidas. O *homem*, portanto, é o destinatário dessa permissão.

O soberano só interfere na vida e nas relações dos particulares quando julga que tal interferência é necessária para assegurar os bens e a liberdade de cada particular. As ações que são indiferentes, isto é, as ações que não têm uma repercussão na ordem social não são reguladas. Se, por exemplo, um particular desejar usar um tipo de roupa e um determinado corte de cabelo e esse desejo não representar prejuízo para os membros da sociedade em que está inserido, ele será livre para isso. Suponhamos, porém, que o empréstimo de dinheiro a juros de duzentos por cento, para citar um outro exemplo, seja entendido como uma ação que traz prejuízos a outrem. Não sendo essa ação indiferente, então haverá intervenção do soberano.

O indivíduo pode, na qualidade de homem, ter uma vontade particular[148]. O que ele não pode é ter uma vontade particular que seja *contrária* à vontade geral. Ele não pode ter, em seu papel de cidadão, uma vontade, que é geral, e, enquanto homem, ter uma vontade que conflite com aquela. Se fica determinada, por exemplo, a proibição de barulho depois das vinte e duas horas, como medida que assegura a *todos* os particulares a tranquilidade noturna, um particular não pode desejar ligar o som em volume alto nesse horário. Nesse caso sua vontade particular de homem seria contrária à sua vontade geral de cidadão. Sendo esse homem e cidadão uma mesma pessoa, ele deseja, ao mesmo tempo, um bem particular e um bem comum,

[148] Vale reforçarmos nossa opinião com a de Viroli: "Rousseau n'a jamais écrit que la société politique, et encore moins la bonne constitution politique exigent que les individus n'aient pas d'intérêts particuliers.Des hommes sans intérêts particuliers ne seraient pas dês *individus*. D'après sa doctrine, lês individus ont des intérêts privés et ils continuent à avoir ces intérêts même après l'institution Du Corps Politique." Viroli, Op. cit.,p.111. A esse respeito também a seguinte passagem, do escrito *Economia política*: "Se, por exemplo, nós os exercitamos bem cedo a nunca considerar sua individualidade *a não ser* em suas relações com o corpo do Estado, e a perceber, por assim dizer, sua própria existência apenas como uma parte daquele, eles poderão enfim chegar a identificar-se de algum modo com este grande todo..." Rousseau, J.-J., Economia (política e moral), p.105.

já que a tranqüilidade noturna é um bem para ele e para seus semelhantes, mas ligar o som alto é um bem apenas para ele.

Um particular que resolvesse trocar o dia pela noite, ou seja, que dormiria durante o dia e ficaria acordado durante a noite, seria um exemplo de uma vontade particular não contrária à vontade geral. Isso porque essa sua ação seria indiferente com respeito aos membros da comunidade em que vive. Não se trata de uma ação individual que causa dano ao coletivo. Por isso há permissão para assim agir.

O problema, portanto, não é um particular desejar algo que seja bom apenas para ele, pois uma coisa pode ser boa apenas para ele e ser indiferente para os outros. Assim, uma coisa que é boa apenas para um particular não significa que seja prejudicial aos outros.

Recapitulando: não são todos os direitos pertencentes por natureza aos homens que interessam à comunidade. Dessa forma, uma vez determinado pelo soberano aquilo que resta ao indivíduo na sua qualidade de homem – e daí o reconhecimento de um direito natural do homem – ele deixa uma esfera isenta de sua própria interferência.

O direito natural do homem deve ser entendido, portanto, como uma esfera livre, isto é, uma esfera em que não há a intromissão do soberano. Nessa esfera os homens são autorizados a praticar ações sem que encontrem obstáculos no caminho – uma espécie de liberdade negativa. E todas as ações aí permitidas não repercutem no todo. E é justamente porque não repercutem no todo que elas não encontram entraves.

A esfera isenta da interferência do soberano não é previamente determinada. Mas expliquemos isso melhor. O poder do soberano é limitado. Há, assim, uma esfera que é regulada por ele e outra que não o é. Há comportamentos ou ações que ele proíbe ou impõe que sejam praticados e há ações que ele permite, se mantendo distante. Se o poder do soberano fosse ilimitado, não haveria esfera não regulada, já que tudo seria controlado. O limite, no entanto, *é posto pelo próprio soberano*, já que é a ele, e somente a ele, que cabe julgar o que, dentre aquelas coisas de cada um dispõe naturalmente, interessa à comunidade e o que não interessa.

Quando o corpo político é constituído não se está determinado, portanto, até onde deve ir o poder do soberano. Isso não significa, no entanto, que a

determinação da esfera regulada e da não regulada se dê de modo *arbitrário*[149]. Isso porque o soberano deve ter como *critério* para o seu julgamento aquelas condições sob as quais o pacto foi feito. A violação de tais condições teria como consequência a destruição do corpo político: "Violar o ato pelo qual existe seria destruir-se, e o que nada é nada produz."[150] Que sentido faria criar algo que estivesse fadado a se autodestruir?[151]

Rousseau afirma que o pacto social dá ao corpo político um *poder absoluto* sobre todos os membros desse corpo[152]. É *absoluto* no sentido de que cabe ao soberano determinar o que dos bens, pertencentes aos homens antes do pacto, interessa à comunidade e o que não interessa. Mas "absoluto" não é sinônimo de ilimitado nem de "arbitrário"[153]. Assim, essa determinação é guiada por critérios objetivos que se fundam na natureza do ato pelo qual o pacto foi criado[154].

---

[149] Se a determinação fosse arbitrária não faria mais sentido falar em limitação. Em defesa de Rousseau, no que concerne a esse assunto, Bobbio escreve: "... o autor do Contrato social havia inventado, não sem fortes sugestões dos pensadores clássicos, uma república na qual o poder soberano, uma vez instituído pela concordada vontade de todos, torna-se infalível e 'não precisa dar garantias aos súditos, pois é impossível que o corpo queira ofender a todos os seus membros. Não que Rousseau tenha levado o princípio da vontade geral ao ponto de desconhecer a necessidade de limitar o poder do Estado: atribuir a ele a paternidade da 'democracia totalitária', é uma polêmica tão generalizada quanto errônea. Embora sustentando que o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto, Rousseau também sustenta que 'o corpo soberano, da sua parte não pode sobrecarregar os súditos com nenhuma cadeia que seja inútil à comunidade'. Mas é certo que esses limites não são pré-constituídos ao nascimento do Estado, como quer a doutrina dos direitos naturais, que representa o núcleo doutrinal do Estado liberal. De fato embora admitindo que 'tudo aquilo que, com o pacto social, cada um aliena de seu poder... é unicamente a parte de tudo aquilo cujo uso é importante para a comunidade', Rousseau conclui que 'o único corpo soberano é juiz dessa importância.'" Bobbio, N. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.09-10.

[150] Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*, p.34.

[151] Mais uma vez emprestamos as palavras de Locke, já que são esclarecedoras e se aplicam à discussão presente: "Não se pode supor, tanto quanto sabemos, que criaturas racionais desejariam constituir sociedades apenas para serem dissolvidas." Op. cit., p.471.

[152] Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*, p. 48.

[153] Diz-se do Estado liberal moderno, por exemplo, que é um Estado limitado. Essa limitação deve ser vista sob dois aspectos: sob o aspecto do *poder* e sob o aspecto das *funções*. Sob o primeiro aspecto, o Estado liberal é um estado de direito, e esse estado se contrapõe, justamente, ao estado absoluto; sob o segundo, ele é um estado mínimo, que se contrapõe ao estado máximo. (Sobre essas distinções, ver Bobbio, Op. Cit.) Muitos inferem do fato de um dado Estado não ser um estado de direito – que é limitado – que ele é ilimitado. Mas tal inferência é incorreta. É verdade que o Estado Republicano rousseauniano não é um estado de direito, e isso porque o limite do estado de direito é *predeterminado* – no caso pelos direitos naturais – e no modelo rousseauniano ele não o é – ao menos entendido dessa forma. Não é, no entanto, porque o limite não é predeterminado que ele não possa ter limite. Para Rousseau, esse limite existe e é isso que torna possível a existência do corpo político. O pacto que deu existência a tal corpo não aconteceu sem que fossem impostas certas condições aos contratantes. Uma vez que o exercício do soberano não exige um controle total sobre todas as coisas, seu limite vai até o ponto em que é necessário para cumprir sua função de garantir a liberdade a cada membro do corpo. Se ele fosse além disso, deixando de observar as condições sob as quais o pacto se deu, ele violaria o pacto, o que resultaria em conseqüências negativas. Com respeito ao aspecto das funções, o Estado rousseauniano também não é caracterizado pelo estado mínimo, tampouco o é pelo estado máximo. Mas isso será discutido no próximo capítulo, quando

Encontramos no *Contrato* a seguinte passagem:

> Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado, ele os deve desde que o soberano os peça; este, porém, de sua parte, não pode onerar os súditos com qualquer pena inútil à comunidade, nem sequer pode desejá-lo, pois sob a **lei da razão**, não menos do que sob **a da natureza**, nada se faz sem causa.[155]

O que podemos observar aí é justamente que se o soberano ultrapassa os limites ao regular o que não deve regular, age contrariamente à razão. Se ele se intromete onde não deve se intrometer, ou seja, se regula uma ação exterior que não repercute no bem comum, e que, por isso, não deveria ser regulada, vai além do que a sua função exige, e é assim que pode causar a destruição do corpo político. O que é isso senão uma atitude irracional? Colocar sob risco aquilo pelo qual existe não pode receber outra denominação.

A discussão sobre os limites do poder soberano está associada à discussão sobre o direito natural do homem. O soberano faz as leis observando as condições do pacto. Regula, assim, aquelas ações que dizem respeito ao bem comum e deixa ao arbítrio de cada um aquilo que não interessa à comunidade. O direito natural do homem surge, assim, do exercício do poder soberano. E é dessa forma que se dá a relação entre poder soberano e direito do homem.

Diriam alguns que se os direitos são *determinados* pelo soberano, ou pela vontade geral – se se quiser –, eles já não são mais naturais. Os direitos do homem não seriam, portanto, naturais, mas seriam apenas um subproduto do direito positivo, ou da lei positiva, que é aquela vontade declarada do povo, ou vontade geral, como vimos neste mesmo capítulo. Porém, devemos fazer uma distinção entre o que é determinado pelo soberano e o que não o é.

Ao soberano foi alienado um conjunto de direitos que pertenciam aos indivíduos por natureza. O que ele faz é avaliar quais desses direitos interessam à comunidade e quais não interessam. Isso significa que *ele <u>não</u> determina o que*

---

abordaremos a interferência do soberano na esfera econômica. Acreditamos que se o estado fosse máximo, não haveria esfera livre, já que o soberano controlaria tudo, e isso não é o que Rousseau defende, ainda que a interferência sugerida por ele seja maior do que a que um liberal (nesse sentido que mostramos) defende.

[154] Halbwachs escreve em seu "Commentaire" ao capítulo IV do Contrato: "Nous apercevons ainsi quelles sont lês bornes Du pouvoir souverain, et qu'elles résultent nécessairement de la nature du contrat." Halbwachs,M. "Introduction". In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Aubier: Éditions Montaigne, 1943, p.158

[155] Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*, p. 48. Grifo nosso.

pertence a cada um por natureza, pois nesse caso realmente não faria sentido dizer que o que foi determinado corresponderia a direitos naturais. Mas ele apenas determina quais dos direitos naturais serão retidos para o uso comum e quais não o serão. Sendo assim, o que é devolvido é, necessariamente, um direito natural[156].

Quando se transfere ao soberano os direitos naturais (força, liberdade e bens), é para que ele avalie o que deve ser retido e o que deve ser devolvido. Se algo é restituído a alguém é porque alguém já o possuía antes de transferi-lo. E é isso que acontece com os direitos. Aquilo que será devolvido aos particulares já lhes pertencia, e será devolvido porque seu uso não trará prejuízos para o todo do qual eles passaram a fazer parte.

Os bens, a liberdade e a vida são elementos constitutivos da natureza do homem. Não é o soberano quem determina, portanto, o que é direito. Se essa determinação dependesse dele, um direito não seria natural. A vida, a liberdade e os bens são coisas que cada um tem direito *por natureza*, e essa atribuição independe do soberano. O que depende dele é a determinação sobre quais desses direitos serão controlados por ele – e em que medida e grau – e quais não cabe tocar.

Agora já sabemos que o direito natural do homem consiste em uma esfera não regulada pelo soberano. O indivíduo, considerado sob o aspecto de homem, está autorizado a ter comportamentos e práticas que sejam movidas por interesses particulares que não influenciem na sociedade da qual faz parte. A determinação dessa esfera depende, porém, na determinação das esferas reguladas, já que ela é, conforme discutimos, um campo não abarcado pelas mãos do soberano.

Acreditamos ser importante a consideração de Rousseau sobre o direito natural do homem. Independentemente do conteúdo que esse direito tenha, o que vale é que há uma esfera que deve ficar isenta da interferência do soberano, e isso por uma razão simples: há práticas e usos – direitos, e naturais – que não interessam à comunidade, e das quais cada um pode dispor livremente.

Considerando que a função do soberano é proteger seus membros contra uma possível dominação por parte de um ou mais indivíduos[157], para exercê-la ele *não necessita ter um controle total* sobre a vida daqueles a qual é destinada tal

---

[156] O que será devolvido e o que será retido não está predeterminado, já que é o soberano quem decide acerca disso. Mas é predeterminado o que é direito natural. E se é predeterminado, é porque não está sob o arbítrio do homem.

[157] Em outras palavras, é garantir a liberdade, cujo exercício consiste em prescrever leis a si mesmo. Pois quando cada um dá leis a si mesmo fica protegido contra a vontade arbitrária de outrem.

proteção. Assim, necessariamente seu poder será limitado e, consequentemente, a esfera livre existirá.

É importante que fique claro, portanto, que o critério segundo o qual o próprio soberano delimita a área de interferência é *puramente objetivo*, ele é extraído das condições da associação. Acreditar na possibilidade de o soberano violar as condições sob as quais o acordo aconteceu, é acreditar que ele agiria contra si mesmo.

Se o soberano desprezasse que há comportamentos que não são passíveis de regulação, e isso por uma exigência da *natureza do ato* pelo qual ele é criado, suas ordens simplesmente não gerariam uma adesão voluntária, e, a longo prazo, sua ruína seria um fato. Nunca é demais, portanto, dizer que poder absoluto não deve ser confundido com poder arbitrário ou ilimitado. Um poder sem limites não subsistiria.

Criar leis que sejam produto de uma vontade soberana *sem limites* é ignorar a natureza do ato de associação. E se isso acontece, tais leis só serão cumpridas por medo. Mas um corpo político que funcione dessa maneira está fadado ao fracasso.

É claro que a limitação do poder é uma *condição necessária* para que as regras que dele nasçam tenham uma adesão voluntária. Em outras palavras, para que as leis sejam cumpridas por *amor* elas precisam ser fruto da vontade *limitada* do povo. Mas só isso não é suficiente. Pode ser que uma lei seja o produto da vontade geral – que é a vontade de cada um enquanto concorda com a vontade de outrem – e ainda assim ela seja observada mais por medo do que por amor, ou até mesmo que seja desrespeitada[158]. Por isso é que o corpo político deve contar com duas coisas: força para reprimir os súditos em caso de desrespeito às leis e, principalmente, instituições – como a educação e a religião – que reforcem junto aos membros do corpo político o caráter supremo ou sagrado – no caso da religião – de tais leis.

[158] A menos que pressupuséssemos uma sociedade de indivíduos virtuosos – o que provavelmente nunca existiu –, não é sempre e em qualquer situação que as ações têm o amor – seja o amor à ordem, à humanidade ou à pátria – como única motivação. Daí a importância da educação e da religião, que fomentam o amor e, portanto, a virtude.

Falamos até aqui de um direito natural do homem entendido como uma esfera de direitos naturais isenta da interferência do soberano[159]. Mas o direito natural pode ainda ser entendido de uma segunda maneira. Se mudarmos a perspectiva, acompanhando o percurso de Rousseau no *Contrato*, observaremos que quando se trata de pensar um sistema de legislação para sociedades concretas, o Legislador se depara com algo já dado, e podemos dizer que esse algo também é um direito natural – veremos o porquê. Nesse caso, ele é aquilo de que parte o Legislador, e por isso será um limite dado previamente.

Se defendemos a existência de um direito natural do homem, então devemos aprofundar a discussão sobre o limite da interferência do soberano na vida dos particulares. Rousseau diz como opera tal interferência na esfera econômica. É isso que discutiremos no próximo capítulo. Antes, porém, falaremos das duas perspectivas sob as quais o limite do soberano pode ser encarado.

[159] Vale reforçar que tal esfera é determinada pelo soberano. Ao confeccionar as leis, ele decide os espaços que não sofrerão sua interferência. Esses espaços, no entanto, preexistem ao pacto e à atuação do soberano.

Capítulo III

A intervenção do soberano

3.1. Os dois limites de interferência soberana: função e natureza das coisas

Nas primeiras páginas do *Contrato*, em que Rousseau discute a "existência e vida"[160] do corpo político, pelo pacto social, nos vemos diante de um cenário puramente abstrato. Uma determinada forma de associação é apresentada como solução para indivíduos que, hipoteticamente, vivem sob ameaça. A condição é que cada um faça uma alienação total de seus bens, vida e liberdade e ganhe, com isso, a proteção de todas essas coisas – os bens são restituídos na forma de propriedade e a liberdade se transforma em liberdade propriamente dita.

Para assegurar o cumprimento das leis, isto é, das regras necessárias ao bom funcionamento da sociedade, o poder soberano deverá ter o poder de reprimir e punir, pois só assim é possível que a promessa de proteção contra os abusos ou caprichos de quem quer que seja possa ser cumprida.

As regras estabelecidas terão como fonte a vontade geral, que é a vontade dos membros do corpo político considerados coletivamente, isto é, do povo. A razão pela qual a autoria das leis deve caber ao povo é o fato de que é a sua vida que sofrerá interferência.

Ainda nesse cenário, o povo soberano delimita as esferas de regulamentação observando limites que estão diretamente ligados à função para a qual foi designado. Da observância desse limite, resulta uma zona de liberdade individual, a que cada um está autorizado a por ela circular sem ser surpreendido por uma cancela. Vale insistir que esse espaço deixado pelo soberano preexiste ao pacto, e se se manteve livre, é porque o soberano julgou que aí não seria necessária a sua interferência para a garantia do bem comum.

---

[160] Essas páginas vão até o anúncio de Rousseau no capítulo VI do livro II: "Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se." Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*, p.53

Até aqui, circunstâncias de tempo e de lugar não são levadas em conta[161]. Assim, temos apenas a receita de como tudo deveria funcionar. Mas quando a análise dá um passo, e toma-se o corpo político sob a consideração "do movimento e vontade", dado pela legislação, a realidade concreta começa a aparecer.

Por exemplo, quando se passa a pensar o povo de forma concreta – ainda que não seja um povo específico –, vemos contraposta à supremacia da vontade geral uma dupla fragilidade do povo, sendo a primeira de ordem intelectual – o povo "raramente sabe o que lhe convém", dificilmente encontra, por si só, o bem que deseja – e a segunda ligada à dificuldade de conformar a vontade à razão[162]. O Legislador, então, é pensado como uma resposta a esse problema concreto: "Todos necessitam, igualmente, de guias"[163].

A concretude se mantém quando são apontadas dificuldades ligadas à atuação do Legislador. Ele terá de utilizar uma linguagem que o povo compreenda e deverá "persuadir sem convencer"[164]. Mas queremos destacar, especialmente, uma outra situação com qual o Legislador se depara, ligada à obra de legislação.

A primeira tarefa do Legislador, antes de elaborar um sistema de legislação, é estudar o povo o qual as leis irão se destinar. O êxito das leis depende inteiramente desse estudo. Rousseau expressa esse desafio que tem o Legislador nesta passagem:

> Assim como antes de erguer um grande edifício, o arquiteto observa e sonda o solo para verificar se sustentará o peso da construção, o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las.[165]

Se o povo não está apto a receber leis "boas em si mesmas", de qualquer forma ele deve receber leis[166]. Devemos lançar luz ao detalhe de que não existe um sistema de legislação – um conjunto de leis boas em si mesmas – pronto e acabado que possa ser aplicado a qualquer perfil de povo, ou sociedade.

---

[161] Prescinde-se de época histórica, de povo e de localidade concretos.
[162] Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*, p.56. Mesmo que o bem – comum, que é o bem buscado pelo cidadão – seja identificado, ainda resta o problema de se tender a ele, já que há a "sedução das vontades particulares" e a "tentação das vantagens presentes e sensíveis"
[163] Ibidem, p.56.
[164] Ibidem, p.59.
[165] Ibidem, p.60.
[166] Isso será discutido mais adiante.

É verdade que Rousseau tem uma preferência por sociedades mais igualitárias – tanto em termos econômicos quanto em termos morais – e mais integradas, e isso porque acredita que nelas os homens são mais virtuosos e mais livres. Se menciona com frequência Esparta, Roma e até a Genebra de seu século, é para expressar sua admiração por essas que são exemplos de repúblicas felizes. Embora seus sistemas jurídicos sirvam como um modelo quase ideal, do qual as sociedades modernas deveriam se aproximar caso almejassem a liberdade, não significa que Rousseau sugira um remodelamento de tais sociedades a partir daquelas. A menos que uma dada sociedade histórica tenha tudo para ser o que essas repúblicas foram[167] – ou são, no caso de Genebra –, não se deve querer implantar em uma sociedade determinada um sistema que seja incompatível com a sua realidade.

Quando se pretende desenvolver propostas de leis, de reforma ou de projetos constitucionais para sociedades concretas, as características e a história do povo devem ser levadas em conta; deve-se tomar a realidade como ponto de partida. Isso significa que deverá haver uma flexibilidade naquilo que se pretende implantar, sob pena de ser inútil ou resultar em fracasso.

No *Contrato* um cenário ideal e abstrato vai dando espaço a um cenário concreto. Rousseau é impelido a pensar concretamente a atuação do povo e o funcionamento dos sistemas de legislação. E é assim que reconhece que, na prática, o povo não tem competência – a multidão é cega, constata Rousseau[168] – para cumprir "empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação"[169]. Da mesma maneira, reconhece que há um limite *predeterminado* quando se trata de dar leis a povos que já têm uma história escrita, que já têm costumes e caráter definidos.

Rousseau afirma que as leis devem seguir a natureza das coisas[170]. Tal afirmação nos leva a concluir que há algo já dado, que não é, portanto, posto pelo Legislador. Esse algo dado, que é um direito natural de uma sociedade determinada

---

[167] Na opinião de Rousseau, a Córsega tem tudo para ser uma república feliz; ela, sim, pode se aproximar do modelo ideal caso siga os conselhos de Rousseau fornecidos em seu projeto de constituição. A Polônia também apresenta características que favorecem a implantação de um sistema que proporciona liberdade aos cidadãos poloneses, também segundo Rousseau.
[168] Ibidem, p.56.
[169] Ibidem.
[170] Rousseau escreve na *Carta a D'Alembert*: "nunca as boas leis mudam a natureza das coisas, mas apenas a seguem". p. 91.

– natural porque é anterior ao exercício do Legislador e, por isso, não está sob seu arbítrio nem é algo de que ele possa dispor –, se apresenta como um limite à tarefa do Legislador. É a correta apreensão dessa natureza, pelo Legislador, que garante o sucesso do sistema de legislação.

> O que torna a constituição de um Estado verdadeiramente sólida e duradoura é que sejam as conveniências de tal modo observadas, que as relações naturais e as leis permaneçam sempre de acordo nos mesmos pontos, e que estas só façam, por assim dizer, assegurar, acompanhar e retificar aquelas. Mas se o Legislador, enganando-se em seu objetivo, toma um princípio diverso daquele que nasce da *natureza das coisas*; quando um tende à servidão e a outra à liberdade, um às riquezas e a outra à população, um à paz e a outra às conquistas – ver-se-ão as leis enfraquecerem insensivelmente, a constituição alterar-se. E o Estado não cessará de agitar-se até ser destruído ou modificado, e a natureza invencível retomar seu império.[171]

Notemos que nessa passagem Rousseau chama a atenção para a compatibilidade que deve haver entre as relações naturais – aquele algo dado previamente – e as leis. Se o Legislador falha ao apreender tais relações, falha, portanto, ao traduzi-las na forma de leis, compromete a organização social. Em outras palavras, se os conteúdos das leis contrariarem a realidade, as leis não terão efeito e a repercussão disso, por sua vez, é o caos social.

Dar leis é interferir nas ações e comportamentos direcionando-os para algum fim. Quando essa interferência é discutida a partir de um *plano abstrato*, temos claro que ela ocorre respeitando um limite que é dado pelo próprio soberano – agente da interferência. Quando, no entanto, a discussão sobre a interferência acontece olhando-se para a realidade, vemos que o limite preexiste à atuação do Legislador/soberano.

No primeiro caso, então, o limite nasce do próprio corpo político e está ligado à função do soberano, definida no momento do pacto. Assim, o soberano julga quais daqueles direitos pertencentes por natureza aos homens devem ser retidos e regulados por ele e quais ficam fora de seu alcance. Já no segundo caso, o limite é dado previamente. Tal limite consiste na realidade – na “natureza das coisas” – de

[171] Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*, p.68.

uma sociedade concreta, que deve ser apreendida para depois ser modelada de acordo com ela.

Mostramos até aqui que o soberano atua observando limites que nascem ou da natureza do ato de associação ou que são previamente dados[172]. Como esses limites existem, como eles estão presentes na atuação do soberano, significa que nem tudo está sob seu arbítrio. Assim, deve haver, automaticamente, esferas que não são reguladas por ele.

Rousseau discute como deve operar a interferência do soberano nas esferas da vida. Mostra a importância tanto da interferência – que deve acontecer para que a liberdade civil seja a todos assegurada[173] – como do espaço que fica isento dela – uma sociedade bem ordenada é aquela que assegura os direitos do *cidadão* e também os direitos do *homem*.

Recorrendo a algumas obras de Rousseau, mostraremos a presença nelas dessa discussão sobre a interferência do soberano. No caso da *Carta a D'Alembert*, como veremos, trata-se de uma interferência real e concreta – havia em Genebra uma lei proibindo o espetáculo teatral.

Ao voltarmos ao *Contrato* para discutir a questão da interferência, vemos que Rousseau reconhece que para além de seu modelo ideal de sociedade há o universo das coisas reais, o que torna necessário pensar o limite de atuação do soberano de duas formas distintas, já que, quando se trata da realidade, não é possível impor um sistema de legislação pronto. A obra de legislação precisa ser pensada de acordo com a realidade de que se parte, residindo o limite nessa própria realidade, conforme defendemos acima.

Esse reconhecimento sobre dois planos distintos, um ideal e outro real, também leva Rousseau a fazer uma separação entre leis boas em si mesmas e leis relativamente boas, isto é, boas apenas para uma dada sociedade. Ele mostra que há povos que comportam as leis boas em si mesmas; já outros pedem leis boas apenas para si. Mas isso não acontece apenas pelo caráter dos habitantes de uma dada localidade, mas também pela situação local, que pode ser favorável ou não a um tipo de vida ideal.

---

[172] Dependendo se o plano de discussão é abstrato ou concreto, como tentamos mostrar.

[173] Aliás, a liberdade civil só pode existir com o exercício de participação nas decisões coletivas, que acontece por meio dessa interferência.

Assim, embora a natureza das coisas deva ser observada, e as boas leis[174] são aquelas que a seguem, há naturezas mais sublimes[175] e há naturezas mais corrompidas. Se as naturezas devem ser examinadas antes que se apresente um sistema de legislação, isso se explica por uma razão simples: leis que não as acompanham não vinculam.

Queremos enfocar a questão da realidade, da história de um povo, como um limite previamente dado. Mas que fique claro que esse limite pode ser respeitado pelo soberano/Legislador sem que, necessariamente, resulte daí leis boas em si mesmas. Da apreensão correta da realidade e da observância dos limites certamente resultarão boas leis, mas só serão boas leis absolutamente falando se a realidade apreendida for uma realidade próxima da condição natural do homem. Tudo isso será melhor explorado neste capítulo.

3.2. A interferência do soberano na esfera econômica

No capítulo XI do segundo livro do *Contrato*, Rousseau reforça a ideia de liberdade como não dependência particular e afirma como condição dessa liberdade a igualdade. Esclarece, *porém*, que

> não se deve entender por essa palavra [igualdade] que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que veja constrangido a vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidez.[176]

Essa passagem deixa claro que Rousseau não está propondo uma igualdade em termos de riqueza. Não há necessidade de que os graus de riqueza sejam os mesmos. Isso significa que o soberano, para cumprir com sua função de proteção da liberdade, não precisa – e não deve – igualar os cidadãos no que diz respeito aos bens e propriedade.

---

[174] Vale ressaltar: não necessariamente as leis boas em si mesmas.
[175] Veremos que o critério desse julgamento reside na ideia de natureza humana.
[176] Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*, p.66-67.

É verdade que os indivíduos devem observar um limite na aquisição e no acúmulo dos bens, mas não é necessário que todos possuam bens em proporções iguais. Dentro dos limites, fica a critério de cada um fazer um uso dos bens conforme considerar mais conveniente.

Rousseau considera o papel das leis fundamental para que aquele limite seja respeitado por todos os membros do corpo político. Já que não se pode contar com a "força das coisas", que sempre tende a destruir a igualdade – tomada no sentido que acabamos de mostrar –, é a "força da legislação que deve sempre tender a mantê-la."[177]

A lei, então, impede o estabelecimento de uma desigualdade que comprometa a liberdade dos membros. É conveniente que chamemos aqui a atenção de que esse deve ser o *limite da lei*, baseado em um critério objetivo. O soberano agiria de modo arbitrário caso instituísse uma lei que pretendesse gerar uma situação de plena igualdade, já que tal situação não se justificaria – simplesmente porque a garantia da liberdade não exige a igualdade plena –, e seria contrária àquelas condições que foram acordadas no ato de associação[178].

Uma lei pode prever, por exemplo, a taxação sobre os bens, pois essa é uma maneira de prevenir a desigualdade. Mas a taxação além da medida seria uma violação ao pacto de associação. Esse caráter corretivo da lei – posta pelo soberano – deve observar, portanto, o que foi acordado antes que se passasse a viver sob regras comuns.

A lei ordena as ações para um fim comum. Se uma lei obriga que um indivíduo pague um valor x, na forma de imposto, pela aquisição de um bem, é porque o não pagamento traria um prejuízo para o bem comum. Deve-se ter como critério para estabelecer o valor, portanto, o bem comum.

Os diferentes graus de riqueza não são, a princípio, um problema. O problema é quando a desproporção atinge um nível que compromete o bem comum[179]. Se essa desproporção não é evitada, ela gera, de um lado, cidadãos que

---

[177] Ibidem, p.67.

[178] Se não fosse assim, a tese sobre o direito natural do homem seria insustentável, por uma questão lógica. O direito natural do homem pressupõe, como vimos, coisas que não interessam à comunidade. Se todos os bens interessassem à comunidade, eles seriam controlados pelo soberano, e nenhum uso ficaria sob o arbítrio de quem quer que fosse. Logo, o direito à propriedade ficaria restrito ao indivíduo na sua qualidade de cidadão apenas.

[179] Na *Carta a D'Alembert*, essa ideia aparece quando Rousseau discute os efeitos dos espetáculos modernos. Ele diz que até poderia conceder que a desigualdade favorecida e aumentada pelos

poderão comprar outros e, de outro lado, cidadãos que se sentirão obrigados a se vender. Com isso perde-se o ideal de liberdade, já que alguns se encontrarão submetidos à vontade arbitrária de outros.

A lei previne esse abuso na medida em que proíbe o acúmulo desenfreado dos bens. Ela faz isso obrigando que uma parte daquilo que se adquiriu particularmente seja de uso comum. A lei proporciona, assim, uma distribuição dos bens. É a distribuição que impede que uns se enriqueçam demais e que outros se empobreçam demais, pois os bens saem de um ponto – forte – e vão para o outro – mais frágil.

Mas como não é à igualdade que se pretende chegar – a lei não ordena para isso, mas para um bem comum, e a igualdade não é um bem comum, mas sim a liberdade, que não a pressupõe[180], conforme mostramos –, poderá haver na sociedade indivíduos mais ricos e menos ricos[181]. E fica claro na passagem que reproduzimos no início deste tópico que a moderação não é exigida apenas dos "grandes", mas também dos "pequenos".

A leitura do *Discurso sobre a desigualdade* poderia nos levar a inferir que para Rousseau só a igualdade econômica resolveria o problema da desigualdade. Se o grau a que chegou a desigualdade[182] só pode ser resultado da usurpação por

---

espetáculos pudesse ter suas vantagens, mas se remete a D'Alembert dizendo que, da parte desse, deveria haver também uma concordância sobre a necessidade de ela ter um limite, "sobretudo num pequeno Estado, e sobretudo numa República". E assim continua: "Numa monarquia em que todas as ordens são intermediárias entre o príncipe e o povo, pode ser muito indiferente que alguns homens passem de uma a outra ordem: pois, como outros substituem, essa mudança não interrompe a progressão. Mas numa democracia em que os súditos e o soberano são apenas os mesmos homens considerados de pontos de vista diferentes, tão logo a minoria sobrepuja a maioria, é preciso ou que o Estado pereça ou mude de forma. Quer o rico se torne mais rico, quer o pobre mais indigente, de uma ou de outra forma a diferença entre as riquezas não deixa de aumentar; e essa diferença, *levada além da medida*, é o que destrói o equilíbrio a que me referi." p.120 grifo nosso.

[180] Vale insistir: a igualdade entendida como a mesma proporção de bens, e não uma *certa* igualdade. Ficaria contraditório se não fosse assim, já que é o próprio Rousseau quem diz que a liberdade não pode subsistir sem a igualdade.

[181] Não exatamente "ricos", mas indivíduos que tenham bastante, tanto relativamente, isto é, mais do que outros, quanto de forma absoluta, que independe de comparação. Os menos ricos seriam aqueles que têm menos com relação aos mais ricos, mas têm o suficiente para atender às necessidades. Haveria, entre esses últimos, graus.

[182] Vale destacar que nossa ênfase aqui é à desigualdade de riqueza, ou econômica, já que Rousseau concebe várias espécies de desigualdade, sendo essa a principal: "... a riqueza, a nobreza ou a condição, o poder e o mérito pessoal sendo, em geral, as distinções principais pelas quais as pessoas se medem na sociedade, provarei que o acordo ou o conflito dessas forças diversas são a indicação mais certa de um Estado bem ou mal constituído; mostrarei depois que, entre esses quatro tipos de desigualdade, constituindo as qualidades pessoais a origem de todas as outras, a riqueza é a última a que por fim elas se reduzem, porque, sendo a mais imediatamente útil ao bem-estar e a mais fácil de comunicar-se, servem-se dela com facilidade para comprar todo o resto." *Discurso sobre a desigualdade*, p.278.

parte de uns, e por isso não se trata de uma desigualdade instituída pela natureza, então a tarefa de um governo que se visse diante de tal situação seria a de corrigir a desproporção com a equiparação *total* dos bens e propriedade[183]. Mas não se trata disso.

Rousseau reconhece que os homens são *naturalmente* desiguais, tanto do ponto de vista físico quanto do ponto de vista intelectual[184]. Porém, tal desigualdade jamais poderia justificar a desigualdade verificada na sociedade. O que explica essa desigualdade – convencional ou criada –, ou a dimensão que ela alcançou, é a junção da desigualdade natural com a desigualdade de combinação (vários elementos combinados, tais como a educação, as circunstâncias para que os talentos fossem desenvolvidos, as chances etc – daí "combinação")[185] e com a usurpação – esta decisiva, já que se não fosse tomado o que é de outrem, ainda que se tivesse oportunidade e uma capacidade maior para se obter bens, a posse ou propriedade não poderia ultrapassar a parte que cabe a cada um por natureza.

Rousseau estabelece o trabalho como uma exigência que dá aos indivíduos um direito de posse dos bens[186]. Porém, o trabalho não legitima a posse daquele que tomou mais do que a parte que lhe cabia. Assim, se alguém não observa o limite que tem ao se apropriar de algo e, nessa medida, priva outrem de sua parte, mesmo

---

[183] Usamos o termo "propriedade", mas sabemos que para Rousseau "propriedade" só existe depois do pacto, ela "só pode fundar-se num título positivo". Rousseau, J.-J. *Do Contrato Social*, p.37. Essa ideia já aparece no segundo *Discurso*: "... o direito de propriedade sendo apenas de convenção e instituição humana..." p.274.

[184] "Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles." Rousseau, *Discurso sobre a desigualdade*, p.235.

[185] "Estando as coisas nesse estado, teriam assim continuado se os talentos fossem iguais e se, por exemplo, o emprego de ferro e a consumação dos alimentos sempre estivessem em exato equilíbrio. Mas a proporção, que nada mantinha, logo se rompeu; os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade de viver. Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares." Ibidem, p.266-267.

[186] "Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade." Ibidem, p.266.

que empregue sua força de trabalho não se torna proprietário do que foi transformado pelas suas mãos. Eis a passagem que ilustra bem isso:

> Os enriquecidos só pela indústria não podiam basear sua propriedade em melhores títulos. Por mais que dissessem: "Fui eu quem construiu este muro; ganhei este terreno com meu trabalho", outros poderiam responder-lhes: "Quem vos deu as demarcações, por que razão pretendeis ser pagos a nossas expensas, de um trabalho que não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece e sofre a necessidade do que tendes a mais e que vos seria necessário um consentimento expresso e unânime do gênero humano para que, da subsistência comum, vos apropriásseis de quanto ultrapassasse a vossa?"[187]

Esse trecho nos permite entender em que caso a posse do rico seria considerada uma usurpação. Se existe uma diferença de talentos, de capacidade de trabalho e até uma força maior de vontade, por que o direito à propriedade não seria proporcional a essas diferenças – para mais? Essa proporcionalidade é considerada usurpação quando todas essas coisas (talento, maior capacidade de trabalho e determinação) são empregadas em algo que alguém tomou para si sem ter o direito. Se há um limite de posse, o que é retido a mais só pode ser considerado usurpação. Além disso, o meio para isso só pode ser a força. E na medida em que alguém age pela força, ele autoriza que os outros façam o mesmo.

A desigualdade não é injusta, no entanto, quando ela surge daquelas diferenças desenvolvidas dentro do limite a que se tem direito. Não fosse assim, ficaria difícil entender por que o problema para Rousseau não é a riqueza[188], mas sim a riqueza acompanhada da extrema pobreza. Nesse caso, tal riqueza seria a causa dessa pobreza.

No segundo *Discurso* Rousseau mostra que a desigualdade autorizada pelo direito positivo não foi uma desigualdade natural, pois essa última, como já chamamos a atenção, não poderia ter criado uma condição tão desigual a que se encontram os homens no momento do pacto – lembremos que a parte mais interessada são os ricos –, mas foi a união dela com a desigualdade de combinação e com a usurpação.

---

[187] Ibidem, p.268.

[188] "Riqueza" aqui seria uma condição econômica que superasse uma renda necessária para atender às necessidades básicas.

A desigualdade natural justificaria uma desigualdade convencional moderada. Pois se os homens não são iguais nem do ponto de vista da natureza, por que eles deveriam sê-lo no estado civil?[189] Assim, somente a desigualdade nascida da usurpação é passível de correção pelo Estado. É claro que na sociedade civil o direito de propriedade de cada particular é sempre considerado com relação ao todo do qual se faz parte, mas enquanto o "a mais" de um não representar ameaça para os outros membros, não deve sofrer interferência. Fica ao indivíduo, na sua qualidade de *homem*, dessa forma, o direito de usufruir de seus bens de modo livre.

Na própria Genebra, tão admirada por Rousseau, havia mais ricos e menos ricos[190], e ele a considerava como uma sociedade de pessoas livres. Aliás, a posição contrária de Rousseau ao teatro nessa cidade se estabelece na base de argumentos econômicos: ele – o teatro – seria oneroso para os cidadãos e contribuiria para o aumento da desigualdade, e essa, por sua vez, causaria um desequilíbrio social.

É interessante notarmos que, ainda que o teatro não fosse julgado do ponto de vista moral – ele é visto como mau, já que é capaz de perverter os costumes, transformando os bons costumes em maus –, haveria muitas razões do ponto de vista econômico para recusá-lo.

No artigo *Economia política*[191] encontramos uma passagem interessante sobre a interferência estatal no plano econômico, que reforça o que dissemos há pouco:

---

[189] O próprio Rousseau é um defensor do mérito. Ainda que não se trate do mérito pessoal, pois alguém só merece ser destacado pelos serviços que presta à pátria, de qualquer forma, o mérito pressupõe o destaque de um particular em detrimento dos outros, que acontece por alguma qualidade que só ele possui. Aquele que se destaca deve, ainda, ser recompensado. Rousseau escreve no Economia política: "Os próprios cidadãos, que devem receber o mérito da pátria, devem ser recompensados com honrarias e nunca com privilégios... "p.93

[190] "Genebra é rica, é verdade; mas embora ali não se vejam essas enormes desproporções de riqueza que empobrecem todo um país para enriquecer alguns habitantes e semeiam a miséria em volta da opulência, é certo que, se alguns genebrinos possuem bens bastante grandes, muitos vivem numa penúria bastante dura, e que a abastança da maioria provém de um trabalho assíduo, da economia e da moderação, mais do que de uma riqueza positiva." Rousseau, *Carta D'Alembert*, p.102. O que chamamos de mais ricos são aqueles que têm "bens bastante grandes".

[191] Iremos nos referir a este texto de Rousseau desta forma, pois o próprio Rousseau falava de seu *Économie politique*, conforme nos informa Bruno Bernardi em sua edição de tal texto. Bernardi ainda esclarece que na *Enciclopédia* ele aparece com o título "Économie (morale et politique)", para mais tarde, quando foi publicado separadamente, ter o título alterado para *Discours sur l'économie politique*, segundo sugestão – aceita por Rousseau – de Jacob Vernes. Bernardi, B. Introduction e commentaire. In: *Discours sur l' économie politique*. Paris: Vrin, 2002. A edição brasileira que utilizamos traduz por "Economia (moral e política)", já que segue a *Enciclopédia*. Trata-se de um escrito que foi publicado antes do *Contrato*.

> ... uma das tarefas mais importantes do governo é prevenir a extrema desigualdade das fortunas, não tirando o tesouro de seus proprietários, mas tirando-lhes os meios de acumular mais; nem construindo hospitais para os pobres, mas garantindo os cidadãos contra a pobreza.[192]

Rousseau aponta o governo – poder executivo – como responsável por evitar a desigualdade *extrema*[193]. Mas como ele não segue senão a vontade geral, ele faz o seu papel orientado pelas leis[194]. Se não tira o "tesouro de seus proprietários", mas tira-lhes "os meios de acumular mais", é porque é só dessa maneira que consegue evitar uma grande desproporção econômica entre os cidadãos.

Por que a desproporção além da medida deve ser evitada? Porque, a longo prazo, dependendo da dimensão que ela toma no caso de não ser combatida, a liberdade de alguns cidadãos fica comprometida. E se a garantia da liberdade foi o motivo pelo qual se passou a viver em sociedade, essa sociedade perde seu sentido, e assistir-se-á a sua destruição.

Vale a pena determo-nos um pouco mais nesse escrito [*Economia Política*], já que é nele que Rousseau, ao propor uma discussão sobre a administração pública, inevitavelmente precisa passar pela administração dos bens dos particulares, o que implica a interferência, por parte do soberano, no uso que cada um faz – ou está autorizado a fazer – de seus bens.

Rousseau coloca nesse texto a propriedade como o *verdadeiro* fundamento do contrato. Quer dizer que os homens se uniram em sociedade com a promessa de terem protegidas suas propriedades[195]. É esse o fim *principal* da associação, portanto.

---

[192] Rousseau, *Economia política*, p.104.

[193] Interessante notarmos que o "extrema" aparece também em uma passagem do segundo *Discurso*: "Da extrema desigualdade das condições e das fortunas, da diversidade das paixões e dos talentos, das artes inúteis, das artes perniciosas, das ciências frívolas, surgiria uma multidão de preconceitos, igualmente contrários à razão, à felicidade e à virtude..." Idem, *Discurso sobre a desigualdade*, p.279. Na versão original tanto do *Economia Política* (ver p.59 Bernardi) quanto do segundo *Discurso* (p. 89 edição Garnier) o termo é exatamente "extrême".

[194] Lembremos que o governo é apenas o executor das leis, e essas últimas são o produto da vontade declarada do povo.

[195] Vale a pena reforçar: propriedade é um resultado do pacto, por isso ela é um direito do *cidadão* – se ela é também um direito do homem, é do homem inserido na sociedade. Se se diz que os homens se unem para proteger suas propriedades, ou que ela é fundamento da sociedade civil, o termo é utilizado de modo impróprio. Rousseau se refere, muitas vezes, a "bens", quando fala do estado de natureza.

> É certo que o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos e mais importante, sob certos aspectos, do que a própria liberdade; seja porque está ligado mais fortemente à conservação da vida, seja porque, sendo os bens mais fáceis de serem usurpados e mais difíceis de defender do que a pessoa, deve-se respeitar mais o que pode ser roubado mais facilmente, seja, enfim, porque a propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil e a verdadeira garantia dos compromissos dos cidadãos...[196]

É verdade que os indivíduos se associam tendo em vista a proteção de suas vidas, bens e liberdade. Porém, em que medida a propriedade ganha uma prioridade – com respeito ao rótulo de "direito mais sagrado" e "mais importante" – frente à vida e à liberdade? Rousseau aponta, conforme podemos ler na passagem acima, três razões segundo as quais ela deve ter essa prioridade. A primeira é que a conservação da vida depende da propriedade. Sendo ela fonte de subsistência, como poderia o indivíduo atender às suas necessidades básicas se não fosse proprietário de nada?[197] A segunda razão é que a propriedade é roubada com mais facilidade do que as pessoas, além de ser mais difícil de proteger do que elas. A última e terceira razão é que os indivíduos aderem ao pacto tendo vista, *sobretudo*, a proteção da propriedade, e é isso que faz com que ele seja verdadeiramente respeitado.

Vimos no capítulo II as considerações de Rousseau a respeito da liberdade, a "mais nobre das faculdades do homem"[198]. Se nesse texto, porém, a propriedade aparece, entre os direitos dos cidadãos, como o "mais sagrado" deles, é porque ele é uma exigência para a própria liberdade. Pois, como alguém poderia ser livre se nada lhe pertencesse? Um indivíduo nessa condição deverá, necessariamente, se submeter à vontade de outrem.

A intervenção do soberano na propriedade de cada particular só se justifica, então, em dois casos. Primeiro, se tal intervenção tiver como finalidade garantir a própria propriedade a cada membro. Segundo, se ela for para custear a manutenção do governo, que é o responsável pela proteção da propriedade. Para que o governo cumpra com sua tarefa é preciso que ele receba por isso, o que implica custo.

---

[196] Rousseau, *Economia política*, p.108.
[197] Só lhe restaria vender-se a outrem, o que não faz qualquer sentido, uma vez que se está considerando a associação como forma de garantir, entre outras coisas, a liberdade.
[198] Idem, *Discurso sobre a desigualdade*, p.274.

Vê-se que, embora sejam duas situações que justificam a interferência, uma em que o governo tira do particular e destina a si mesmo tal retirada, e outra em que a retirada é destinada à sociedade, o fim visado é o mesmo: a proteção da propriedade. Isso acontece direta (no segundo caso) e indiretamente (no primeiro caso, sendo a proteção da propriedade a finalidade principal do governo).

O custo implicado na manutenção do governo só pode ter como fonte os bens ou recursos dos membros integrantes do corpo político. Rousseau esclarece que quem deseja os fins também precisa aceitar os meios, isto é, se se deseja que o governo proteja a propriedade, é preciso, antes, que se pague por isso.

> ... a manutenção do Estado e do governo exige despesas e custos. E, como qualquer um que concorde com os fins não pode recusar os meios, segue-se que os membros da sociedade devem contribuir com seus bens para sua manutenção. Além do mais, é difícil assegurar a propriedade dos particulares de um lado sem atacá-la de outro, e não é possível que nenhum regulamento que concerne à ordem das sucessões, dos testamentos e dos contratos *prejudique* os cidadãos, *sob certos aspectos*, na disposição de seu próprio bem e, conseqüentemente, no seu direito de propriedade.[199]

Sob que aspecto os cidadãos são prejudicados? Enquanto contribuintes, obviamente, já que o "ataque" às suas propriedades é inevitável. Porém, considerados sob o aspecto de destinatários da proteção, eles são, ao contrário, beneficiados. E não seria o benefício maior do que o sacrifício? Provavelmente Rousseau diria que sim.

A interferência nos bens dos particulares pode ser considerada legítima ou ilegítima. O critério usado nesse julgamento é o consentimento do povo. Assim, a interferência será legítima quando for consentida pelo povo. E de que maneira ela ocorre? Por meio dos impostos. Então são os impostos que, para serem aplicados, devem receber a aprovação do povo. Rousseau escreve:

> Devemos lembrar aqui que o fundamento do pacto social é a propriedade, e que sua primeira condição é que cada um seja mantido no gozo pacífico do que lhe pertence. É verdade que, pelo mesmo tratado, todos se obrigam, pelo menos tacitamente, a se cotizar nas necessidades públicas; mas, como este compromisso não pode prejudicar a lei fundamental, e supondo que a evidência da necessidade seja reconhecida pelos contribuintes, vê-se que, para

[199] Idem, *Economia política*, p.109. Grifo nosso.

> ser legítima, esta cotização deve ser voluntária; não por parte de uma vontade particular, como se fosse necessário obter o consentimento de cada cidadão, que deveria fornecer aquilo que julgasse necessário, mas por parte da vontade geral, pela maioria dos votos, e com uma tarifa proporcional que não permita nada de arbitrário na imposição. [e Rousseau continua no parágrafo seguinte] Esta verdade, segundo a qual os impostos não podem ser legitimamente estabelecidos a não ser com o consentimento do povo ou de seus representantes, foi reconhecida em geral por todos os filósofos e jurisconsultos que adquiriram alguma reputação nos assuntos do direito político, sem excetuar o próprio Bodin.[200]

Analisemos essa passagem.

"Lembrar" que "o fundamento do pacto social é a propriedade, e que sua *primeira* condição é que cada um seja mantido no gozo pacífico do que lhe pertence" porque não foi senão isso que ele, Rousseau, falou algumas páginas antes, tomando esse dado, inclusive, como premissa para atribuir o caráter de "o mais sagrado dos diretos" ao direito de propriedade. E se a garantia de gozar de modo pacífico da propriedade é condição primeira do pacto, então nela só se pode tocar com critério, ainda que isso também esteja previsto no pacto.

A intervenção na propriedade é algo que está suposto no pacto. Mas como tal intervenção não pode prejudicar a lei fundamental[201], ela deve ser autorizada pelos contribuintes na medida em que a sua necessidade evidente é reconhecida por eles. A partir daí, então, cada um passa a contribuir com a parte que lhe cabe.

Se a cotização exige o reconhecimento e a autorização por parte dos contribuintes, significa que ela deve ser *voluntária* – isso para que a consideremos *legítima*, vale reforçar. Mas Rousseau também esclarece que para se chegar a esse consentimento não é a vontade particular que deve ser consultada, mas sim a vontade geral, expressa pela maioria de votos.

Se a determinação do valor dos impostos dependesse do cidadão na medida em que ele é movido pela vontade particular, então ele forneceria apenas o que lhe agradasse. O critério, nesse caso, seria puramente subjetivo. Isso não significa que

---

[200] Ibidem. p.117.

[201] Acreditamos que Rousseau esteja se referindo aqui ao *pacto social*. Uma das condições do pacto é que os cidadãos se cotizem nas necessidades públicas. Mas o pacto foi firmado tendo em vista, sobretudo, a proteção da propriedade privada. Em outras palavras, a razão principal que levou cada um a ele aderir foi essa. Assim, a cotização não pode ser feita de modo a comprometer essa proteção. Se isso acontece, o pacto deixa de fazer sentido.

os cidadãos não devam ser consultados[202]. Pois se o que torna a interferência legítima é justamente o consentimento, é necessário que todos sejam consultados.

Mas não é ao cidadão enquanto portador de uma vontade particular que a consulta deve ser dirigida, mas ao cidadão enquanto portador de uma vontade geral, e, nessa medida, enquanto tem um interesse que é comum ao dos outros membros. Nesse caso, o que é necessário – no caso o valor dos impostos – é julgado a partir de um critério objetivo. Assim, não é o que cada um, individualmente, considera necessário, mas é o que cada um, *enquanto membro da sociedade*, o considera. Em outras palavras é válida a determinação dos impostos feita pelo indivíduo público, e não pelo indivíduo enquanto privado.

Todos devem consentir com a cotização. Cada um, então, responde se ela é ou não necessária[203] não para si *apenas*, mas para si na medida em que *também* é ou não necessária e boa para os outros membros da sociedade da qual faz parte. Nesse sentido é que se escolhe movido pela vontade geral, e não por uma vontade particular. E é nesse sentido, também, que se fica garantido contra uma imposição arbitrária.

Mas como é que ocorre essa consulta e como se chega ao resultado? A consulta é coletiva e se dá por meio de voto, e pela opinião da maioria consegue-se descobrir se houve consentimento a respeitos dos impostos ou não. Se formos ao *Contrato*, entenderemos melhor o que Rousseau quer dizer nessa passagem.

No *Contrato*, como vimos no capítulo anterior, Rousseau mostra que a vontade declarada do povo faz lei, e essa vontade é a vontade geral. Assim, quando se quer que uma proposta de lei seja aprovada, não é perguntado aos membros se a rejeitam ou a aprovam[204], mas "se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles"[205].

Falamos em *proposta* de lei, e não em lei, pois uma lei só é lei quando aprovada pelo povo. Essa é a primeira observação. A segunda é que toda lei, para ser considerada como tal, tem que visar a um bem comum. Também vimos que o

---

[202] No *Contrato* Rousseau diz: "cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral." p.121

[203] O julgamento também se refere aos valores, se são ou não justos.

[204] Parece que Rousseau quer dizer com isso o mesmo que disse no texto *Economia política*, isto é, não é a vontade particular que deve ser consultada, mas a vontade geral. Assim, não se deve perguntar se, enquanto indivíduo privado e movido por uma vontade particular, o indivíduo aprova ou rejeita a proposta; mas enquanto membro do soberano e detentor de uma vontade particular, se a proposta está de acordo ou não com tal vontade.

[205] Rousseau, *Do Contrato Social*, p.120-121.

bem comum é o objeto da vontade geral. O que está pressuposto acima é que a proposta de lei a ser aprovada visa a um bem comum. Se não fosse assim, a pergunta dirigida a cada um não faria sentido.

Outro pressuposto importante é que a *maioria* faz o julgamento movida por um interesse comum, e não por um interesse particular: "Tal coisa supõe, é verdade, que todos os caracteres da vontade geral estejam ainda na pluralidade; quando assim já não acontece, não há mais liberdade, seja qual for o partido tomado."[206] Mas não poderia ser que o bem comum se expressasse na opinião de uma minoria? Para Rousseau não. A minoria que opina contrariamente à opinião da maioria é movida por interesses particulares[207] – não *necessariamente* porque deseja coisas contrárias às que os outros membros desejam, mas porque às vezes não é capaz de enxergar o bem comum. A vontade geral *não é geral porque expressa a opinião da maioria*, *mas é geral porque expressa o bem comum*.

Quando Rousseau diz, no escrito *Economia política*, que se chega a uma "tarifa proporcional" pela maioria dos votos, é porque isso é o resultado da vontade geral. E se tal tarifa não permite "nada de *arbitrário* na imposição", é porque o critério utilizado nesse processo, isto é, o critério usado para determiná-la é objetivo. Dizer que o resultado expressa a vontade geral e que se chegou a essa vontade pela maioria dos votos significa dizer que a maioria foi movida por um interesse comum, ou que ela tinha em vista um bem comum. E essa não é, exatamente, a condição do pacto? Assim, a interferência autorizada é legítima, e não fere a lei fundamental.

Se o consentimento com respeito à interferência, ou com respeito à aplicação de impostos – pois nesse caso a interferência acontece dessa maneira –, revela-se na opinião da maioria, é porque a maioria entendeu que ela tem como fim um bem comum. E é somente porque o fim é bom e comum que o meio é consentido.

Defendíamos que no *Contrato* o limite do poder soberano reside na própria natureza do ato pelo qual esse mesmo poder passou a existir. A discussão aqui tem muito a ver com isso. Investiga-se qual deve ser a proporcionalidade dos impostos. E isso não é perguntar qual é o limite do soberano, ou até que ponto ele está

---

[206] Ibidem, p.121.

[207] "Quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que julgava ser a vontade geral, não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela que quisera; então é que eu não seria livre." Ibidem, p.121.

autorizado a interferir na propriedade dos membros? E a resposta não é, como lá, que ele interfere conforme julgue necessário para garantir o bem comum? Se é assim, então o soberano respeitou as condições do pacto.

No *Economia política* Rousseau ainda discute os tipos de contribuições; que tipo de coisa deveria ter um imposto menor ou maior; por que seria mais conveniente que se tributasse, em alguns casos, os compradores mais do que os vendedores etc. Nossa intenção aqui não é, evidentemente, aprofundar essas questões – o que seria se desviar de nosso objetivo –, mas apenas reforçar nossa tese sobre ter o soberano um poder limitado e, por conseqüência, restar um espaço de liberdade para o *homem*.

Conforme comentamos no início deste capítulo, a natureza do ato pelo qual o poder foi instituído exige que se deixe uma esfera livre, não regulada. Por mais que a interferência seja forte – e aqui não fazemos essa avaliação – ela tem um *limite*, pois se isso não for respeitado, simplesmente não haverá uma adesão voluntária por parte dos integrantes do corpo. É como se a interferência não fosse consentida, uma vez que ela não se justifica.

É interessante como o próprio Rousseau menciona esse problema no *Economia Política* quando sugere que o imposto deve ser maior para quem consome um determinado produto e não para quem o vende, pois se ele fosse mais alto para o vendedor, haveria uma grande chance de sonegação. Para que haja, nesse caso, uma adesão voluntária às regras concernentes aos impostos, é necessário que eles sejam aplicados de modo justo. Rousseau escreve:

> ... convém que o imposto seja pago por aquele que emprega a coisa taxada, mais do que por aquele que a vende, ao qual a quantidade de impostos que o *sobrecarregaria* daria mais tentação e meios de fraudá-los. É este o uso constante na China, o país onde os impostos são maiores e mais bem pagos: o mercador nada paga; somente o comprador quita o imposto, sem que disto resultem reclamações e sedições; porque, como os víveres necessários à vida, como o arroz e o trigo, são absolutamente livres de impostos, o povo não é explorado, e o imposto só recai sobre as pessoas de posses.[208]

Vemos que é a sobrecarga que poderia levar o destinatário dos impostos a ficar tentado a fraudá-los e buscar os meios para isso. Vemos, também, que a sugestão não vale para os produtos de primeira necessidade. É assim que se evita o

[208] Idem, *Economia política*, p. 124. Grifo nosso.

aumento da desigualdade. E parece que é por isso que Rousseau vê o sistema da China como um bom exemplo.

Se, por um lado, a propriedade é o fundamento do pacto, o que quer dizer que cada um a ele aderiu tendo em vista desfrutar pacificamente da sua propriedade, por outro, lembremos que "uma das tarefas mais importantes do governo é prevenir a extrema desigualdade das fortunas". Dessa forma, também está previsto no acordo que o usufruto da propriedade fica condicionado ao bem comum. É por essa razão que o ataque à propriedade das "pessoas de posses", que é maior do que o ataque à propriedade do povo[209], não pode ser entendido como algo arbitrário. E mesmo que o ataque a ele seja maior, há um limite, pois a ausência desse teria um efeito negativo: "É importante estabelecer entre o preço das coisas e os impostos com os quais elas são oneradas uma proporção tal que a avidez dos particulares não seja por demais levada à fraude pela grandeza dos lucros."[210]

Devemos lembrar ainda que não se previne a extrema desigualdade "tirando o tesouro de seus proprietários, mas tirando-lhes os meios de acumular mais". Ora, não é senão isso o que acontece quando se propõe que "aquele que tem dez vezes mais bens do que outro deve pagar dez vezes mais"[211] ou quando "a taxa daquele que possui o supérfluo pode ir, se for o caso, até o ponto da contribuição de tudo o que excede o necessário."[212]

Sobre esse último ponto Rousseau se adianta contra uma possível refutação e esclarece que a avaliação do que é supérfluo é feita segundo critérios objetivos, de modo que ninguém poderia argumentar que o que para um é supérfluo para outro poderia não o ser.

> A isto ele poderia objetar que, por causa de sua posição, o que seria supérfluo para um homem inferior para ele é necessário. Mas trata-se de uma mentira; pois um grande tem duas pernas, assim como um boiadeiro, e também não tem nenhuma barriga a mais. Além do mais, este pretenso necessário é tão pouco necessário à sua posição que, se soubesse renunciar a ele por um causa louvável, seria mais respeitado por isto. [e exemplifica] O povo se prosternaria diante de

[209] Vale chamar a atenção para este pressuposto: o povo não é formado por pessoas de posses.
[210] Rousseau, *Economia política*, p.124. A "grandeza dos lucros" pode levar os particulares à sonegação. Se o imposto não é tão significante para os particulares, ele será pago com mais facilidade.
[211] Ibidem, p.118.
[212] Ibidem, p.118.

> um ministro que fosse a pé ao conselho por ter vendido suas carruagens numa necessidade urgente do Estado.[213]

O critério do que é necessário e supérfluo é baseado naquilo que é comum a todos os homens com respeito a constituição física deles. Assim, o que é supérfluo para um é supérfluo para o outro, independentemente da posição que cada um ocupe. Mesmo que a avaliação fosse feita segundo esse outro critério, Rousseau rejeita que algo fosse realmente necessário para alguém que ocupasse uma determinada posição. Mostra que um ministro poderia muito bem se desfazer de sua carruagem e andar a pé!

Por esse exemplo que Rousseau dá, podemos imaginar que as coisas que proporcionam conforto são consideradas por ele supérfluas[214]. Ninguém está impedido de fazer uso do que quer que seja, porém, deverá pagar – quando for o caso, já que Rousseau sugere que tudo o que excede o necessário poderá ser taxado – duplamente pelas coisas supérfluas – já que pagará pela coisa e pelo imposto correspondente a ela. Se é às "pessoas de posses" que incidirá o imposto pelas coisas supérfluas, é porque somente elas podem arcar com tal despesa.

3.3. O modelo ideal e as leis boas em si mesmas

O ideal republicano de Rousseau é bastante destacado já neste *Economia Política*. Além disso, Rousseau se mantém firme com relação a algumas posições que defende desde seu primeiro *Discurso*. Em um plano ideal, as artes e o luxo aparecem como nocivas e devem ser evitadas; é uma vida simples e baseada no trabalho que se deve ter; entre a vida no campo e nas cidades é a primeira mais aconselhável; a virtude deve ser buscada sempre etc.

As artes, as ciências e o luxo – inseparável dessas, para Rousseau – criam uma cisão nas sociedades, porque fazem com que alguns se destaquem em detrimento de outros. Tal cisão é prejudicial à integração dos indivíduos. Mas sem

---

[213] Ibidem, p. 118.

[214] Tudo o que não é necessário só pode ser supérfluo. Se só aquilo que está diretamente ligado às necessidades de alimentação, sobretudo, é considerado, justamente, necessário, então todo o resto será supérfluo. Assim, outras coisas além daquelas que proporcionam conforto serão consideradas supérfluas, como coisas que proporcionam diversão, por exemplo.

integração[215], sem sentimento de pertencimento a um todo, é mais difícil que o bem comum seja buscado, já que o interesse particular fala mais alto nesse caso.

Um certo tipo de desigualdade, criada pelas artes, pelas ciências e pelo luxo, dependendo do grau que atinja, é capaz de dividir os interesses entre membros de uma sociedade, e daí vemos nascer os conflitos. E como será possível encontrar um bem comum em meio a tantos interesses distintos?

Certamente em uma sociedade pouco desigual em termos econômicos e também em termos morais os conflitos serão muito menos frequentes, e o bem comum será encontrado com mais facilidade. Mas uma vez que, ao contrário, os costumes e os valores são múltiplos, e às vezes incompatíveis, e os graus de riquezas são muito desiguais, os interesses também são muito distintos e o bem comum tende a se perder – porque nesse caso a chance de haver um interesse particular contrário ao interesse comum é grande.

Por que pessoas que compartilham dos mesmos valores morais e dos mesmos costumes iriam se desentender com respeito a isso? O que uma considera correto a outra também o considera; um comportamento que é julgado inadequado por uma o é também pela outra. Por que as pessoas iriam se desentender na hora de estabelecer regras para a proteção de seus bens e propriedade tendo elas as mesmas coisas?

Uma maior igualdade, portanto, facilita a integração entre os indivíduos, e uma maior integração, por sua vez, contribui para que o interesse comum seja almejado e buscado com mais facilidade. Mas e se as sociedades não são caracterizadas por essa maior igualdade?

Uma sociedade com pouca desigualdade necessita de uma interferência mínima. No entanto, sociedades que sejam marcadas por uma desigualdade além da medida, e que desejem obter os benefícios de uma sociedade politicamente organizada, terão de ser corrigidas, e isso exige uma interferência maior do soberano.

Rousseau associa liberdade à virtude. O indivíduo que é virtuoso é necessariamente livre. Considerando que virtude é a conformidade da vontade

[215] Importante mencionar que o limite da extensão do Estado é também uma exigência da integração. Rousseau escreve no Contrato: “Quanto mais se estende o liame social, tanto mais se afrouxa, e em geral um Estado pequeno é proporcionalmente mais forte do que um grande.” p.62

particular à geral[216], quanto maior for a capacidade de alguém conformar a sua vontade com a vontade geral, mais livre ele será.

A sociedade bem ordenada exige dos indivíduos esse sacrifício. Eles não podem desejar desfrutar dos benefícios que ela oferece sem que abram mão de interesses particulares que sejam incompatíveis com o interesse comum. Assim, o sacrifício será maior para aquele que tiver muitos desses interesses, e a interferência do soberano será sentida com mais força.

A virtude é mais difícil de ser adquirida para aqueles que estão acostumados a viver com muito, pois a conformação de sua vontade à vontade geral deverá privá-lo de uma parte daquilo que possui. Por mais que tal privação se dê sob a condição de uma vantagem maior, a tentação de querer evitar o ônus de súdito – recebendo o bônus como cidadão – é grande. Esse risco é bem menor ou até mesmo nulo para aqueles que têm um modo de vida mais simples.

Se Rousseau, portanto, recomenda aos homens um estilo de vida modesto, é porque ele acredita que se é mais livre. A liberdade, em um sentido mais amplo, pode ser entendida como a não dependência das coisas, da opinião alheia, das comodidades etc. Quando se tem necessidade de muitas coisas, vive-se sob a dependência delas, e isso é ruim porque a falta dessas coisas causa infelicidade.

Os homens sentem necessidade de adquirir muitos bens porque tais bens lhes garantem a consideração, a reputação, a distinção por parte dos outros. Uma vez acostumados assim, os homens sentem uma dificuldade grande em viver sem isso, e se não podem ser o que precisam ser, então eles ao menos devem fingir ser o que não são. Além de isso ser escravidão, é uma atitude contrária à virtude.

A riqueza[217], dentro da medida, como vimos, não é incompatível com a sociedade bem ordenada. Independentemente de ela ser controlada pelo soberano, que a permite dentro de um grau aceitável, seria melhor para os homens se eles próprios pudessem evitá-la. Isso porque a riqueza exige moderação, e manter a moderação não é algo fácil, nem da parte dos que a portam, nem da parte de quem a cobiça.

---

[216] No artigo *Economia política* Rousseau escreve: “Quereis que a vontade geral seja cumprida? Fazei com que todas as vontades particulares convirjam para ela; e como a virtude não é senão esta conformidade da vontade particular à geral, para dizer, numa palavra, a mesma coisa, fazei reinar a virtude.” p.96.

[217] Naquele sentido que já mostramos em outras notas.

Para Rousseau, a riqueza deve ser evitada não apenas pelas pessoas privadas, mas sobretudo pelos Estados. Da mesma maneira que o rico é cobiçado pelo pobre, uma nação rica sempre terá de arcar com a grande desvantagem de ser alvo dos estrangeiros. Assim, se uma nação valoriza a tranquilidade e a liberdade, ela deve optar por um regime econômico rudimentar, com a maior independência possível do dinheiro, com pouco ou nenhum comércio exterior etc. Rousseau reconhece que isso depende das características do lugar, mas o Estado que é privilegiado com respeito as suas riquezas naturais deve voltar a sua atenção para os habitantes.

É claro, então, que às vezes não depende de uma dada sociedade ter uma determinada economia. São suas características – clima, solo, extensão etc – que irão determinar o modo mais apropriado com respeito ao seu modo de se comportar. Por mais que Rousseau recomende evitar o comércio, o luxo, as artes e as ciências, ele sabe que dependendo das circunstâncias uma sociedade não tem alternativa.

Rousseau escreve no *Contrato*:

> Se, por exemplo, o solo é ingrato e estéril ou a região muito acanhada para os habitantes, voltai-vos para a indústria e as artes, cuja produção trocareis pelas mercadorias que vos faltam. No caso contrário – ocupais planícies ricas e colinas férteis? numa boa terra faltam homens? – dedicai todo o vosso cuidado à agricultura, que multiplica os homens, e expulsai as artes, que só contribuirão para acabar de despovoar a região reunindo em alguns pontos do território os poucos habitantes existentes. Ocupais praias extensas e cômodas? – cobri o mar com navios, cultivai o comércio e a navegação; tereis uma existência brilhante e curta. Se o mar só banhar em vossas costas rochedos quase inacessíveis, permanecei bárbaros e ictiófagos: vivereis mais tranqüilos, talvez melhores, e seguramente mais felizes.[218]

Vê-se por esse trecho que viver mais tranquilamente e mais feliz nem sempre depende de uma escolha. Vê-se, também, quais dessas condições são as mais propícias tanto à felicidade quanto a uma “existência brilhante” porém “curta”. Assim, caso seja uma questão de opção e, desde que o primeiro fim seja julgado como melhor do que o segundo, o caminho está apontado.

Já adiantamos que, segundo Rousseau, as leis deverão acompanhar a realidade. Assim, a sua interferência só ganha adesão se respeitar tal realidade. É

[218] Rousseau, *Contrato*, p.67-68.

por essa razão que mais do que buscar leis boas em si mesmas é preciso buscar leis que sejam boas para uma dada sociedade. Rousseau escreve na *Carta a D'Alembert*:

> ... a instituição das leis não é uma coisa tão maravilhosa que, com bom senso e eqüidade, todo homem não possa muito bem descobrir por si mesmo aquelas que, bem observadas, seriam as mais úteis para a sociedade. Onde está o menor dos estudantes de direito que não redija um código de uma moral tão pura quanto a das leis de Platão? Mas não é só disso que se trata. Trata-se de apropriar de tal maneira esse código ao povo para o qual ele é feito, e às coisas sobre as quais se legisla, que sua execução decorra apenas do concurso das conveniências; trata-se de impor ao povo, a exemplo de Sólon, menos as melhores leis em si mesmas do que as melhores leis que ele possa comportar naquela dada situação. Caso contrário, seria ainda melhor deixar subsistirem as desordens do que prevenilas, ou do que atacá-las através de leis que não serão observadas: pois, sem remediar o mal, isso seria também aviltar as leis.[219]

Voltemos nossa atenção para essa importante passagem – que reforça o pensamento de Rousseau a respeito do papel das leis.

Rousseau não nega a existência das melhores e mais sublimes regras de conduta. Diz, inclusive – como podemos ler – que, com "bom senso e equidade", elas poderiam ser descobertas por todos os homens. Da mesma maneira, o "*menor* dos estudantes de direito" estaria apto a redigir "um código de uma moral tão pura quanto a das leis de Platão". Mas isso – defende Rousseau – não é suficiente. É verdade que as leis seriam úteis *se* bem observadas. Mas só se pode contar com isso – que as leis sejam bem observadas – se elas forem compatíveis com os costumes da sociedade a que são destinadas.

Rousseau fala em "apropriar" aquele código "ao povo para o qual ele é feito" e "às coisas sobre as quais se legisla"; fala que a execução de tal código deve decorrer do "concurso das conveniências". Isso significa que o legislador tem o grande desafio de fazer uma adaptação do código referido ao caso concreto, caso deseje obter êxito. As leis podem ser as melhores, absolutamente falando, mas elas só devem vigorar se encontrarem correspondência com o contexto definido.

Rousseau ainda esclarece que, entre dar as melhores leis – em si mesmas – para uma sociedade que esteja muito distante do que elas ordenam e não tocar em seus problemas, deve-se optar pela segunda. O que se tentasse corrigir pelas leis,

[219] Idem, *Carta a D'Alembert*, p.81.

no caso de se escolher a primeira alternativa, não seria corrigido, uma vez que elas não seriam observadas. Haveria ainda uma outra conseqüência: a banalização das leis – o que é, talvez, mais negativo.

Se essa discussão aparece na *Carta a D'Alembert* é porque aí Rousseau tem um problema concreto que exige resposta: podem as leis conter a conduta e os abusos dos comediantes? Ele será taxativo na resposta: não. Mas é importante que entendamos o argumento, já que ele vale para todos os outros casos.

A lei só tem o poder de conter algo se a sua força for maior do que a do vício que pretende reprimir[220]. Mas como aqui não é o caso, já que, para Rousseau, o vício dos comediantes é tão grande que superaria a lei, ela seria em vão. Por essa razão é que faz mais sentido interferir na sociedade proibindo o teatro do que permiti-lo e tentar interferir nos costumes que não são corrigíveis.

Vemos que a discussão da *Carta* está relacionada com o tema que aqui abordamos[221]. O teatro é proibido em Genebra desde o século XVI, e o que justifica tal interdição é o fato de ser ele incompatível com os valores morais dessa sociedade. Seria essa lei proibitiva boa em si mesma, segundo Rousseau? Tudo indica que sim, e se não o for, ao menos ela é boa para Genebra.

E ainda em concordância com essa posição de Rousseau, essa lei – que proíbe o teatro –, que parece ser boa em si mesma, não serviria para remediar o mal de Paris, isto é, os costumes depravados. Assim, esse tipo de intervenção, não sendo apropriado para tal circunstância, seria inútil.

Vimos que para Rousseau a interferência do soberano se justifica quando ela ocorre tendo como fim a proteção da liberdade. Esse caso concreto de Genebra seria um exemplo, pois ele defende a manutenção da interferência na esfera moral

---

[220] "Para prevenir os inconvenientes que podem nascer do exemplo dos comediantes, V. Sa. Gostaria que os obrigassem a ser gente de bem. Assim, diz V. Sa., teríamos ao mesmo tempo espetáculos e bons costumes, e reuniríamos as vantagens de uns e de outros. Espetáculos e bons costumes! Eis algo que realmente seria um espetáculo digno de se ver, tanto mais que seria a primeira vez. Mas quais são os meios que V. Sa. Nos indica para conter os comediantes? Leis severas e bem executadas. É pelo menos confessar que eles precisam ser contidos, e que os meios para isso não são fáceis. Leis severas? A primeira é não tolerá-los. Se a desrespeitarmos, que será da severidade das outras? Leis bem executadas? Trata-se de saber se isso é possível: pois a força das leis tem sua medida, a dos vícios que elas reprimem também tem a sua. Só depois de ter comparado essas duas quantidades e visto que a primeira ultrapassa a outra poderemos garantir a execução das leis." Ibidem, p. 80.

[221] Nosso objetivo aqui não é, evidentemente, esgotar a análise sobre essa obra de Rousseau, o que também seria fugir de nossa proposta. Apenas destacamos o que interessa para a discussão que fazemos. Outra observação é que estamos discutindo a interferência na esfera econômica, e aqui se trata de uma interferência na esfera moral. Rousseau aborda o papel das leis a partir do problema do comportamento dos comediantes.

em nome da liberdade dos genebrinos. Rousseau acredita que a proibição do teatro mantém a liberdade da República de Genebra assegurada. A sua permissão geraria um outro tipo de interferência, não mais na esfera moral, mas na econômica, pois um teatro para se manter exigiria a contribuição – que ocorreria por meio de impostos, que nem todos poderiam arcar – dos cidadãos. Nesse caso, a interferência contribuiria, ao contrário, para a própria desgraça dos genebrinos[222].

Deixemos agora a *Carta a D'Alembert* de lado, mas continuemos com o problema da lei. Boas leis em si mesmas existem. Não perdem elas seu caráter de boas por não serem convenientes para alguma sociedade determinada. E se elas existem, também existem sociedades boas em si mesmas, ou realidades "superiores". Mas segundo qual critério se faz tal julgamento?

É a natureza do homem que fornece o critério para avaliarmos se uma sociedade é de uma realidade sublime ou não. Aquela que melhor corresponde às necessidades essenciais do homem, ou que é mais de acordo com sua natureza, é assim considerada. Mais uma vez devemos falar, portanto, em critério objetivo.

Se as leis não fazem senão acompanhar a realidade, teríamos leis boas em si mesmas no caso de elas corresponderem a essa sociedade sublime. A sociedade bem ordenada de Rousseau seria desse tipo. E se ele recorre com bastante frequência às cidades antigas, é porque as considera no mínimo próximas do ideal que tem em mente.

A sociedade bem ordenada teria aquelas características que já mencionamos neste capítulo. Seria uma sociedade pouco desigual, sem luxo e com costumes simples; os homens seriam independentes – das coisas e dos homens – e, por isso, livres. Tal cenário se aproximaria muito do estado natural do homem. Uma sociedade assim também necessitaria de poucas leis. Uma vez que a realidade não apresenta muitas imperfeições, não há necessidade de tantas correções[223].

---

[222] A interferência na esfera moral tem uma repercussão positiva também na economia de Genebra. Se o teatro fosse permitido aí, a estrutura econômica sofreria um impacto negativo, aumentando a desigualdade, segundo Rousseau. Trata-se de uma diversão, segundo ele, não apenas inútil – ao contrário de seus colegas "philosophes", Rousseau não acredita no poder de aperfeiçoamento moral do teatro – mas onerosa. O teatro comprometeria o rendimento dos genebrinos no trabalho, eles passariam a ter gastos com roupas etc.

[223] É como se os homens se ordenassem naturalmente para um fim bom.

As sociedades mais bem ordenadas são as mais aptas às boas leis[224]. Porém, tais sociedades são raras, segundo Rousseau. Afirma ele que "Brilharam na terra inúmeras nações que jamais poderiam viver sob leis boas e mesmo aquelas que o poderiam durante toda a sua existência não dispuseram, para tanto, senão de um período muito curto."[225] Rousseau ainda acrescenta que a aptidão para as leis está associada à docilidade dos povos que, por sua vez, está associada à juventude deles, ou seja, povos mais jovens são mais dóceis e povos mais dóceis são mais propensos a certas interferências[226]. Se os povos mais velhos são menos dóceis – a maioria dos povos mais velhos tem essa característica –, são também menos aptos à legislação, isto é, são resistentes a determinadas interferências[227].

Embora os homens possuam características comuns, eles se diferenciam pelos hábitos e costumes, que muitas vezes estão ligados aos aspectos geográficos de uma dada sociedade e às circunstâncias de formação e desenvolvimento de tal sociedade. Cada sociedade, então, deve ter uma legislação que seja compatível com as suas particularidades.

É a consideração sobre a diversidade de realidades que leva Rousseau a seguinte afirmação: "... precisa-se conceder a cada povo um sistema particular de instituição, que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado a que se destina."[228] Não importa que esse "melhor" não seja o melhor "em si mesmo", mas importa que seja o melhor para o destinatário – agora relativamente falando,

---

[224] Rousseau chega a fazer uma distinção entre povos mais aptos e menos aptos à legislação. Os mais aptos seriam aqueles privilegiados com respeito tanto à situação local quanto ao caráter. São povos que, além de viverem em regiões que são favoráveis a um modo de vida mais independente, também são menos mudados pelos progressos. "Qual o povo, pois, que está apto à legislação? Aquele que, encontrando-se já ligado por qualquer laço de origem, interesse ou convenção, ainda não sofreu o verdadeiro jugo das leis; que não tem nem costumes nem superstições muito arraigadas; que não teme ser arrasado por uma invasão súbita; que, sem imiscuir-se nas brigas entre vizinhos, pode resistir sozinho a cada um deles, ou ligar-se a um para expulsar o outro; aquele de que cada membro pode ser conhecido por todos e no qual não se está de modo algum forçado a sobrecarregar um homem com um fardo mais pesado do que possa suportar; o que pode viver sem os outros povos e que qualquer outro povo pode dispensar; o que não é rico nem pobre e pode bastar-se a si mesmo; enfim, aquele que une, à consistência de um povo antigo, a docilidade de um povo novo." *Contrato*, p.65-66.

[225] Ibidem, p.61.

[226] Essa distinção de mais apto e menos apto não significa que a um se possa dar leis e ao outro não. Mas significa que só os mais aptos comportam boas leis. Aos menos aptos só cabem interferências mínimas, pois aquelas que tentassem atacar seus defeitos seriam vãs.

[227] "A maioria dos povos, como dos homens, só são dóceis na juventude; envelhecendo, tornam-se incorrigíveis. Desde que se estabelecem os costumes e se enraízam os preconceitos, constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los. O povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, tolos e sem coragem, que tremem em presença do médico." *Contrato*, p.61.

[228] Ibidem, p.67.

portanto. E quando um “sistema particular de instituição” poderia ser considerado o melhor? Certamente quando ele acompanhar a realidade do Estado.

A liberdade, a felicidade e a tranquilidade são *bens absolutos* para Rousseau. As boas leis são aquelas que ordenam o homem para tais bens. Acontece que nem todas as sociedades comportam essas boas leis, e isso pelas razões que já apresentamos aqui. Algumas são tão “envelhecidas” quem nem mesmo admitem uma interferência que tenha como fim corrigir seus males.

Os homens têm, por natureza, direito à vida, à liberdade e aos bens. Ao abandonarem o estado de natureza eles alienam todas essas coisas. Mas se o fazem, é para recebê-las de volta juntamente com a proteção que antes não tinham. A passagem para o estado civil prevê, no entanto, que o que foi alienado não seja restituído integralmente, mas o seja na proporção que assegure a todos a liberdade. Isso porque tudo passa a estar condicionado ao bem de toda a sociedade. E se resta algum espaço para o indivíduo enquanto homem é porque ele é indiferente ao bem da sociedade.

Vimos que em um plano ideal a interferência do soberano na esfera econômica, por exemplo, opera de modo a impedir o aumento da desigualdade além da medida, pois essa situação comprometeria a liberdade – o que faria o pacto perder o sentido. Como o plano ideal é pensado abstratamente, a esfera livre é sempre a mesma – ainda que não saibamos o conteúdo das leis. Em outras palavras, o direito natural do homem não varia.

Porém, Rousseau chama a atenção para o fato de que no plano concreto as coisas funcionam de uma outra forma. Não é possível impor as mesmas leis para sociedades com configurações distintas. Por isso que cada uma deve ter o seu conjunto próprio de regras. Nesse outro plano, o contexto dado se torna o próprio limite do legislador/soberano, que não obtém resultado caso interfira de modo a ignorar os costumes do povo a quem tal interferência se destina. Assim, o direito natural do homem pode variar quando falamos em sociedades concretas, mas a ausência de limite em qualquer sociedade não se dá sem pelo menos a ameaça de destruição do poder vigente.

Conclusão

Chegamos ao fim de nosso trabalho com a certeza de que a consideração de um direito natural do homem não é algo secundário na teoria política de Rousseau. A ideia de sociedade bem ordenada – que acompanha Rousseau em sua trajetória como escritor político – conta não apenas com a garantia dos direitos do cidadão, mas conta também com a afirmação de um direito do homem.

O *cidadão* exerce seu direito ao participar das decisões que dizem respeito a sua vida. Tal exercício consiste em ordenar os próprios comportamentos e ações para um fim comum. E é assim que a liberdade civil é garantida. Já o *homem* goza dos direitos que lhe pertence por natureza sem sofrer a intromissão da vontade geral. E é assim que a liberdade individual é assegurada.

Estamos longe de desprezar o fato de que a permissão ao livre uso dos direitos naturais está condicionada ao bem comum. Dessa forma, sabemos que tal permissão depende de o uso ser considerado indiferente à comunidade. Porém, a negação de um direito ao indivíduo na qualidade de homem seria incompatível com a própria noção de contrato. Os indivíduos não abandonariam o estado de natureza se não fosse para ter garantidas aquelas coisas de que podiam aí desfrutar; não o abandonariam para se colocar em uma situação pior do que a que saíram[229].

Também parece ter ficado claro que temos pleno conhecimento de que é o soberano quem determina a esfera isenta de interferência; é ele quem julga os direitos naturais que são passíveis de regulação e os que não o são. Ao fazer tal julgamento, não perde de vista, no entanto, as condições do pacto[230]. A sua interferência só acontece, assim, dentro dos limites ligados à sua função de proteção do bem comum.

---

[229] "Seria bem pior se aí [na pátria] eles [os indivíduos] não gozassem nem mesmo da segurança civil e que seus bens, sua vida ou sua liberdade estivessem entregues a homens poderosos, sem que lhes fosse possível ou permitido ousar reclamar das leis. Então, submetidos aos deveres do estado civil, sem gozar nem mesmo dos direitos do estado de natureza e sem poder empregar suas forças para se defender, conseqüentemente estariam na pior condição em que podem se encontrar homens livres, e a palavra *pátria* não poderia ter para eles senão um sentido odioso ou ridículo." Rousseau, *Economia política*, p.100.

[230] Conforme acabamos de dizer, os indivíduos não teriam abandonado o estado de natureza se não fosse para ter defendido e protegido, pela associação, sua pessoa e seus bens. Afinal, não é esse o fim que deve ter a associação que Rousseau procura? E tal associação não é a única que justifica que os indivíduos coloquem sob o poder da comunidade sua força e liberdade, "instrumentos primordiais de sua conservação"?

É verdade que Rousseau sugere uma interferência bastante forte do soberano nas esferas da vida – também não ignoramos esse detalhe –, e isso porque seu ideal de sociedade livre[231] pressupõe pouca desigualdade, tanto econômica – daí sua recusa pelo luxo, que ele considera o efeito da riqueza ou mesmo a sua causa – como de costumes – daí a proposta de uma educação pública ou de uma religião civil. Mas entre a defesa de uma interferência total e arbitrária e de uma interferência que observa limites há, em nossa opinião, muita diferença. Por essa razão é que não consideramos a admissão de um direito natural do homem um detalhe sem importância.

Também não é mero detalhe, a nosso ver, o reconhecimento, por parte de Rousseau, de que as boas leis – não necessariamente boas em si mesmas – são aquelas que acompanham a natureza das coisas, isto é, acompanham as particularidades dos povos. Rousseau parece ter percebido que seu ideal de sociedade estava distante das sociedades modernas concretas; que essas dificilmente reuniam todos os elementos que caracterizam uma sociedade bem ordenada – território limitado, população pequena, costumes simples, condições naturais favoráveis ao cultivo da terra etc.

Rousseau não abandona seu ideal de liberdade associado à virtude dos cidadãos, mas tem consciência que essa é uma realidade reservada a poucos. Assim, só tem a lamentar com respeito à incompatibilidade desse ideal com as sociedades existentes, já que não sugere que elas se transformem naquilo que apresenta como o melhor modelo.

Estamos de pleno acordo com Derathé no que diz respeito ao fato de Rousseau não ter renunciado ao direito natural. Mas, ainda que Derathé explore muito bem a discussão sobre a lei natural[232], ele não menciona o fato de que para Rousseau o limite do poder soberano é determinado pelo próprio soberano, enquanto que para os autores da escola do direito natural, como Locke, por exemplo, tal limite é predeterminado pelos direitos naturais. Além disso, afirma que

---

[231] O ideal de sociedade livre está diretamente relacionado à concepção que Rousseau tem de homem. Os homens são naturalmente pouco desiguais e são, além disso, independentes – não são dependentes dos julgamentos uns dos outros e só dependem daquelas coisas necessárias para sua subsistência. A sociedade ideal deve traduzir essa simplicidade.

[232] Reconhecemos o mérito de Derathé ao apontar as diversas passagens em que o próprio Rousseau deixa clara a sua adesão à lei natural e a afirma como superior à lei civil; também ao mostrar a diferença entre um direito natural raciocinado e um direito natural propriamente dito presente na obra de Rousseau. Há, ainda, outras contribuições importantes deixadas por ele ao tratar do tema da lei natural, mas que não vem ao caso comentar todas elas.

as “as conclusões de Rousseau reencontram-se inteiramente com as da escola do direito natural moderno”[233], mas não mostra uma outra diferença considerável que há entre os autores dessa escola e Rousseau: a esfera de liberdade é muito maior nesses autores.

Não é porque Rousseau admite a ideia de direito natural que ele se iguale, sob todos os aspectos, aos partidários do jusnaturalismo. Isso é algo importante a ser destacado, em nossa opinião. Não é a toa que Rousseau não é menos mal visto pelos autores liberais por essa posição – que parece nem ser levada em consideração. Para alguns, talvez, não seria exagero dizer que ele é visto como uma aberração.

Sabemos que a maior bandeira dos liberais é a da interferência mínima nas esferas religiosa e, sobretudo, econômica. A propriedade é um direito sagrado para Rousseau, mas o abuso dela está descartado – Benjamin Constant não estava louco quando criticou Rousseau por isso.

Outro pormenor digno de nota é que Rousseau, ao contrário dos outros autores do direito natural, considera a lei natural sem eficácia no estado de natureza, pois ela é desprovida de sanção. Assim, é necessário um poder instituído que confira a força a ela. No caso de cada um voltar aos seus direitos – e isso acontece, como vimos, quando as cláusulas contratuais são violadas –, é a força que passa regular as relações entre os indivíduos.

Como vimos no primeiro capítulo, Vaughan considera a liberdade individual incompatível com a ideia de vontade geral. Para ele, Rousseau fez um esforço vão em tentar conciliar essas duas coisas. Concordamos que em Rousseau haja uma maior ênfase nos direitos do cidadão. Porém, negar que haja um espaço para o *homem* na sociedade é negar que nem tudo deve ser controlado pela sociedade, e isso não aceitamos.

É tentador, certamente, atribuir a Rousseau uma visão positivista da lei muito parecida com a de Hobbes. O prestígio de interpretações como a de Vaughn está longe de ser gratuito. Mas, para aceitá-la integralmente, seria preciso jogar fora muitas passagens tanto do Contrato quanto de outras obras, ou, então, carimbá-las como mera retórica sem importância para o conteúdo da teoria. Preferimos outro caminho, apesar da dificuldade, e pensamos haver encontrado no pensamento de

[233] Derathé, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p.248-249.

Rousseau uma concepção da lei natural parecida às vezes com a Locke, às vezes com a de Hobbes, mas, no balanço geral, com marcas bem próprias.

Bibliografia

Obras de Rousseau:

Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau. Ed.Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris : Gallimard, 1959-1995. 5 volumes (Col. “Bibliothèque de la Pléiade)

ROUSSEAU, J.J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____ *Carta a D’Alembert*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

_____ *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____ *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. São Paulo: Imprensa Oficial, UNB e Ipri, 2003.

_____ *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.* São Paulo: Abril (Col. Os Pensadores), 1978.

_____ *Discurso sobre as ciências e as artes.* São Paulo: Abril (Col. Os Pensadores), 1978.

_____ *Discours sur l’ économie politique*. Paris: Vrin, 2002.

_____ *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril (Col. Os Pensadores), 1978.

_____ *Lettres à Voltaire*. In: Correspondance Générale de J.-J. Rousseau. Ed. Theophile Dufour. Paris: Armand Colin, 1924-1934. T.II

_____ *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____ *Ensaio sobre as origens da língua*. São Paulo: Abril (Col. Os Pensadores), 1978.

_____ *Projeto de Constituição para a Córsega*. São Paulo: Imprensa Oficial, UNB e Ipri, 2003.

_____ *Tratado Sobre a Economia Política.* São Paulo: Imprensa Oficial, UNB e Ipri, 2003.

_____ Economia (Moral e Política). In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Editora Unesp, Discurso Editorial, 2006.

Outras obras:

ALEXY, R. *Conceito e validade do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BERNARDI, B. Introduction e commentaire. In: *Discours sur l' économie politique*. Paris: Vrin, 2002.

BOBBIO, N. *O Positivismo Jurídico*: Lições de Filosofia do Direito. São Paulo: Ícone, 2006.

_____*Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____ *Estado, Governo e Sociedade*: Para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____ *O Futuro da Democracia*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BOBBIO, N; BOVERO, M. Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna. São Paulo: Brasiliense, 1991.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário d Política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 13º ed., 2010.

BOBBIO, N.; VIROLI, M. *Diálogo em torno da República*: Os grandes temas da política e da cidadania. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

CASSIRER, ERNEST *A questão Jean-Jacques Rousseau,* São Paulo: Unesp, 1999.

_____ L'unité dans l'oeuvre de Rousseau. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

_____ *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora Unicamp, 1994.

COTTA, SERGIO. « Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau ». In: *Annales de Philosophie PolitiqueI*. Paris : PUF, p.171-194, 1965.

COULANGES, F. de *A cidade antiga*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

DENT, N.J.H. *Dicionário de Rousseau.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

_____ *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Editora Barcarolla, Discurso Editorial, 2009.

_____ "Jean-Jacques Rousseau et le christianisme ». In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Anée 53, n. 1, p. 379-414,1948.

_____ « La religion civile selon Rousseau ». In : *Annales de la société J.-J.Rousseau*, T.XXXV, p. 161-180, 1963.

_____ *Le racionalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Presses Universitaires de France, 1948.

_____ « Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau ». In : *Revue Philosophique*, p.143-173, 1949.

_____ "L'homme selon Rousseau". In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

DIDEROT, D. Direito Natural. In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Editora Unesp, Discurso Editorial, 2006.

DUGUIT, L. *Fundamentos do Direito*. São Paulo: Ícone, 2006.
DUNN, J. *Locke*. São Paulo: Loyola, 2003.

DURKHEIM, E. *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Ci, 1953.

_____ *As formas elementares da vida religiosa*. Col. Os Pensadores, 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

_____ Detérmination du fait moral. In: *Bulletin de la Société française de philosophie*. Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi.http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/socio_et_philo/ch_2_fait_moral/fait_moral.html acesso em 25/04/08.

_____ *Sociologie et Philosophie*. Paris: PUF, 1963.

_____ *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

_____ *Education Morale*. Disponível em:

http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/education_morale/education_morale.pdf. Acesso em 18/05/09.

_____ *O suicídio*. Estudo de sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____ Représentations individuelles et représentations collectives. Disponível em: http://sbisrvntweb.uqac.ca/archivage/13894689.pdf. Acesso em 04/10/09.

EAGLETON, T. *Marx e a liberdade*. Tradução de Marcos B. de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (coleção Grandes Filósofos)

FONSECA JUNIOR, GELSON *Rousseau e as Relações Internacionais*. Imprensa Oficial, UNB e Ipri, 2003.

GOLDSCHMIDT, VICTOR. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974

_____« Individu et communauté chez Rousseau ». In : *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, p.147-161,1984.

GOUHIER, HENRI. *Méditations métaphysiques de J.J.* Rousseau. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

GOYARD-FABRE, S. Essai. In: *L'État de Guerre / Fragments sur la guerre.* Babel, p.43-83, 2000.

HABERMAS, J. Três modelos normativos de democracia. In: *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, p.277-292, 2004.

_____ Para a reconstrução do direito (I): O sistema dos direitos. In: *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.113-168, 2003.

HALBWACHS, M. “Introduction”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Aubier: Éditions Montaigne, 1943.

HERRERA, D. A. *Participación y Analogía en la fundamentación del Derecho según Santo Tomás de Aquino.*

HOBBES, THOMAS *Leviatã*. São Paulo: Abril (Col. Os Pensadores), 1977.

HÖFFDING, H “Rousseau et la religion”. In : *Revue de Métaphisique et de Morale*, p. 275-293, 1912.

HONNETH, AXEL. Trabalho e reconhecimento: Tentativa de uma redefinição. http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/4321/3263. Acesso: 27/09/09

JAEGER, W. *Paidéia – A formação do homem grego*. São Paulo: Herder, 1936.

KELSEN, H. Théorie générale de l’Etat. In: *Revue du Droit Public et de La Science Politique en France et a L’étranger*

_____ *Teoría General del Estado*. Barcelona, Madrid, Buenos Aires: Editorial Labor, S.A., 1934. traducción directa del alemán por Luis Legaz Lacambra.

KENNY, A. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental*: O despertar da Filosofia Moderna São Paulo: Loyola, 2009.

KUNTZ, R. N. *Teoria Política de Rousseau.* Tese de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em dezembro de 1970.

LEFORT, CLAUDE. Direitos do homem e política. In: *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 37-69, 1983.

_____ Os direitos do homem e o Estado-Providência. In: *Pensando o político*: Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.37-62, 1991.

LOCKE, JOHN. *Dois Tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEBRUN, GÈRARD. “Contrat social ou Marché de dupes?”. *Manuscrito*, Campinas, v. III, n. 2, 1980.

LOUIS LACHANCE O.P. El concepto de derecho según Aristóteles y Santo Tomás. Extrato. El presente trabajo es una transcripción de las “*Nociones preliminares*”; primera edición castellena; traducción Noticia y Estudios del Abogado Fernando N. A. Cuevillas; Buenos Aires;1953. p. 1-19.

LUTERO, MARTINHO Da liberdade do cristão. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

MARSÍLIO DE PÁDUA *O Defensor da Paz*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*. Coleção Abril Cultural. São Paulo, 1982.

_____ *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MASSON, P.M. *La religion de J.J. Rousseau*. Paris: Hachette, 1916.

MÜLLER, F. *Quem é o povo?*: A questão fundamental da democracia. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010.

OCKHAM, G. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis: Vozes, 1988.

PARODI, D. « La philosophie religieuse de J.J-Rousseau ». In : *Revue de Métaphisique et de Morale*, p. 295-320, 1912.

PASUKANIS, E.B. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989.

PLANTY-BONJOUR, G. Le droit naturel selon Aristote et les déclarations des droits de l'homme. In: *Les Études Philosophiques*. Paris: PUF, p.145-159, 1986.

PINHEIRO, M. C. B. A Constituição de Weimar e os direitos fundamentais sociais: A preponderância da Constituição da República Alemã de 1919 na inauguração do constitucionalismo social à luz da Constituição Mexicana de 1917. Disponível em: http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=9014. Acesso em: 24/03/09.

RANGEL, B.L. Autonomia Pública e Autonomia Privada Sob a Perspectiva de Jürgen Habermas. http://direitoachadonasarjeta.wordpress.com/2008/10/31/autonomia-publica-e-autonomia-privada-sob-a-perspectiva-de-jurgen-habermas/ Acesso: 09/11/2009.

ROSANVALLON, P. *O liberalismo econômico*: história da idéia de mercado. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

SALINAS FORTES, L.R. *Paradoxo do Espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

SCHINZ, A. *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1929.

SPITZ, JEAN-FABIEN. *La liberté politique*: Essai de généalogie conceptuelle. Paris: PUF, 1995.

STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STRAUSS, L. *Droit naturel et histoire*. Paris: Flammarion, 1986.

_____ "L' intention de Rousseau". In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

TOMAS DE AQUINO *Suma de Teologia* São Paulo: Loyola, Volumes II, III, IV e VI, 2005.

_____ *Suma de Teologia*. Uberlândia: Udufu, 2004.

VARGAS, Y. *Rousseau Economie politique*. Paris: PUF, 1986.

VILLEY, M. "Les fondateurs de l'école du droit naturel moderne au XVII siècle. In: *Abrégé du Droit Naturel Classique*.

VAUGHAN, C. E., *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Disponível em: http://oll.libertyfund.org. Acesso em:03 abril 2012.

VIROLI, M. *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*. Berlin; New York: de Gruyter, 1988.