

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O PROBLEMA DO DUPLO E A VONTADE GERAL: UM ESTUDO DAS
IDEIAS POLÍTICAS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

KELLEN APARECIDA NASCIMENTO RIBEIRO

GOIÂNIA – GO
2019

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Kellen Aparecida Nascimento Ribeiro

Título do trabalho: O Problema do duplo e a vontade geral: um estudo das ideias políticas de Jean-Jacques Rousseau.

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Kellen A. Nascimento Ribeiro

Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:



Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 02 / 02 / 2020.

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O PROBLEMA DO DUPLO E A VONTADE GERAL: UM ESTUDO DAS
IDEIAS POLÍTICAS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

KELLEN APARECIDA NASCIMENTO RIBEIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Orientação: Prof^a. Dr^a. Helena Esser dos Reis.

GOIÂNIA – GO

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Ribeiro, Kellen Aparecida Nascimento
O PROBLEMA DO DUPLO E A VONTADE GERAL: UM
ESTUDO DAS IDEIAS POLÍTICAS DE JEAN-JACQUES
ROUSSEAU
[manuscrito] / Kellen Aparecida Nascimento Ribeiro. - 2019.
100 f.

Orientador: Profa. Dra. Helena Esser dos Reis.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2019.
Bibliografia.

1. Duplo . 2. Vontade geral. 3. Súdito. 4. Cidadão. 5. Formação. I.
Reis, Helena Esser dos, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 10/2019 da sessão de Defesa de Dissertação de Kellen Aparecida Nascimento Ribeiro, que confere o título de Mestre em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos nove dias do mês de dezembro de dois mil e dezenove, a partir das 14:00 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia da UFG, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “O problema do duplo e a vontade geral: um estudo de ideias políticas de Jean-Jacques Rousseau”. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Helena Esser dos Reis (FAFIL/UFG), com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Jacira de Freitas (Unifesp), membro titular externo, cuja participação ocorreu por meio de videoconferência; Professor Doutor Renato Moscateli (FAFIL/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata aprovada pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Helena Esser dos Reis, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos nove dias do mês de dezembro de dois mil e dezenove.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Helena Esser Dos Reis, Professora do Magistério Superior**, em 09/12/2019, às 16:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Coordenador de Pós-graduação**, em 09/12/2019, às 16:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jacira de Freitas, Usuário Externo**, em 09/12/2019, às 16:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0922483** e o código CRC **5AD52295**.

Referência: Processo nº 23070.035472/2019-73

SEI nº 0922483

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de alguma maneira, contribuíram para a realização deste trabalho.

A todos os professores da Faculdade de Filosofia que muito contribuíram para a minha formação. Bem como, aos professores da Faculdade de Letras pelo apoio e compreensão.

À Marlene Oliveira, sempre disposta a sanar dúvidas e auxiliar na resolução de problemas de ordem técnica. Obrigada pelo amparo.

Aos colegas de pós-graduação, especialmente aos do Grupo Rousseau que sempre estiveram presentes. Muitos se mostraram amigos, oferecendo ajuda necessária nesta árdua caminhada.

Agradeço intensamente aos meus pais Cristina Aparecida do Nascimento Ribeiro e Nelson Ribeiro Júnior, meu querido irmão Higor Gutherman Nascimento Ribeiro e à minha avó Maria Gomes Nascimento pelo infinito apoio e amparo, pela compreensão e por sempre desejarem meu bem. Desde sempre a dedicação de vocês me fez seguir em frente.

Ao Diogo Domingos Pontes por ter sido incansável em suas contribuições. Desde sempre seu companheirismo foi inspirador.

Agradeço à Prof^a. Dr^a. Marisa Alves Vento por suas valiosas contribuições ao examinar meu texto na banca de qualificação.

Ao Prof. Dr. Renato Moscateli que acompanha minha pesquisa desde a graduação, sempre disposto. Meus sinceros agradecimentos pelo companheirismo e pela atenção.

À Prof^a. Dr^a. Jacira de Freitas pela atenção dedicada a este trabalho. Pelos comentários valiosos e enriquecedores a respeito da pesquisa desenvolvida.

Em especial, agradeço à minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Helena Esser dos Reis pela maneira como conduziu a orientação desta pesquisa, pela presença constante, por sua gentileza e senso de humanidade. Minha eterna gratidão, carinho e admiração.

Agradeço aos amigos que sempre estiveram presentes e fraternamente compreenderam minhas ausências.

À CAPES, pela bolsa de mestrado que me proporcionou dedicação exclusiva à pesquisa, bem como possibilitando minha participação em eventos acadêmicos. A concessão da bolsa foi primordial para o êxito da produção.

Por fim, agradeço ao Autor de todas as coisas, por sua bondade.

“Il n’est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales pour les donner aux objets particuliers. Rien n’est plus dangereux que l’influence des intérêts privés dans les affaires publiques [...] un peuple qui gouvernerait toujours bien n’aurait pas besoin d’être gouverné.”

(Jean-Jacques Rousseau)

RESUMO

A questão do duplo do homem será o elemento central na discussão que propomos. Nosso principal interesse versará sobre a atuação do homem civil, um ser duplo que carrega dentro de si o homem-súdito e o cidadão. Tais atuações não se constituirão ao mesmo tempo, no entanto, consideramos que enquanto indivíduo o homem necessitará de uma formação sólida a fim de que tenha os elementos necessários para atuar enquanto cidadão, deliberando boas leis para o Estado. Aprendendo, pois, a não mesclar as áreas em que precisará atuar, principalmente no que diz respeito a não comportar-se enquanto ser individual em ocasiões em que ele precisará portar-se como membro da associação, como por exemplo: na assembleia soberana. A formação do cidadão, tendo em vista seu papel no Estado, fará com que consiga bem separar as esferas existentes, assim como, priorizar o todo e a constituição de condições para a conservação do Estado.

Palavras-chave: duplo, vontade geral, súdito, cidadão e formação.

RÉSUMÉ

La question du double de l'homme sera l'élément central de la discussion que nous proposons. Notre intérêt principal portera sur l'action de l'homme civil, un être double qui porte en soi l'homme soumis et le citoyen. Ces actions ne seront pas constituées en même temps, cependant, nous considérons que en tant qu'individu, l'homme aura besoin d'une solide formation afin de disposer des éléments nécessaires pour agir comme citoyen et délibérer de bonnes lois à l'État. Par conséquent, apprendre à ne pas fusionner les domaines dans lesquels il devra agir, notamment en ce qui concerne à ne pas se porter de manière individuelle dans des occasions où il faudra se porter comme membre de l'association, comme par exemple: à l'assemblée souveraine. La formation du citoyen, compte tenu de son rôle dans l'État, permettra de bien séparer les sphères existantes, ainsi que de prioriser le tout et la constitution de conditions pour la conservation de l'État.

Mots-clés: double, volonté générale, sujet, citoyen et formation

SUMÁRIO

Introdução	09
Capítulo Primeiro: Figurações humanas	14
1.1- Um todo perfeito e solitário	15
1.1.1- O homem da natureza	16
1.1.2- O inteiro	21
1.2- O homem do homem	29
1.2.1- O burguês	29
1.2.2- O Cidadão.....	33
Capítulo Segundo: Tensões da transfiguração humana	42
2.1- O homem civil: dois em um	43
2.1.1- O cidadão partícipe do corpo soberano	46
2.1.2- O espaço civil de ação e de volição do indivíduo	50
2.2- A contenda entre as vontades no Estado	52
2.2.1- A obediência à vontade geral como liberdade	57
2.2.2- A formação de facções: a sobreposição das vontades particulares em relação à vontade geral e o risco de degeneração	59
Capítulo Terceiro: O duplo do homem como base do Estado bem ordenado	65
3.1- Do comprometimento com a comunidade	66
3.2- A difícil formação do compromisso público	70
3.2.1- A formação do homem exemplar no Emílio	71
3.2.2- Do caráter formativo do legislador no Contrato Social	77
3.2.3- A educação pública nas Considerações Sobre o Governo da Polônia	79
Considerações Finais	90
Referências Bibliográficas	93

INTRODUÇÃO

Procuramos investigar, ao longo desta dissertação, a relação de duplicidade existente no homem. Expondo primeiramente o homem em seu estado natural e as nuances que o permeiam para, em seguida, discutirmos como o homem do estado civil se relaciona com a duplicidade que o compõe. E, em seguida, abordando acerca das formas e atitudes que têm como objetivo moldá-lo, a fim de que ele saiba como administrar o duplo que precisa existir em si mesmo e harmonizar a vida coletiva em um Estado civil bem ordenado.

Diante da necessidade de que o homem saiba como se relacionar consigo mesmo e com o estado, sem deixar que uma das partes seja menos assistida do que a outra, procuramos pensar também acerca das refutações feitas contra Rousseau. Acusações estas que versam sobre a alegação de que para o autor é necessário que o homem abandone a si mesmo em favor do Estado. Neste sentido, buscamos demonstrar que no estado civil bem ordenado, o equilíbrio do duplo do homem – a existência individual e social, sem deixar que nenhum deles ocupe totalmente o seu ser – é o que assegura relações sociais e políticas harmônicas que garantem a longevidade do Estado.

Neste prisma, no primeiro capítulo apresentamos a discussão tendo como mote central o homem da natureza, dissertaremos sobre suas principais nuances, percorrendo o caminho trilhado por Rousseau acerca das diferentes figurações humanas. Investigando o que vem a ser o homem enquanto “o todo perfeito e solitário” mencionado pelo autor no *Contrato Social*. Abordando, primeiramente, a configuração do homem natural do *Segundo Discurso*.

Nesta obra, analisamos como o homem rousseauiano se apresenta em dois momentos: primeiramente figura como o indivíduo da natureza que é concebido como o todo perfeito e solitário, e posteriormente figura como aquele que, passando a conviver com outros homens, torna-se um apreciador do olhar do outro e inaugura a apropriação privada de bens. Descobre, com isto, o prazer do acúmulo, bem como o prazer da admiração do outro. Chegando a travar disputas com os outros, a fim de que todos os olhares arrebatados estejam voltados para si e de que seus bens sejam protegidos contra os demais.

Discutimos o que poderia ser concebido como homem inteiro, para, em seguida pensarmos sua concepção enquanto duplo. Comentamos acerca dos sentimentos naturais, aos quais Rousseau se refere em seus escritos como sentimentos que, primeiramente, estão presentes no indivíduo de natureza. Como por exemplo, o amor de si, sentimento primeiro do homem natural, sentimento este que lhes acompanha desde o momento em que nascem, sendo esta uma paixão natural, sentimento que trabalha nos homens o esforço em zelar pela própria conservação.

Perfectibilidade, tida como a capacidade de aperfeiçoar-se. É a faculdade que possibilita ao homem alterar-se e adaptar-se sempre que se fizer necessário, tornando-se maleável ao ambiente em que se encontra e a principal responsável pela sociabilidade. Rousseau descreve ainda a piedade, paixão que quando descrita no *Emílio*, Rousseau a delimita enquanto derivada do amor de si. Ao passo que, quando descrita no *Segundo Discurso* é intrínseca e inata ao ser humano, fazendo com que o homem natural tenha repugnância inata em ver o sofrimento abalar qualquer de seus semelhantes. Podendo ser considerado outro elemento primordial no desenvolvimento da sociabilidade no homem, visto que permite aos homens reconhecerem-se em suas semelhanças, dificuldades e necessidades.

Já o amor próprio comporta-se como um sentimento relativo, que nasce a partir da comparação com outros homens, ou seja, é fruto da vivência em comunidade. Leva-o a valorizar exorbitantemente a si mesmo em detrimento de seus semelhantes

Na história hipotética do *Segundo Discurso*, as comparações entre os homens são tidas como os principais elementos que levaram à desigualdade convencional, transformando homens naturais em homens competitivos, dependentes da ideia de ser o melhor, e preocupados em dar a si mesmo mais importância do que daria a qualquer outro homem. Embora a natureza admita que os homens sejam diferentes uns dos outros, em certa medida ela própria se encarrega de assemelhá-los. Para Rousseau a existência de diferenças ou desigualdades naturais não configuram, de maneira alguma, autorização ou legitimação para a subordinação de uns a outros.

Neste contexto temos o homem do homem, aquele que, rompendo com o isolamento passa a conviver com outros indivíduos. Sem as luzes necessárias para esta nova forma de vida, o homem do homem tende a perder sua integridade, pois passa a reconhecer-se através do olhar do outro, torna-se um apreciador da acumulação e da

disputa entre os homens. O ato de parecer tornou-se mais importante que o ato de ser, deixando, pois, transparecer os sinais iniciais de sua degeneração.

Este homem, apesar de estar reunido a outros homens, pode não se reconhecer enquanto parte de nenhum grupo, continuando a considerar-se um indivíduo isolado. Como Rousseau mostrou na segunda parte do *Segundo Discurso*, o fato de ele tornar-se parte de uma família, de uma tribo, ou até mesmo de uma nação, não significa que ele imediatamente compreenda-se como parte integrante de um todo maior. Por isso, mesmo vivendo com os demais, não constitui uma associação e permanece voltado aos seus interesses individuais.

A conjuntura a ser abordada neste contexto é a da segunda parte do *Segundo Discurso*, onde o contrato realizado entre ricos e pobres os mantém como indivíduos voltados à proteção de seus interesses privados. Aglomeram-se na tentativa de fortalecerem-se como grupo, no entanto, inevitavelmente, iniciam entre si uma guerra pelas aparências: cada qual busca para si poder, riqueza, honra, etc. Temos, pois, relações de poder instauradas entre os próprios homens, eles almejam muito mais a admiração pessoal de outrem ao fortalecimento da associação.

Em direção oposta a este movimento, no *Contrato Social*, temos aquele que se une a outros por meio de um contrato que transforma a multidão de indivíduos em um corpo coletivo. Neste corpo composto por todos que a ele se associaram, cada um de seus membros – o homem civil – se divide em uma dupla vivência: entre o homem-cidadão e o homem-súdito. Ambas existências se complementam, pois, no estado legítimo, ocupa-se das questões gerais da comunidade na mesma intensidade com que se preocupa consigo mesmo. Discorremos ainda sobre as condições necessárias para a fundação do pacto de associação e como liberdade e igualdade estão profundamente relacionadas tanto à fundação do pacto, quanto à conservação do corpo político.

Argumentamos acerca da importância da duplicidade do homem no Estado. Aquele que é ao mesmo tempo soberano e súdito, que precisará aprender a lidar com essas condições: enquanto soberano, manifestar-se na assembleia a fim de que cada qual a partir de si mesmo contribua na deliberação das leis. Enquanto súdito de um corpo coletivo do qual é membro, deverá obedecer às leis deliberadas, pois a vontade geral se constitui a partir do ponto comum às vontades dos homens-civis. Sendo assim, quando

obedece às leis do Estado, o homem está exercendo sua própria liberdade, uma vez que, obedece tão somente a si mesmo e a quem mais quer que seja.

A inalienabilidade e indivisibilidade da vontade geral é uma exigência do corpo soberano. Estas características significam que o cidadão é necessariamente partícipe do corpo soberano, e não pode não atuar desta maneira. A participação de todo o corpo político na assembleia popular é um suposto no Estado rousseauiano.

Acerca dos elementos que circundam a participação do cidadão na assembleia, pensaremos também sobre o esclarecimento da vontade no próprio homem, antes de manifestá-la em conjunto com seus iguais. É muito importante ter esclarecido que a vontade geral é composta pela manifestação das vontades dos particulares em função do bem comum.

Há de se considerar que existe a possibilidade de formarem-se contendas entre as vontades presentes no Estado. Visto que, apesar de a vontade geral originar-se no ponto em comum entre as vontades dos particulares, como dissemos, elas precisam ter como elemento norteador condições benéficas para a comunidade como um todo. A vontade particular – de uma pessoa, ou de um grupo – em vista de si mesmo, não deve ser considerada como elemento formador da vontade geral.

Caso contrário, teremos então a possibilidade de formação de facções no Estado: grupos que poluem a manifestação da vontade geral, causando danos à deliberação adequada das leis do estado civil. Incorrendo no risco iminente de degeneração do Estado.

Ainda que os homens precisem ocupar-se da constituição da vontade geral, eles têm resguardada a possibilidade de determinar a si mesmos em qualquer que seja o assunto, desde que o ponto de autodeterminação almejado não vá de encontro às leis promulgadas. Discutimos, pois, acerca das diferenciações dos âmbitos de atuação da vontade particular e da vontade geral.

Enquanto homem-súdito, obediente às leis do Estado, poderá agir de acordo consigo mesmo em tudo que lhe dizer respeito exclusivamente; enquanto homem-cidadão, parte indissociável da comunidade política, tem na vontade geral o principal elemento de afirmação e fortalecimento da própria associação, o que necessariamente, fortalece a si mesmo.

Consideramos que o comprometimento com a associação parte da formação do compromisso público, isto é, o homem que no estado natural era um todo perfeito e solitário, assim como Rousseau afirma no *Contrato*, por meio do pacto de associação passará, no estado civil, a reconhecer-se enquanto parte de um todo. Essa passagem transforma o homem – faz de um indivíduo perfeito e solitário um indivíduo que forma parte de um todo. Assim duplicado, o homem civil deverá ocupar-se tanto de seu próprio bem estar, quanto do bem estar da comunidade.

No entanto, a atitude dupla do homem não se constitui imediatamente junto ao pacto de associação. O homem que tinha em si mesmo a centralidade das coisas precisará ser instruído a transferir o cerne de suas ações para a conservação da comunidade. Isto não fará com que ele deixe a si mesmo em segundo plano, visto que a preocupação com a conservação da comunidade política é correlato ao movimento de agir em prol de sua própria conservação.

Para pensarmos o compromisso público, recorreremos à três elementos dos textos rousseauístas, quais sejam: a formação do homem exemplar no *Emílio*, que ao longo de sua vida é formado para ser um bom homem onde quer que escolha viver; debatemos ainda o caráter formador presente no legislador do *Contrato*, o homem que o autor assinala como aquele que será capaz de instruir os cidadãos a bem ponderar acerca da vontade geral, e assim deliberarem leis adequadas a eles mesmos; por fim, tendo como embasamento as *Considerações sobre o Governo da Polônia*, discutiremos a formação humana sob a perspectiva da necessidade de bem instruir cidadãos de um Estado específico, considerando inclusive a importância da educação pública e que inclua a todos.

Nosso objetivo, ao recorrermos às obras em que Rousseau discorre sobre formação e atitudes formativas para os homens, será o de ponderar acerca de como a educação pode auxiliar-nos a pensar sobre a constituição do compromisso público, item importante para a conservação do Estado. De maneira que, os cidadãos sejam imbuídos de virtude cívica, e que tendo uma preocupação legítima e profunda com o Estado, saibam que, ao ocuparem-se com o todo ocupam-se, igualmente, de resguardar si mesmos.

CAPÍTULO PRIMEIRO

FIGURAÇÕES HUMANAS

No presente capítulo, examinaremos o homem tendo como pano de fundo as condições elementares do estado de natureza rousseauiano. Levaremos em consideração as vivências às quais estão suscetíveis, os desafios que esta condição lhes impõe, bem como a maneira como o autor aborda as relações sociais e pré-políticas entre os indivíduos. Remeteremos-nos ao plano histórico-hipotético para que possamos iniciar a análise dos termos da constituição do homem rousseauiano em seu nível mais elementar, o estado natural das coisas. Manteremos no horizonte do nosso pensamento ponderações acerca da maneira como estes elementos influenciam – *a posterior* – vivência deste no contexto do estado civil.

No contexto da apresentação do indivíduo enquanto inteiro, isto é, aquele que vive isolado dos demais no estado natural. Investigaremos as condições primordiais para a vivência em sociedade, por meio da compreensão das maneiras pelas quais este primeiro influi na constituição de um segundo: o homem social. Assim como argumenta Derathé no texto *L'homme selon Rousseau*, 1984. O homem do estado civil apresentado por Rousseau não abandona seus traços originários ao abandonar o estado natural, carrega-os consigo, pois, estes se constituem enquanto parte essencial dele mesmo¹.

Consideramos importante assinalar que fazemos aqui um movimento entre o *Segundo Discurso* e o *Do Contrato Social*, uma vez que nosso percurso vai do homem natural ao social, esclarecemos que o homem social de ambas as obras será discutido. E, resguardando, ao longo da discussão, as características de cada um.

Dito isso, nos remeteremos ao estado social do Contrato, onde o indivíduo deixa de figurar como um inteiro absoluto e torna-se, ao mesmo tempo, cidadão e súdito. O homem em questão precisará, de agora em diante, cumprir funções políticas. Mantendo, da mesma forma, as funções que já tinha de cumprir para consigo mesmo, a fim de conservar-se. Cada qual, presente na comunidade política, observar-se-á, a partir do

¹ Conforme Derathé afirma, no Segundo Discurso o sentido que a palavra 'natural' tem é a de original, por oposição àquilo que é adquirido à maneira em que o homem caminha no curso da evolução humana.

dado momento, como parte indissociável de um todo, e deverá considerar-se tão responsável quanto qualquer outro concidadão pela manutenção e conservação deste corpo político.

O problema de fundo que queremos investigar diz respeito à possibilidade de construir-se uma comunidade política em que cada qual seja tão comprometido com a comunidade quanto já é consigo mesmo.

1.1 Um todo perfeito e solitário

Rousseau considera o homem do estado de natureza enquanto aquele que vive isoladamente, sem sentir necessidade alguma de convivência em grupo. A conservação do indivíduo natural rousseauiano relaciona-se tão somente à sua própria vontade, tendo como parâmetro o exercício de sua liberdade natural² e por limitação a sua própria força, sendo assim, nenhum deles delega a outrem a obrigação por sua própria subsistência³. Cada qual zela por suas necessidades.

Além de ser responsável por sua subsistência, o homem natural é encarregado também de sua segurança, e terá, primordialmente, em sua vontade aliada a sua força, os instrumentos necessários para manter-se.

Incapaz de previsão, o homem natural descrito pelo autor não carrega consigo o costume da acumulação, o limite da apropriação é a suficiência imediata para sua própria sobrevivência. Para Rousseau – segundo descrito no Segundo Discurso – ele é indolente, vive somente o tempo presente e tem em mente apenas as preocupações atuais, sem comprometer-se com preocupações futuras.

É como se estivesse comprometido tão somente com as sensações momentâneas. O homem selvagem é imprevidente, para utilizar o exemplo do próprio autor, daria o colchão onde se deita, em troca de uma parte da caça de um outro homem para matar a

² A concepção rousseauísta de liberdade natural incide sobre uma forma de liberdade que diz respeito à capacidade de cada um preservar a si mesmo, pois, considera-se que ela se manifesta como possibilidade do indivíduo buscar por aquilo que deseja, e, tendo por limite somente a própria força, visto que, devemos lembrar, os homens encontram-se independentes ou isolados uns dos outros. Descrição esta que se encontra na primeira parte do Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens

³ Segundo Rousseau o homem natural não depende de outrem, exceto as crianças, que precisam de sua mãe para sobreviver ao início da vida. À medida que crescem, tornar-se-ão independentes, até que possam subsistir por conta própria.

fome que lhe atormenta. Dali a poucas horas, já fatigado pela jornada, chora a falta do colchão para dormir. Não há demonstração de preocupação sobre suas ações.

Diante dos termos iniciais expostos, temos então um período de total independência e possibilidade de busca irrestrita por aquilo que se deseja, tendo seu próprio corpo como único instrumento para proporcionar-lhe sobrevivência, subsistência e satisfação. Nesta confluência entre a vontade e a capacidade de realizá-la que o autor alicerça a concepção de homem originário como um todo perfeito e solitário.

1.1.1 O homem da natureza

A concepção rousseauísta acerca do homem do estado de natureza caracteriza-se, primordialmente, pela vivência harmoniosa entre este e a própria natureza. Visto que, nesta situação, os indivíduos, encontram-se em um ambiente de total independência e isolamento, tendo como principal instrumento de conservação da vida a sua própria força. O isolamento no qual eles vivem determina que não há impedimentos para suas vontades, nem diferenças que legitimem desigualdades.

Os homens vivem em acordo com suas aptidões, como por exemplo, a rapidez na corrida ou a agilidade para subir em árvores. São essas características físicas que, ao os compararmos, poderemos observar que cada qual as apresenta em escalas particulares. Rousseau admite, portanto, no *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*⁴, a existência de uma única diferença concebida como natural: a física. O importante para Rousseau é que, para além do atributo das diferentes características físicas, estas características – sejam quais sejam – contribuem, todas elas, para a mesma função: a garantia da própria sobrevivência.

Tendo em vista as diferenças físicas que existem entre os indivíduos e, considerando que cada um precisa sobreviver sozinho na natureza, observamos que, neste contexto, alguns terão maiores possibilidades do que outros. Entende-se, por consequência, que a desigualdade física determina que nem todos sobrevivam na natureza. Os homens mais suscetíveis às temeridades do estado natural (por exemplo: aqueles cuja visão diminuída não permite fugir das feras, aqueles cujas pernas não

⁴ Assinalamos que, nas próximas alusões, nos remeteremos a este texto somente como *Segundo Discurso*.

conseguem atingir a velocidade necessária para capturar a caça, ou ainda, aqueles que não desenvolveram a habilidade de subir em árvores e, portanto, não conseguem apanhar frutos nem tampouco se esconder de alguma fera que o ameace) estão também mais propensos ao perecimento precoce, pois, ao não disporem de condições que sustentem a sobrevivência, a própria natureza encarrega-se de demonstrar-lhes sua inaptidão para com o cuidado de si mesmo.

Chegamos ao ponto em que restam na natureza tão-só aqueles indivíduos cujas diferenças singulares permitam, cada um a seu modo, sobreviver⁵. No entanto, além de permitir a sobrevivência no estado natural, as condições físicas incidem também em diferenças de talentos⁶. Estas, quando projetadas nas sociedades nascentes do Segundo Discurso, podem também transformar-se em desigualdades, quando utilizado como instrumento de dominância, facultando que os mais fortes sobreponham-se aos mais fracos.

O homem rousseauiano, que até então encontrava-se na condição natural inicial de indivíduo isolado, começa a aperceber-se enquanto passível de contato com os outros. Através de reuniões esporádicas e momentâneas eles começam a reconhecer-se, apesar de ainda não haver continuidade nestes encontros.

Não existe no estado natural nada que os impeça de reunirem-se a outros e, no entanto, também não há elementos que promovam união. Diante disso, é importante esclarecer que o estado originário do homem rousseauiano é intrinsecamente ligado ao isolamento, o que, de modo algum, figura como aversão à presença de seus semelhantes.

O que existe, neste cenário, é a ausência da necessidade de reunirem-se, isto é, não é preciso que tenham uns aos outros para sobreviver. O selvagem conseguia viver de modo independente, uma vez que, no estado imaginado por Rousseau havia abundância de recursos facilmente acessíveis, e não havia incidência de grandes alterações climáticas, por exemplo. É como se fosse uma “eterna primavera”, diz o

⁵ Este é o ponto primordial da vivência do homem no estado natural, a sobrevivência individual.

⁶ Nesta concepção, ‘talentos’ remete à ideia de que as desigualdades naturais ou físicas que os selvagens possuíam entre si não eram apenas características corporais, mas também intelectuais, isto é, “qualidades do espírito e da alma” ROUSSEAU, 1973, p. 241. Ainda que não fossem muito acentuadas, as diferenças em termos de inteligência também poderiam influir na preservação, tal como as diferenças de força ou agilidade, por exemplo.

filósofo no capítulo IX do *Ensaio sobre a Origem das Línguas* (1973, p. 185). Deste modo, não havia razão para conflito entre eles na busca pela preservação.

Eventuais encontros ocorriam circunstancialmente, eram temporários e tão logo o vento da vontade humana mudasse, separavam-se novamente. É certo que ao longo do tempo os selvagens passam a reconhecer-se, e assim, as reuniões se tornam cada vez mais frequentes, surgindo, então, a possibilidade de reunirem-se duradouramente, o que transformaria o encontro causal em uma pequena comunidade.

Todos os indivíduos viviam bem, cada qual tinha deveres⁷ a cumprir apenas consigo mesmo. Entretanto, explica Rousseau, que situações fortuitas – como as descritas no início da segunda parte do *Discurso* (1973, p. 266) o autor dá como exemplo: a escassez de comida e a conseqüente dificuldade na caça, as limitações naturais como a altura das copas das árvores onde se encontram os frutos, bem como o medo de ataques contra ele mesmo e seus bens – propiciaram a reunião⁸ dos homens, pois o indivíduo precisava não mais somente de sua própria força para superar o obstáculo que a natureza lhe apresentava, mas de um conjunto de muitas forças.

Uma vez reunidos, começam a observar seus semelhantes e conseqüentemente, começam a comparar-se. Inevitavelmente, surge um grande problema, pois, não basta mais que cada um possa sobreviver a partir de seus talentos, os indivíduos agora desejam o olhar do outro, e para isso precisam aparecer como o melhor, para que assim, tenham a admiração dos outros. Atitudes estas, que dão início a um jogo de aparências que, em breve, se consolidará em desigualdades convencionadas.

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas [...] Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. (ROUSSEAU, 1973, p. 273).

No Segundo Discurso nos é apresentada a possibilidade da reunião dos homens em pequenas comunidades com a finalidade de alçar condições de sobrevivência,

⁷ Refere-se aos deveres naturais, ou seja, os deveres que o indivíduo possui em relação à sua própria conservação.

⁸ Elucidamos neste ponto, que a referida reunião de homens pode dar-se em um primeiro momento ao acaso e conforme necessidade, em um segundo momento como comunidades pré-políticas; comunidades políticas só fundam-se a partir de um pacto legítimo.

contudo, neste momento, não é possível afirmar que essa reunião se deu deliberadamente, segundo o autor, são comunidades que surgiram ocasionalmente, através da reunião casual entre eles, não podendo, pois, serem consideradas comunidades políticas, uma vez que não houve pacto social.

No entanto, admite-se que no estado de natureza é possível que existam relações sociais, e não há nelas a necessidade de serem também relações políticas⁹. Diante da ordem natural, no que tange a disponibilidade – para o homem – das coisas no mundo, temos primeiramente uma ideia que começa a se desenvolver como posse, qual seja, a ideia de que o homem que se encontra em uma delimitação de terra e faz-se presente através de seu cultivo, dela retirando uma parte de sua subsistência. Sabendo que o que lhe dá possibilidade de preferência sobre a ocupação daquele pedaço de terra é pura e simplesmente seu próprio trabalho dedicado ao cultivo ali empregado.

Na história hipotética do Segundo Discurso, as comparações entre os indivíduos naturais, citadas anteriormente, são tidas como os principais elementos que levaram à desigualdade convencional, transformando os selvagens em homens competitivos, dependentes da ideia de ser o melhor, e preocupados em dar-se mais importância do que daria a qualquer outro. Temos, pois, a vaidade como primeiro motivo da desigualdade.

Embora a natureza admita que cada qual seja diferente dos outros, em certa medida, ela mesma encarrega-se de assemelhá-los. Consideramos importante assinalar que, para Rousseau a existência das desigualdades naturais não configuram, de maneira alguma, autorização ou legitimação para a subordinação de uns a outros.

Ao basearmos nossa perspectiva de homem natural em Rousseau, não há possibilidade de afirmar a inexistência de diferenças entre eles. Quando olhamos para o mundo histórico-hipotético descrito pelo autor, percebemos que podem existir alguns homens mais fortes que outros, da mesma maneira que podem existir indivíduos que desenvolveram um grau de inteligência maior em comparação com seus semelhantes, ou ainda, aqueles que se mostram mais ágeis na corrida.

⁹ Consideramos de bom alvitre esclarecer que há uma divisão acerca dos sentidos do termo “estado de natureza”. Por um lado, Rousseau fala de um “puro estado de natureza” ou de um “primeiro estado de natureza” para se referir à condição de isolamento original dos selvagens. Por outro lado, também há o sentido mais amplo de um estado de natureza que abrange a sociedade nascente, após a saída dessa condição, e que só termina com a realização do pacto social.

Dito isso, podemos observar que, entre os homens naturais há também desigualdades naturais, não há como negar a existência delas, visto que estão postas pela condição de natureza. Entretanto, é importante elucidar que as desigualdades naturais aparecem nos escritos do autor simplesmente como diferenças físicas e de talentos – assim como exemplificamos –, cada indivíduo possuirá um talento mais significativo em determinado aspecto.

O equilíbrio do estado natural dá-se, em boa medida, devido às diferenças de talentos entre os homens, essas desigualdades entre eles serve, na verdade, como instrumento de equiparação. Pois, se no fim, cada qual utilizando-se de seu próprio talento, sobrevive, está cumprido o objetivo primordial do homem natural rousseauiano. Essa compensação entre as diferenças de talentos humanos é o que modifica aquilo que poderíamos considerar meras desigualdades em instrumentos de uniformização dos indivíduos naturais.

Para além disso, o equilíbrio existente no estado de natureza ocorre, em primeiro lugar, pelo fato de que as condições ambientais são praticamente as mesmas ao longo do tempo, e somente quando elas passam a se diferenciar de modo significativo é que os seres humanos são forçados a desenvolver novas formas de autopreservação. Ademais, há também um equilíbrio entre as necessidades, as faculdades e os desejos dos homens, o que os coloca em harmonia com a natureza, conseguindo sobreviver sem conflitos uns com os outros.

Diante do exposto, igualdade no estado de natureza rousseauiano torna-se, portanto, um fato. Determinada igualdade não se relaciona com padronização no sentido de todos serem e comportarem-se igualmente, relaciona-se muito mais com a capacidade de equiparação entre os homens com base em seus talentos individuais. Ou seja, a igualdade natural está diretamente relacionada às diferenças de talentos entre os indivíduos.

Não há, em Rousseau, um direito natural nem tampouco uma constituição socialmente edificada que leve à igualdade; como dissemos há pouco, as diferenças entre os homens se equivalem naturalmente e, assim sendo, aqueles que não têm condições de equiparar-se aos outros, a própria natureza torna-os inaptos e, inevitavelmente, se encarrega de eliminá-los.

1.1.2. O inteiro

Com o intuito de melhor delinear o homem da natureza, explanaremos mais a fundo aquilo que está enraizado no que diz respeito à condição deste, a fim de que, conhecendo seus elementos originários possamos, posteriormente, examiná-lo com mais cuidado quando a discussão for transposta para o estado civil.

Ao utilizarmos o termo “natural” nos baseamos na concepção que Derathé desenvolve no texto *L’homme selon Rousseau*, no qual afirma que a palavra natural – como colocada por Rousseau – trás consigo uma ambiguidade, podendo remeter tanto a original como a primitivo, bem como à autêntico ou essencial, logo, é preciso atenção às diferenciações não anunciadas no texto de Rousseau, mas observadas e expressas por Derathé. Analisemos como o autor explicita esta duplicidade:

A palavra natural é ambígua e Rousseau não evitou a ambiguidade: nele *natural* designa ao mesmo tempo o que é *autêntico* ou *essencial* à natureza do homem e o que é *original* ou *primitivo*. No Discurso sobre a desigualdade, é manifestadamente o segundo sentido que o arrebatava: é natural o que é original por oposição ao que é adquirido ao curso da evolução humana. O homem natural é o homem primitivo, o homem original o homem selvagem. Nos outros escritos, ao contrário, é o primeiro sentido que se impõe: é natural o que é conforme a verdadeira natureza do homem, o que é autêntico pela oposição ao que é desfigurado, o que é essencial por oposição ao que não é senão contingente ou acidental. DERATHÉ, 1984, p. 5.

Derathé nos impulsiona a ponderar que mesmo o inteiro, ao qual Rousseau se refere, ainda assim, de alguma forma, é visto pelo autor como um duplo. Esse homem que é originário e inteiro pode, ao mesmo tempo, ser considerado também como autêntico ou simplesmente original. No plano da história, original ou primitivo, e no plano da essência ele é inteiro enquanto humanidade.

Rousseau joga com duas ideias de homem natural, ele é um homem natural porque é originário ou historicamente anterior ao homem civil, e por outro lado, é um homem natural no sentido de essencial, inteiro, autêntico igual a si mesmo contrastando com o homem que já não vive de acordo consigo mesmo, mas em vista da opinião do outro, do Segundo Discurso.

O selvagem tem em si mesmo todas as suas possibilidades, é livre para deliberar e agir no sentido de realizar tudo aquilo que diz respeito a si mesmo, tendo como único limite existente a própria força. Isto é, a liberdade do homem natural é diretamente vinculada à autodeterminação, sendo este o elemento que o impulsiona a realizar tudo o

que deseja desde que sua própria força possa alcançar. Neste sentido, a liberdade se relaciona diretamente com a autenticidade do indivíduo, com o estar de acordo consigo mesmo, e conseqüentemente, de estar em plena harmonia com a natureza.

Este homem original e autêntico, enquanto ser singular, é igual a cada um dos demais. Como dito anteriormente, a igualdade no estado natural não corresponde à homogeneidade entre os indivíduos, assim como também não se relaciona com nenhuma ideia que permeie o direito à igualdade; a igualdade dos homens da natureza é um fato.

Falar sobre igualdade no estado natural não significa, sob hipótese alguma, afirmar que todos são iguais em potência, mas sim dizer que suas diferenças singulares de idade, sexo, habilidades e talentos são equivalentes quando o estado de natureza os coloca à prova. Goldschmidt nos ajuda a pensar sobre o que, de fato, se configura como a igualdade do estado de natureza: “A igualdade será então um fato, não um direito [...] a igualdade, dita de outra forma, é instituída pela própria natureza, e ela o é a partir de uma desigualdade natural” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 257, tradução nossa)¹⁰.

A igualdade de fato se impõe sobre as pequenas desigualdades físicas circunstanciais, como vimos anteriormente. Cada um, portanto igualmente, desfruta de tudo aquilo que a natureza tem para lhe oferecer, decide e age livremente, dentro de suas possibilidades, para alcançar e usufruir daquilo que deseja.

A concepção de um todo perfeito e solitário – um inteiro – não impede Rousseau de admitir relações sociais entre os homens. No entanto, elucidamos que, enquanto pode sobreviver sozinho, o selvagem não tem relações sociais, elas surgem num momento posterior ao puro estado de natureza, quando novas condições estimulam a convivência entre os homens.

Contudo, isso não significa admitir que diante dessas relações, algum indivíduo pode, por natureza – ou por direito –, ser submetido à autoridade de outrem; nenhum homem pode nomear-se soberano de outros. Estes indivíduos podem, por natureza, aliar-se, todavia, não podem sujeitar-se, pois, por natureza, são independentes. Sobre esta questão, Derathé afirma que:

¹⁰ “L’égalité sera donc un fait, non un droit [...] l’égalité, autrement dit, est instituée par la nature même, et elle l’est à partir d’une inégalité naturelle” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 257).

O estado de natureza, nós vimos, é essencialmente um estado de independência. Admitir tal ideia, é então afirmar que ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é por em princípio que os homens nascem livres e iguais [...] é portanto incontestável que neste estado primitivo e de natureza, nenhuma pessoa tem por ela mesma o direito originário de comandar os outros ou de se erigir Soberano. (DERATHÉ, 1979, p. 128-129, tradução nossa)¹¹.

Como dissemos anteriormente, a igualdade no estado de natureza rousseauiano é um fato. Recorremos, pois, às argumentações elaboradas por Derathé em seu livro *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, quando afirma: “Ninguém recebe da natureza o direito de comandar outrem, de lhe assujeitar sem seu aval, tal é o sentido profundo do princípio da igualdade natural, o qual é, não esqueçamos, uma igual liberdade.” (DERATHÉ, 1979, p. 129, tradução nossa)¹². Em consequência, podemos compreender que Rousseau não concede aos homens o direito, sob nenhuma hipótese, de subordinar outros homens a si. Podemos inferir ainda – com base na perspectiva de piedade que discutiremos posteriormente –, que o homem rousseauiano não tem direito de infligir sofrimento a outrem.

Entendemos, portanto, que ele vive bem no estado natural, visto que alcança tudo aquilo que precisa para a conservação de si: “o homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza” (ROUSSEAU, 1973, p. 257). Assim, estando a ordem natural em perfeita fluência, tendo no homem natural e na natureza a harmonia mais bem posta, os únicos males capazes de atingi-lo são a infância, período em que precisa de seus pais para manter-se, a velhice, período em que não mais é possível conservar-se independentemente, devido as limitações que o tempo traz, e por fim a doença, elemento que traz consigo a debilidade. Estes são exemplos de situações que colocam os homens à prova, que exibem as fraquezas às quais poderão estar expostos. Nas palavras do autor, estas situações “são as enfermidades naturais, a infância, a velhice e as doenças de toda espécie; sinais muito tristes de nossa fraqueza” (ROUSSEAU, 1973, p. 246).

¹¹ “L’état de nature, nous l’avons vu, est essentiellement un état d’indépendance. En admettre l’idée, c’est donc affirmer que nul n’est par nature soumis à l’autorité d’un autre, c’est poser en principe que les hommes naissent libres et égaux [...] il est donc incontestable que dans cet état primitif e de nature, personne n’a par lui-même un droit originaire de commander aux autres, ou de s’ériger en Souverain.” DERATHÉ, 1979, p.128-129.

¹² Nul n’a reçu de la nature le droit de commander à autrui, de l’assujettir sans son aveu, tel est le sens profond du principe l’égalité naturelle, laquelle est, ne l’oublions pas, une égale liberté” (DERATHÉ, 1979, p.129).

Ao nos remetermos à harmonia entre o homem e a natureza, lembramo-nos que Rousseau descreve alguns outros atributos – além dos talentos físicos e individuais – como elementos constituintes do indivíduo natural, tais como a perfectibilidade, o amor de si, a piedade natural, etc. Componentes importantes para pensarmos que, no estado de natureza, em geral, nada une os homens – visto que vivem isoladamente – entretanto, da mesma forma, nada os repele.

Logo, faz-se importante assinalar que Rousseau considera os homens para além de seres absolutamente desprovidos de senso social, o autor afirma que eles possuem sentimentos, – que também virão, num outro momento, a se configurar como sociais –, que tem como objetivo desempenhar a função de orientar, de forma geral, a natural vivência, e esporádica convivência, humana.

Sobre os sentimentos naturais, a começar pela perfectibilidade, é configurada como a capacidade, ou faculdade, de aperfeiçoar-se. É a inclinação que possibilita ao homem alterar-se e adaptar-se sempre que se fizer necessário, tornando-se maleável ao ambiente em que se encontra. Sendo esta faculdade, a principal responsável pela sociabilidade.

Para Rousseau, o homem se configura enquanto indivíduo e não deve ser tido como um ser sociável por natureza. Entretanto, observemos que a liberdade natural é a condição que os permite intencionar, bem como efetivar, a busca por qualquer coisa que almeje¹³. O homem da natureza pode almejar algo que, sozinho, grandes seriam as probabilidades de não alcançar êxito em sua busca, surge então a possibilidade de sociabilidade humana, que nada mais é que a capacidade que os viventes do estado natural tem de se unir – ou encontrar-se – com outros, seja esporadicamente ou constantemente. Capacidade esta que é propiciada pelo sentimento da perfectibilidade.

No estado natural, o que faz com que o relacionamento com seus semelhantes seja estreitado não são as características próprias do estado em que se encontram, ou pelo menos, não do puro estado de natureza. Visto que, Rousseau as qualifica como causas estranhas e fortuitas que poderiam nunca ter surgido para alterar a forma de vida dos selvagens. Isto é, são as contingências e intempéries que surgiram com o tempo que modificam o homem e o estado.

¹³ Cf. Becker, 2008, p. 186.

A sociabilidade se desenvolve, principalmente, a partir da necessidade humana. Entretanto, é preciso assinalar que não há um caminho trilhado para o desenvolvimento desta inclinação. Evaldo Becker recorre aos escritos de Rousseau para esclarecer que o desenvolvimento da perfectibilidade não será, necessariamente, para o bem. A depender de como se dará o desenvolvimento dos homens ela pode se dar tanto para o bem, quanto para o mal, vejamos:

Segundo ele, ‘é ela que, com o tempo, o tira dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que, com o passar dos séculos, faz desabrochar seu saber e seus erros, seus vícios e suas virtudes, quem afinal, o faz tirano de si mesmo e da natureza’. A perfectibilidade, no entanto, não possui um sentido definido. É por isso que seu desenvolvimento pode ocorrer para o bem ou para o mal, e, nesse sentido, acarretar um verdadeiro progresso ou uma exasperação da corrupção do homem, no momento em que este empreende o processo de sociabilidade. (BECKER, 2008, p. 185)

O amor de si configura-se primordialmente como o impulso natural capaz de gerar esforços em prol do zelo pela própria conservação, sendo este o sentimento que nos acompanha desde o momento em que nascemos até morreremos, desta feita, Rousseau considera o amor de si a única paixão¹⁴ – que nasce com o indivíduo, e, portanto – natural do homem. A paixão que dedica-se a garantir-nos condições de sobrevivência e subsistência, em outras palavras, tende a conservar-nos.

O autor também deixa claro que todas as demais paixões derivam do amor de si, sendo somente esta uma paixão inata.

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante a vida, é o amor a si mesmo; paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações. Assim, se quisermos, todas são naturais. Mas essas modificações em sua maioria têm causas estranhas sem as quais não ocorreriam nunca; e essas modificações, longe de nos serem vantajosas, nos são nocivas; mudam o primeiro objeto e vão contra seu princípio. É então que o homem se encontra fora da natureza e se põe em contradição consigo mesmo. (ROUSSEAU, 1995, p. 235).

Destacamos ainda que, apesar dela derivarem diversas paixões, nenhuma das demais se assemelha ao amor de si, sob nenhum aspecto. Todas as outras paixões mencionadas pelo autor tem a possibilidade de degenerarem-se.

A piedade, uma paixão derivada do amor de si e intrínseca aos homens, afirma Rousseau, faz com que o homem natural tenha repugnância inata em ver o sofrimento

¹⁴ Paixão, neste contexto, delimita-se pelo ímpeto que faz com que o homem tenha, naturalmente, elementos que o proporcionem princípios de comportamento diante de seus semelhantes; inclinações naturais.

abalar qualquer de seus semelhantes. Esse sentimento pode ser considerado elemento primordial no desenvolvimento da sociabilidade humana, pois, permite que se reconheçam em suas semelhanças, dificuldades e necessidades.

Imediatamente, o homem da natureza tem na piedade o sentimento que o faz, ao encontrar-se com outros, não os prejudicar de nenhuma forma. No futuro, quando a piedade for modificada pela razão e os sentimentos morais se desenvolverem, a piedade acompanhará este movimento e passará a ser mais do que um impedimento do fazer sofrer o outro. Tornar-se-á um sentimento que agirá em socorro do outro, impulsionando os homens a auxiliarem-se quando a necessidade os assolar.

Para o autor, o homem demonstra uma repugnância natural em ver o perecimento ou sofrimento daquele que sente como seu semelhante. É inegável que este ser da natureza expande-se em direção ao outro de uma forma muito menos determinada, refletida ou preconceituosa do que o homem civil. Assim sendo, o indivíduo natural também mostra-se solidário a qualquer outro ser vivo quando observa que o sofrimento – advindo de fenômenos naturais, ou não – o assola. Conforme afirma Becker (2008), o sentimento da piedade nos une aos demais seres vivos, considerando que nos une, principalmente, aos demais seres humanos.

O cuidado de si mesmo e com o outro – ou o amor de si e a piedade – não estão dissociados. Vento afirma que a complementação entre ambos se encontra na capacidade de juntos, impulsionarem a conservação da espécie através da atividade da piedade sobre os homens: “A piedade [...] definida como o sentimento natural capaz de moderar, em cada indivíduo, a atividade do amor de si mesmo garantindo, assim, a conservação mútua de toda a espécie”. (VENTO, 2013, p. 55)

A piedade atua como garantidora da conservação da espécie, visto que, sem ela poderíamos avançar uns sobre os outros, aniquilando assim a possibilidade de preservação das espécies. A piedade não necessariamente faz do homem um ser bondoso, apenas o impede de destruir o outro para benefício próprio.

A piedade permite que desfoquemos de nós mesmos, da concentração sobre nossas necessidades e sofrimentos, e a partir disso, possamos observar o outro. Assim se dará também nossa *pitié* em relação aos demais seres vivos.

Ela (pitié) faz com que nos coloquemos no lugar daquele que vemos sofrer; faz, com que nos sintamos incomodados e solidários com a dor dos demais seres sensíveis. [...] De fato, pergunta ele: ‘como nos deixaremos comover pela piedade, a não ser saindo de nós mesmos e identificando-nos com o animal que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu?’. A esta pergunta Rousseau responde que: ‘Só sofremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofremos. Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si’. (BECKER, 2008, p. 178).

Podemos elucidar, com base nesta discussão, que a capacidade que todo homem tem em si de, naturalmente, agir conforme seus sentimentos inatos, e especificamente no atual quesito, agir com base na piedade natural, seguindo um ímpeto de prestar atenção ao sofrimento do outro. Entretanto, não simplesmente por preocupar-se com a necessidade que o aflige, muito mais por preocupar-se com o que isso pode vir a significar de sofrimento para ele mesmo.

Prontamente temos que o homem em questão, naturalmente, agirá segundo as inclinações que lhe são próprias, agindo conforme sua capacidade – já existente e em lapidação – de distinguir o certo e o errado; o que nada mais é do que o reconhecimento de si mesmo enquanto vulnerável e, portanto, passível de encontrar-se, em outro momento, em situação de risco semelhante àquelas que, ele mesmo, viu outros homens passarem.

Por fim, nos voltaremos para a discussão acerca do amor de si e do amor próprio, ponderando sobre a delimitação de cada um destes elementos. O amor de si configura-se primordialmente como o impulso natural em prol da autoconservação.

Quando nos remetemos ao amor próprio fazemos alusão às referências que o próprio Rousseau fez sobre este conceito ser e funcionar como uma modificação e mesmo como uma depravação do amor de si. Enquanto este se relaciona diretamente ao indivíduo única e exclusivamente, aquele se mostra como um sentimento formado a partir da relação entre eles; como se o amor próprio se estruturasse a partir da possibilidade de comparação entre os indivíduos.

O amor próprio só tem possibilidade de existir a partir do convívio do indivíduo no meio social. Diante de seus semelhantes e comparando-se a eles, este indivíduo estimula sua imaginação e cria cada vez mais necessidades para si mesmo. A fim de suprir a fictícia necessidade que nunca será satisfeita, visto que o amor-próprio mostra-se como um sentimento de infinito aparentar ser o melhor, tão bom que o outro me

prefira em relação a si mesmo. Aqui reside a impossibilidade deste sentimento, ou melhor, a impossibilidade de saciá-lo de forma definitiva. E, ao mesmo tempo, a demonstração de que ele em nada influi na conservação do homem, mas sim em sua degeneração.

O amor a si mesmo, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o amor-próprio, que se compara, nunca está satisfeito e não o poderia estar, por que tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. Eis como as paixões ternas e afetuosas nascem do amor a si mesmo, e como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e se comparar pouco aos outros; e o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e atentar muito para a opinião. (ROUSSEAU, 1995, p. 236-237).

Amor-próprio e amor de si são duas paixões distintas que não devem confundir-se. O amor de si baseia-se no sentimento e ímpeto natural que leva todo animal a querer zelar pela preservação de sua própria vida, e estando ele aliado à piedade, produz no homem os sentidos de humanidade e virtude. De acordo com Cláudio Araújo Reis:

Desse modo, o que se traduz pela ideia de amor de si é, antes de mais nada, essa percepção de que toda ação humana desenrola-se sempre em um campo cujo horizonte é sempre o 'si mesmo' do agente. Há uma relação primária que o indivíduo mantém consigo mesmo e que subjaz a toda a estrutura do agir humano. (REIS, 2005, p. 230).

Por outro lado, o amor próprio comporta-se como um sentimento relativo, que nasce a partir da comparação com outros homens, ou seja, é fruto da vivência em comunidade, levando o homem a valorizar exorbitantemente a si mesmo em detrimento de seus semelhantes.

Marisa Vento nos auxilia no direcionamento deste ponto da discussão:

Para Rousseau, por mais onipresente que o amor próprio seja, ele não é natural, mas é a condição do 'homem do homem', ou seja, daquilo que o homem se tornou no estado social. A degradação e a corrupção do amor de si e sua conseqüente transformação em amor-próprio ocorreram durante o processo de civilização do homem. Foram os efeitos da vida social na sua psicologia, à medida que se aperfeiçoavam e se desenvolviam as faculdades potenciais (razão e imaginação), que sufocaram o amor de si e engendraram o amor próprio, causador de toda sorte de males. (VENTO, 2013, p. 69).

Remetendo-nos às discussões já realizadas, podemos observar uma relação direta entre a liberdade natural, a perfectibilidade e o amor de si, ambos relacionam-se intimamente com o homem natural. Além disso, são conceitos que complementam-se no que tange as atividades de autoconservação.

Nosso intento principal até este ponto constituiu-se em compreender o homem da natureza, preocupando-nos primordialmente com a caracterização desta figura. Do todo perfeito e solitário da natureza passaremos a investigar um outro homem, diferente do primeiro, a saber, aquele que se relaciona com outros homens perdendo, assim, a característica de “inteiro”.

1.2 O homem do homem

Atentaremos, neste momento, para a caracterização do homem rousseauiano em sua nova forma: o homem civil. É preciso falar acerca das figuras humanas criadas pelos próprios seres humanos, e representadas por eles mesmos, de modo a apresentar a artificialidade da situação em questão. O homem do homem nada mais é do que aquele que se cria a si mesmo. Fabricando-se, a fim de se inserir no meio social e, por isso, é diferente do homem natural que, íntegro e isolado dos demais, segue somente suas paixões primitivas.

1.2.1 – O burguês

No Segundo Discurso, o homem aparece de dois modos: primeiramente, este do qual falamos, o todo perfeito e solitário, o indivíduo da natureza e, depois, já afastando-se do momento originário, como artefato de si mesmo. A partir de agora, nos remeteremos a este homem do homem que, rompendo com o isolamento, passa a conviver com seus semelhantes, perde sua integridade, reconhece a si mesmo pelo olhar do outro, torna-se um apreciador da acumulação e da disputa entre os homens.

Ainda no momento chamado de “juventude do mundo” por Rousseau, no qual os homens estão em fase de estabelecer relações, tornando-as duradouras através da apreciação mútua, da valorização da estima. Percebendo, entretanto, que a estima tem um preço, o ser não mais é tido como base, o que realmente passa a importar é o parecer. A disputa e a acumulação passam a ser características imprescindíveis destes homens, ele percebe que a acumulação lhe proporciona poder sobre os outros, fazendo com que a tendência seja a de cada vez mais agregar propriedade.

Recorremos novamente ao *Ensaio sobre a Origem das Línguas* para mostrar que na obra o contexto inicial de sociabilidade, é referido por Rousseau como “idade de ouro”. Sendo este o ambiente no qual a linguagem falada se desenvolveu, graças às novas paixões que surgiram pela convivência mais constante entre homens e mulheres de diferentes famílias. Neste âmbito, primeiramente o autor afirma:

Esses tempos de barbárie foram a Idade de Ouro, não porque os homens estivessem unidos, mas porque estavam separados. Cada um, dizem, julgava-se o senhor de tudo. Pode ser que sim, mas ninguém conhecia e desejava senão o que estava sob sua mão; suas necessidades, em lugar de aproximá-lo de seus semelhantes, distanciavam-no. (ROUSSEAU, 1973, p. 182).

Para, em seguida, nos dizer sobre as primeiras condições às quais os homens começam a encontrar-se. Este é o início de uma sociabilidade incipiente entre os seres humanos: “A terra nutre os homens, mas, quando as primeiras necessidades os dispersam, outras necessidades os reúnem e somente então falam e fazem falar de si.” (ROUSSEAU, 1973, p. 185). Observemos que já no início da socialização humana Rousseau assinala que o falar e fazer falar de si estão presentes, assim como discorriamos sobre o olhar.

O olhar do outro precisa de estímulos para que continue sempre atento e pronto a prestigiar àquele que parece ser o melhor, e em vista disso, o homem procura manter-se nesta posição a qualquer custo, cultivando a desconfiança entre os homens, cada um torna-se uma ameaça à cada outro. Os homens conhecem, então, o ciúme, o desejo de parecer ser aquilo que o outro aparenta ser, para então, ter tantos olhares voltados para si quantos são os olhares voltados para o outro. De acordo com Derathé:

Há igualmente dois tipos de homens civis bem diferentes um do outro: o burguês e o cidadão. O burguês é o homem civil do segundo Discurso, o homem que vive na opinião dos outros e se aplica tanto à “parecer” que ele, desta forma, perdeu o sentimento de sua própria existência. (DERATHÉ, 1984, p. 111, tradução nossa¹⁵).

Uma vez que os indivíduos reuniram-se, inevitavelmente, começam a se comparar. Com isso, surge um grande problema, pois, não basta mais que cada homem possa sobreviver a partir de seus talentos, os homens agora passam a desejar o olhar do outro, e para isso precisam aparecer como o melhor, para que assim, tenham a admiração dos outros homens. Passa a ser insuficiente ser o melhor em um quesito, é

¹⁵ Il y a également deux sortes d’hommes civils bien différents l’un de l’autre: le bourgeois et le citoyen. Le bourgeois, c’est l’homme civil du second Discours, l’homme qui vit dans l’opinion des autres et s’applique tant à ‘paraître’ qu’il en a, pour ainsi dire perdu le sentiment de sa propre existence. (DERATHÉ, 1984, p. 111).

preciso parecer o melhor em várias habilidades. Atitudes estas que darão início a um jogo de aparências que, em breve, poderá se consolidar em desigualdades convencionadas.

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas [...] Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. (ROUSSEAU, 1973, p. 273).

Os homens da natureza transformam-se em homens competitivos e dependentes da ideia de mostrar-se como o melhor. Passa a acumular, valorando excessivamente bens materiais, permitindo que estes se tornem mais importantes que a existência de seus semelhantes.

O homem, inevitavelmente, desenvolve extrema valorização de si mesmo em detrimento da desvalorização de seus semelhantes, amplificando, desta forma, um sentimento de relativização, o amor próprio enquanto sentimento de comparação e autoafirmação toma o lugar do amor de si.

A partir disso, os homens que se sobressaíram no jogo das aparências, conseguiram mais que admiração, conseguiram também acumular bens materiais. Podendo arrebatá-la pela força, compreenderam que eles também estavam suscetíveis a receber de volta tal força. Percebendo o risco, os abastados resolveram reunir e empregar as forças, que em potencial os atacaria, em sua própria defesa, para isso convenceram os mais pobres que, utilizando-se de seu poder, poderiam protegê-los caso fosse necessário, a moeda de troca para tal negociação era a ilusão – criada nos mais pobres – da proteção mútua. E forjando um pacto¹⁶ legítimo, os ricos convencem os mais pobres, que para sua segurança, precisam compor o pacto. Unindo-se sob um:

[...] poder supremo que governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em eterna concórdia [...] todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade. (ROUSSEAU, 1973, p. 275).

¹⁶ É preciso deixar claro que, para Rousseau, há um longo processo que vai do puro estado de natureza até às condições propícias ao pacto social, período durante o qual as desigualdades econômicas vão se tornando mais acentuadas, por exemplo, à medida que as terras são transformadas em propriedades de poucos.

Os mais pobres, sendo em maior número e, por consequência, tendo mais força, poderiam rebelar-se e tomar dessa minoria os bens que acumularam injustamente, dividindo-os e, assim, tornando a comunidade mais isonômica. Entretanto, os ricos os convenceram que eram os mais pobres quem precisavam de sua proteção, convenceram-nos a entrar em um pacto que prometia e aparentava o benefício comum, prometia sábias leis que beneficiassem a todos, quando na prática, os pobres continuavam sendo explorados pelos mais ricos sob o julgo da proteção. Sobre essa comunidade degenerada fundada a partir da opressão do burguês sobre os mais pobres Rousseau diz:

Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico (*r*), destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e á miséria. (ROUSSEAU, 1973, p. 275-276).

Este homem não se reconhece enquanto parte, apesar de estar inserido em um grupo, continuam considerando-se indivíduos isolados e, no entanto, dividindo um mesmo espaço. Os integrantes da comunidade do Segundo Discurso não se reuniram por meio de um pacto legítimo¹⁷. A ilegitimidade deste pacto se perpetua pelo estado de opressão de uns sobre os outros, violando a igualdade e a liberdade dos indivíduos. Sendo assim, alguns homens que nele estão, permanecem com vistas a beneficiar-se, outros tem como intenção primordial sua sobrevivência diante daqueles que ameaçam sua vida.

Como dito, ele passou a estabelecer relações com outros homens através da acumulação e da disputa, que passa a reconhecer a si mesmo no olhar do outro e não mais com base no seu verdadeiro ser, perdendo sua integridade e deixando transparecer os sinais iniciais de sua degeneração. Segundo Derathé, o burguês não é senão um fantoche, pois, ao submeter-se a condição de viver através da opinião do outro ele se

¹⁷ Quando consideramos o pacto social – bem como suas cláusulas – a partir da ótica do *Contrato* e, portanto, fazemos uma análise retrospectiva, o pacto do *Discurso* não preenche as condições de legitimidade. Entretanto, é importante assinalarmos que visto apenas no contexto da própria obra este pacto não é acusado por Rousseau de ser ilegítimo. Visto que, todos os que participaram dele o fizeram livremente, considerando que obteriam benefícios nessa união, por exemplo, o fim do estado de guerra instalado na sociedade nascente. Ademais, o pacto estabeleceu ainda que formalmente, os mesmos direitos e deveres para todos, transformou a posse de terras – das quais não havia direito natural sobre – em direito de propriedade reconhecido pelos pactuantes. Portanto, o grande problema desse pacto não era sua ilegitimidade, propriamente falando, mas o fato de que ele se deu em um contexto de grande desigualdade econômica, a qual passou a ser protegida pelas instituições e leis civis. A consequência foi que, como a continuidade do *Discurso* revela, não demorou muito para que a igualdade de todos perante as leis ruísse diante do acúmulo de poder político nas mãos dos mais ricos, corrompendo-se assim a república até chegar ao despotismo.

aplica demais em parecer, e no entanto, perde o sentimento primordial de sua própria existência. E ainda assim, afirma Derathé, o burguês constitui-se como um ser duplo que está sempre em contradição consigo mesmo, pois, divide-se entre os impulsos naturais e as exigências da vida social.

1.2.2 – O Cidadão

Outra forma de o homem do homem tornar-se parte de um todo ocorre por meio de um pacto legítimo. Determinada ação consiste na fundação de uma associação em que cada indivíduo unindo-se aos outros, por espontânea vontade, e tendo em vista mais tranquilidade para sua vida e segurança para seus bens, dá origem a uma comunidade política que tem por objetivo primordial a conservação de cada indivíduo nele associado e o bem da comunidade como um todo.

Remetendo às primeiras linhas do cap. 6, livro I do Contrato, onde Rousseau nos diz que os homens do estado de natureza chegam a um ponto onde os obstáculos que precisam enfrentar são maiores que sua própria força, obrigando-os a unir as forças já existentes, visto que não podem fundar novas forças. E nas palavras do próprio autor “essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos”, resultando assim no Contrato Social. Este foi o mecanismo encontrado, no *Do Contrato Social*, para reorganizar as forças existentes em prol do melhor para os próprios homens.

Ao deliberarem a associação em comunidade, os homens precisam encontrar-se – sob o ponto de vista da humanidade – diante de iguais condições. No *Do Contrato Social* não estamos trabalhando fatos históricos, e justamente por isso Rousseau tem a possibilidade de suspender as condições específicas da vida de cada homem, trata-se aqui de uma situação hipotética na qual cada um se reconhece como um indivíduo tal como qualquer outro. Segundo Rousseau, a igualdade apresenta-se no estado natural, por meio da ideia de que as diferenças individuais se tornam igualizadas a partir da possibilidade de conservação da existência na própria natureza. Ou seja, os homens mostram-se iguais na medida em que sobrevivem a partir de si mesmos no estado natural. Aqueles indivíduos que não demonstram capacidade de sobrevivência perecem diante dos desafios a eles impostos. Os aspectos individuais não foram considerados,

todos os homens foram apreciados unicamente sobre a capacidade conservar-se no estado natural.

A igualdade de condições proporcionada por esse equilíbrio do estado natural. É garantida, ainda, pela cláusula de alienação total, que consiste na ideia de que cada associado precisa dar-se totalmente à associação, alienando seus direitos naturais – como, por exemplo, a liberdade natural – com a finalidade de que o Estado garanta, de agora em diante, seus direitos de forma positiva. Visto que cada um dando-se completamente, a condição inicial torna-se igual para todos, e assim sendo, ninguém se interessa em torná-la onerosa ao outro. A finalidade dessa alienação é que a igualdade entre os homens seja mantida na comunidade assim como havia organicamente no estado de isolamento. Não importa quais serão os postos ocupados pelos homens na organização da comunidade, é preciso que todos se suponham iguais no ato do contrato.

A condição de igualdade no ato do pacto assegura que as diferenças naturais (sejam elas de talentos físicos ou intelectuais) não se transformem em desigualdades políticas e civis. Pois, caso as diferenças de talentos tornem-se desigualdades políticas permitindo que diferenças pontuais passem a ser desigualdades convencionadas, o estado civil irá se corromper de maneira desastrosa. Nada legitima as desigualdades políticas, pois a presença destas mina a igualdade e a liberdade dos cidadãos necessárias ao próprio estado civil, postulado no *Contrato Social*.

Se a liberdade do homem natural caracteriza-se a partir da ideia que cada qual deve poder decidir individualmente o que diz respeito àquilo que considera melhor para si mesmo, a liberdade inclui, é claro, a possibilidade de decidir associar-se por livre e espontânea vontade. Ninguém deverá ser coagido a pactuar sua inserção na comunidade política, visto que diante de coação, o homem não estaria em consonância consigo mesmo e, por consequência, não se doaria completamente à sua nova condição. Ser livre, nesse quesito significa, sobretudo, poder decidir e agir de acordo consigo mesmo, pensando a partir de si e sem interferência de opiniões alheias.

Por outro lado, a liberdade do cidadão reside na capacidade de expressar a vontade do corpo, expressar a vontade com base em si mesmo e, sempre, com vistas ao bem do corpo político. Nesta condição, ele não mais considera somente a si mesmo, a vontade não pode mais ser condição exclusivamente individual. Em seguida falaremos mais demoradamente sobre isso.

O homem que se integra à sociedade civil se presta àquela associação. De modo que, cada qual divide-se entre a dedicação ao corpo político e as preocupações que despendia consigo mesmo. Precisar-se-á administrar a duplicidade de seus compromissos, além de ocupar-se consigo mesmo é necessário que ele esteja intimamente comprometido com a comunidade política, tendo claramente estabelecido que o bem da comunidade é o elemento principal. Porquanto, um corpo político bem ordenado é constituído, impreterivelmente, por pessoas comprometidas com a vitalidade próprio corpo.

O homem civil é, neste momento, considerado sob dois aspectos: ele é cidadão, enquanto partícipe do corpo soberano e é súdito de si mesmo, enquanto subordinado às leis do Estado. O cidadão tem o direito e, sobretudo, o dever da participação na assembleia, todos tem voz no momento em que a vontade geral é deliberada, tornando-se, em seguida, lei do estado civil. O súdito está subordinado às regras gerais estabelecidas em assembleia. Tem o dever de obedecer à vontade geral, visto que ela é fruto de deliberação do qual todos fizeram parte.

E estando o homem subordinado tão somente ao estado, obedece apenas a si mesmo, entretanto, isso se dá através da ideia de que ele mesmo compõe, juntamente com os outros homens, o corpo coletivo, que é um outro ser formado a partir da pluralidade dos cidadãos, mas ontologicamente diferente da somatória de indivíduos. O corpo coletivo é um ser próprio – um eu comum com vida e vontade. Tendo em mente a noção de liberdade, podemos afirmar que ser cidadão é estar de acordo com o corpo coletivo, visto que, a identidade de cidadão só existe inserida no contexto do corpo político. Logo, o homem enquanto súdito é livre na medida em que obedece às leis do Estado, por outro lado, enquanto cidadão, é livre na medida em que decide acerca das leis.

A soberania do povo é o mote central do pensamento rousseauiano, tendo no princípio da igualdade política, juntamente com a liberdade do homem, sua forma mais bem acabada: a igualdade, assim como a liberdade, do cidadão enquanto parte do soberano legislador é um direito comunicável. Reafirmamos que o corpo político é mais do que apenas um conjunto de indivíduos, é a constituição de uma comunidade que sem indivíduos não existiria, entretanto, não é a simples presença deles que os torna um corpo.

O que torna a reunião dos vários homens uma comunidade política é a alienação total de cada um deles ao corpo político, tornando-se parte integrante e indissociável de um todo maior, assim como, a existência de um interesse comum entre seus membros, o que, posteriormente, dará o tom da vontade geral.

A concretização dessa união reorganizou as forças dos homens e resultou em “um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia.” (ROUSSEAU, 1973, p. 39). Formando, por conseguinte, o corpo político. E engendrado pelo autor da seguinte maneira:

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. (ROUSSEAU, 1973, p. 39-40).

Tendo agora o duplo papel de cidadão e súdito de si mesmo. Ocupar-se-á com as questões da comunidade política na mesma intensidade com que se ocupa de suas questões particulares.

O pacto social é o agente transformador do homem da natureza em homem civil, este que doravante será também nomeado cidadão e súdito, e, portanto, partícipe do Estado Civil. Uma vez que, ele mesmo, sua vida e seus bens não mais são considerados como elementos isolados e particulares, mas sim como parte indissociável de um todo. O todo, cujos membros possuem, invariavelmente, um equivalente grau de importância e autoridade diante daquilo que se configurará como o núcleo de sustentação da associação, se materializa na assembleia popular.

Esse corpo político, assim formado pela união de todos, em Rousseau, terá um só vontade, a vontade geral, que, em exercício, constitui a soberania. Um povo é soberano, livre, quando expressa sua vontade geral sem nenhuma restrição, sobretudo sem a intermediação do representante, já que isso seria algo totalmente fora de propósito. (NASCIMENTO, 2016, p. 64).

Da mesma maneira que a igualdade e a liberdade estão na origem de um estado legítimo, estas são também condições necessárias para a manutenção da legitimidade do estado. Uma vez que, manter a liberdade e a igualdade, que deve ser a finalidade de todos os sistemas de legislação (ROUSSEAU, 1973, 73), está diretamente ligada ao prolongamento da vida do estado legítimo.

O homem, enquanto súdito, em contrapartida, encontra na associação, parâmetros para exercer sua liberdade em consonância com as deliberações da própria comunidade. Respeitar e obedecer às deliberações realizadas em assembleia é manter a harmonização entre a igualdade e a liberdade no Estado. Assim como, a deliberação em assembleia é também uma forma de promoção e conservação da igualdade e da liberdade dos cidadãos na medida em que, o que os torna livres e iguais, neste aspecto, é a participação em assembleia e o poder de decidir em conjunto.

O cidadão rousseauiano manifesta a si mesmo, suas ideias e vontades, quando se expressa publicamente sobre aquilo que é de interesse comum. Manifestar-se neste sentido é, necessariamente, participar da deliberação da vontade geral na assembleia popular. Vontade geral¹⁸ é um conceito central no pensamento político rousseauísta e, elemento fundamental na conservação do Estado, ela consiste no ponto comum entre as vontades de todos os associados, o ponto em que suas vontades individuais se concatenam no que diz respeito, especificamente, às questões da comunidade civil.

Esta, a assembleia, apresenta-se como um elemento imprescindível para a legitimidade do estado civil, pois, é nela que os homens deliberam e postulam regras gerais a serem seguidas por todos.

Percebemos agora melhor em que consiste a vontade geral: é a parte geral da vontade individual, idêntica em todos os membros da coletividade, a que permite o entrosamento das vontades individuais no reconhecimento de certos valores e na procura em comum de determinados objetivos. Obedecendo à vontade geral e às leis nas quais ela se corporifica, a vontade individual não deixa, pois, de obedecer a ela própria. (DEBRUN, 1962, p. 46)

A efetiva participação do homem civil – que neste momento atua como cidadão exercendo, junto com seus concidadãos, o poder soberano de formulação das leis¹⁹ – é o que sustenta a legitimidade. Não há ninguém que possa abster-se da assembleia, nem tampouco alienar a outrem o direito, bem como a obrigação, de legislar em seu nome. A assembleia deve ser constituída, impreterivelmente, por todas as pessoas que compõe a associação.

Na assembleia popular do estado civil bem ordenado, só existem cidadãos reunidos com a finalidade de deliberar acerca do interesse da comunidade política. Na assembleia popular, não existem – e não poderia haver – homens munidos de seus

¹⁸ Nos ocuparemos mais demoradamente sobre este tema no segundo capítulo da dissertação.

¹⁹ De acordo com o cap. IV, livro II, *Do Contrato Social*: “As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil.” ROUSSEAU, 1973, p. 61.

cargos, uma vez que, a presença de homens escondidos por trás de qualquer autoridade previamente conferida, deturparia a essência desta reunião, que é em sua mais bem elaborada forma: deliberar a vontade geral com base em si mesmo em vista do bem comum. Tornariam-na uma mera reunião em que as deliberações se dariam em torno das vontades daqueles que possuem alguma forma de poder no meio social.

Com base neste contexto, o cidadão tem o dever de participar das assembleias. Porquanto, uma vez que todos tem o dever de constituir o soberano, não há maneira de abrir mão deste direito, sob pena de destruir o corpo soberano, e conseqüentemente, o Estado.

Diante disso, salientamos que segundo Rousseau, a soberania apresenta-se como um elemento indivisível e inalienável. Como dissemos anteriormente, isto ocorre porque a soberania se manifesta por meio da vontade de cada um dos cidadãos, com vistas ao bem comum, e que expressa em assembleia constitui a declaração da vontade geral. Apenas o próprio soberano pode enunciar a sua vontade, considerando que, em hipótese alguma, se pode admitir a transferência da decisão acerca da vontade geral a outrem.

A vontade geral sendo, necessariamente, a vontade do cidadão é condição de liberdade do súdito, isso se dá porque obedecê-la é exercer sua liberdade na medida em que obedece a si mesmo enquanto voz componente da assembleia. A participação, bem como, o cumprimento da deliberação da vontade geral, por todos os homens civis, é o que assegura igualdade e liberdade – tanto ao cidadão, quanto ao súdito –. Uma vez que, cada um dos homens está impelido a cumprir as regras estabelecidas pelo corpo coletivo, sendo ele, integrado por todos.

Para além da obediência que devem demandar às leis oriundas da vontade geral, os homens enquanto súditos, por outro lado, tem autonomia para deliberar sobre o que melhor lhes convém, em sua esfera privada, sem que isso seja objeto de deliberação pública, ou seja, o âmbito particular não compete ao soberano.

Os homens conservam a liberdade sobre suas escolhas pessoais, e ninguém pode impedi-los nem julgá-los por exercer tal liberdade, com exceção dos casos em que o resultado da deliberação pessoal leve a ações contrárias às leis emanadas da vontade

geral. Visto que, há de se considerar, que estas leis expressam a vontade do próprio homem civil na qualidade de cidadão.

Sob o ponto de vista do autor, a duplicidade existente entre o legislar e o obedecer às leis é extremamente importante, visto que é preciso saber pesar essa dupla relação humana entre o cidadão, agente que delibera as leis do estado civil, e o súdito de si mesmo, agente que obedece às deliberações da vontade geral.

Se na comunidade houver possibilidade de existência de um homem (ou alguns homens) que legisle em contraposição àqueles que obedecem, haveria então uma desigualdade entre quem poderia mandar e quem deveria obedecer. Quando um ou alguns legislam em detrimento do todo, impondo sua vontade, as leis refletem os interesses deste grupo e não têm como horizonte o bem estar da comunidade. Aos olhos do autor, essa comunidade perderia sua legitimidade.

A premissa para uma sociedade civil bem estruturada e legítima é a participação de todo o corpo político na deliberação da vontade geral.

Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão, porquanto não é um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito – injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político. (ROUSSEAU, 1973, p. 41).

A estrutura de cidadania descrita pelo autor traz consigo a ideia de que o cidadão é livre e igual enquanto membro da coletividade. Desde o primeiro momento, é por meio das regras gerais que são estabelecidas as condições do pacto: quanto mais isonômicas forem as condições iniciais, melhores possibilidades os cidadãos terão de, ao longo do tempo, continuarem formulando as leis de maneira que corrijam desigualdades promovendo a mais ampla igualdade e liberdade.

A incumbência do cidadão reside na possibilidade de elaborar leis que mantenham e/ou promovam as condições de igualdade e liberdade entre os súditos. As leis devem ser formulações gerais que deem parâmetros para a vivência em sociedade, postulando condições às quais cada lei se aplicaria. Entretanto, não devem, sob nenhuma hipótese, endereçar destinatários a serem contemplados pelas deliberações.

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular. Desse modo, a Lei poderá muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não poderá concedê-los nominalmente a ninguém: a Lei pode estabelecer diversas

classes, mas não poderá nomear este ou aquele para serem admitidos nelas. (ROUSSEAU, 1973, p. 61).

De acordo com Rousseau, a lei no ato de fomentar a igualdade entre os cidadãos, pode estabelecer privilégios. Entretanto é preciso ter muita cautela, a lei que estabelece privilégios não pode, em hipótese alguma, nomear indivíduos que possam ser beneficiados por elas; podem tão somente categorizar situações que elucidem a maneira como ela deve ser aplicada. É importante demarcar ainda que as desigualdades no estado civil só fazem sentido se redundam no bem público. O que deve estar em questão é sempre o benefício público, a lei tem como função ser um instrumento permanente de manutenção e fomento da igualdade, pois ela é a ferramenta primeira que proporciona isonomia entre os homens civis.

A vontade geral precisa, necessariamente, referir-se ao bem comum. Sendo ela a deliberação que resultará em leis justas para a comunidade. Destarte, projetamos a vontade geral como um elemento permanente de correção das desigualdades entre os homens, bem como da garantia da liberdade. A manutenção destas condições tornará mais propício o ambiente para que a duplicidade possa encadear-se como um movimento constante no homem civil.

Para além das condições de liberdade e igualdade primordiais na fundação do pacto, é preciso também que conservemos estas características na comunidade política, visto que segundo Rousseau no livro II, *Do Contrato Social*: “Precisamente, por sempre tender a força das coisas a destruir a igualdade, a força da legislação deve sempre tender a mantê-la.” (ROUSSEAU, 1973, p. 73). Quer dizer, é preciso que os contratantes do pacto estejam vigilantes e dispostos a encontrar e corrigir quaisquer que sejam as desigualdades produzidas, tanto no momento do pacto, quanto ao longo do tempo, pois, é na manutenção do estado que este fato se torna ainda mais importante. Isso ocorre a fim de que a vida do corpo político seja estendida.

A conservação do equilíbrio entre a liberdade do homem e a igualdade entre os homens, é justamente o mais significativo item de interesse público para o qual as leis devem direcionar, visto que a durabilidade do corpo político tem relação direta com a funcionalidade e capacidade de equidade das leis que este corpo postula.

Com o intuito de finalizar este tópico, lembramos que Rousseau deixa claro em seus escritos que a lei rege a todos no Estado. Os direitos assegurados trazem consigo

deveres irrevogáveis, nem mesmo o governo²⁰ pode se julgar superior às leis. O único ente superior às leis emanadas da vontade geral, através da assembleia, é o próprio corpo soberano.

²⁰ Governo, no *Contrato Social*, é configurado pelo autor como um corpo intermediário entre o soberano e o povo, cuja tarefa é a aplicação das leis emanadas da vontade geral.

CAPÍTULO SEGUNDO

TENSÕES DA TRANSFIGURAÇÃO HUMANA

O presente capítulo se insere no bojo das discussões realizadas anteriormente, na medida em que, tratados os aspectos humanos independentes uns dos outros, é necessário agora que trabalhem a intersecção entre eles, o moldar e transformar do homem – todo perfeito e solitário, no homem civil – parte constituinte do todo.

Para o desenrolar das discussões será necessário ter como pano de fundo as diferenças elementares trabalhadas no primeiro capítulo. O homem rousseauiano não será tido como um aspecto ou outro, isoladamente, veremos que a despeito de não haver coexistência do dois em um, ambos estão presentes e constituem o homem civil.

Subdividiremos este capítulo em dois tópicos, o primeiro terá o objetivo de discutir as dificuldades encontradas no exercício de harmonizar o homem-súdito – enquanto ser único com interesses e vontades particulares – e o homem-cidadão – ser coletivo, cujos interesses e vontade vinculam-se à comunidade. Essas questões nos impulsionarão a aprofundar a discussão acerca da participação do homem civil nas demandas do estado, participação no corpo soberano: inalienabilidade e indivisibilidade da vontade geral. Considerando ainda o espaço – civil – para a ação e a volição do homem no estado social.

A contenda entre as vontades no estado civil será nosso segundo ponto de discussão deste capítulo, assim sendo investigaremos a relação entre as vontades particulares e a vontade geral. Partindo da ideia rousseauiana de que a deliberação e a obediência à vontade geral são o mais puro exercício de liberdade do homem civil, pretendemos discutir como se dá essa relação no próprio homem. Tendo como norte a ideia de que o homem, quando respeita a vontade geral respeita sua própria vontade e, portanto, não obedece ninguém a não ser a si mesmo, exercendo sua mais pura forma de liberdade.

Ainda sobre a vontade, traremos à discussão a formação das facções, apresentada por Rousseau no *Do Contrato Social*, e como essas facções tem a

capacidade de sobrepor suas vontades particulares à vontade geral, trazendo à tona o risco iminente de degeneração do estado, e sobretudo, a degeneração do homem.

2.1 O homem civil: *dois em um*

Diante da perspectiva fundacional da comunidade política rousseauiana, o todo perfeito e solitário do estado natural se transfigura no duplo. O homem, que em igualdade de condições com seus pares pactua a formação do estado civil legítimo, torna-se, a partir deste ato, soberano e súdito de si mesmo.

Como podemos ler no capítulo VI de o Contato Social, pacto de associação realizado pelos indivíduos dá origem – imediatamente - a um corpo coletivo soberano, e, por este mesmo ato, este corpo adquire “sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade”. (ROUSSEAU. 1973, p. 39). A palavra “imediatamente” utilizada por Rousseau deixa claro que o momento em que os indivíduos se reúnem em uma espécie de assembleia que dá existência ao corpo soberano é anterior e diferente do (ou dos) ato que determina o seu movimento, o qual se manifesta pela elaboração de leis que visam a manutenção do corpo.

Observamos, pois, dois aspectos: o primeiro – a constituição do corpo – decisão única e unânime entre os homens, e posteriormente, o segundo – a elaboração de leis – sendo este objeto de deliberação coletiva, não necessariamente unanimidade, havendo a possibilidade de estas leis serem modificadas e atualizadas sempre que se fizer necessário.

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. [...] São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo. (ROUSSEAU, 1973, p. 59-60).

Para tanto, é indispensável que haja assembleias populares, que nada mais são do que a reunião dos cidadãos com o intuito de deliberar a vontade geral, isto é, pensar formulações gerais ou leis que possam reger a comunidade política tendo em vista o bem do corpo. Para tanto, é preciso que os cidadãos pensem a partir de si mesmos, e inclusive, somente consigo mesmos.

Todos os integrantes do Estado tem assegurado seu direito de participação direta, bem como, possuem também a invariável obrigação de obediência às leis. Aquele que atua diretamente na formulação das leis, necessariamente, obedece-as, e agindo desta forma obedece essencialmente a si mesmo.

O homem que respeita os princípios legais aos quais ele mesmo, enquanto partícipe do corpo coletivo, atuou efetivamente na deliberação, obedece tão somente à sua própria vontade.

A consequência, portanto, do pacto tal como concebido por Rousseau é tornar cada pessoa um duplo, pois o homem associando-se a seus iguais deixa de ser um mero indivíduo. Considerados, cada um, na condição de membro da assembleia soberana torna-se cidadão e na condição de membro do Estado subordinado às decisões da assembleia soberana torna-se súdito. O que chama atenção, de modo especial, é a dupla relação de cada um consigo mesmo.

O soberano e o súdito, presentes no *Contrato Social*, coexistem em um mesmo homem. Isso não significa que sua gama de ações se manifeste ao mesmo tempo. O aspecto de soberano se manifesta pelo exercício da cidadania no momento da assembleia, isto é, a reunião de todos os integrantes da comunidade civil soberana. Neste momento, cada cidadão, no cumprimento do mais elementar direito e dever instituídos através do pacto, reúne-se aos demais a fim de apurar os preceitos acerca do bem comum. Instituído, após deliberação da vontade geral, a lei.

Para além da assembleia soberana, em todos os outros aspectos da vida social teremos a atuação destes mesmas pessoas na condição de súditos, que além de devotarem-se obediência à vontade geral, possuem, naturalmente, inclinações a atender suas próprias vontades individuais. Por outra forma, o corpo soberano é constituído por homens civis, que por sua vez, têm em si mesmos a duplicidade de serem tanto cidadãos quanto súditos.

O homem civil do contrato tem resguardada sua capacidade de escolha pessoal, pois a garantia e o limite do exercício de sua liberdade individual são dados pela lei, isto é, a liberdade do súdito está preservada e assegurada, sob a condição de que esta não vá de encontro à vontade geral deliberada e expressa pelo corpo político na forma da lei.

Nesta perspectiva reside a linha tênue da tensão entre as vontades no Estado, objeto que, posteriormente, será mais longamente discutido.

Entretanto, é importante pensarmos acerca das dificuldades que podem existir na convivência entre o homem enquanto súdito, isto é, indivíduo, e enquanto cidadão, qual seja, parte constituinte do soberano. Neste panorama, entendemos que o homem civil precisa ter, em si mesmo, bem delimitada a diferença entre aquele que precisa deliberar em função do bem comum e aquele que tem a possibilidade de querer o que melhor lhe apetece.

Tal situação, relativamente tensa, surge com o pacto, posto que cada qual, refletidamente, torna-se responsável pelo bem estar do corpo recém-formado, ao mesmo tempo em que continua tendo compromisso consigo mesmo. Será necessário apurar os modos de ação e aprender a bem demarcar cada um de seus espaços de atuação a fim de que eles não se confundam e, com isso, a deliberação do bem comum mantenha-se livre do peso da decisão com vistas às causas individualistas.

Segundo o autor, estas duas faces podem ser diversas: “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” (ROUSSEAU, 1973, p. 41). A diferença é elementar, no entanto, por vezes torna-se bastante nebulosa. O problema diz respeito às possíveis intersecções entre os âmbitos individual e comum, ou ainda entre o privado e o público. Se o súdito tem uma vontade relativa tão só aos próprios interesses, por outro lado, o cidadão compõe a vontade do corpo coletivo deliberando o melhor para a comunidade. Ainda que, como súdito, sua vontade particular seja diversa, como cidadão, sua vontade precisa alinhar-se ao interesse comum, a fim de que a vontade geral cumpra sua função de bem ordenar a comunidade política.

Harmonizar o duplo do homem está relacionado à não permitir que as duas existências se misturem ao ponto de tornar-se prejudicial à comunidade, cada um deles precisa fazer-se ativo no momento oportuno: o cidadão, enquanto parte do corpo legislador da assembleia, ou seja, agente que compõe a manifestação da vontade geral; e o súdito, enquanto membro do Estado, agente cumpridor da lei deliberada.

Estabelecidos os enquadramentos anteriores, perguntamos então: e quando divergimos da lei, posto que ela não exige unanimidade, o que se sucede? Quais as consequências?

Primeiramente, em acordo com os princípios do direito político, reafirmamos que o súdito precisa ter comprometimento com a obediência às leis, o cumprimento delas não é facultativo. Havendo discordância quanto à determinada lei, é possível que ela seja recolocada em pauta de deliberação da assembleia, afinal, no momento em que o soberano está em ação, todas as leis do estado estão em suspenso.

No entanto, ao fim da assembleia – quando os cidadãos já retornaram ao status de particulares – a continuação da discussão das leis tem grandes chances de fragilizar o tecido político. Se grupos de súditos permanecem à discutir entre si questões gerais e organizam combinações entre si, posteriormente, ao retornarem à assembleia soberana imbuídos de suas combinações, de modo que muitos indivíduos manifestam-se com uma só voz, um grupo separado terá se formado dentro do corpo soberano. Voltaremos a isso ao final deste capítulo.

As tensões e, mesmo, a ruína do corpo político derivam, em grande medida, da impossibilidade de demarcar rigidamente o que compete a cada esfera, pois, ambos se reúnem em somente um, o duplo do homem atua tanto na existência privada quanto na pública. Justamente por conta da dificuldade em separar definitivamente as existências, é necessário o cuidado de bem delimitar, na medida do possível, o campo de ação de cada um e onde são os possíveis pontos de contato, por exemplo: a tensão entre as vontades.

2.1.1 O cidadão partícipe do corpo soberano

O corpo soberano, tal como proposto por Rousseau, parte do pressuposto da participação de cada um dos contratantes do pacto; constitui-se esta um direito e, sobretudo, um dever. Os contratantes colocam-se sob a gerência da vontade geral no momento em que pactuam, tornando-se parte do todo. Vejamos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo.” (ROUSSEAU, 1973, p. 39).

O autor afirma, categoricamente, que o corpo social formado em vista unidade da vontade tem como exigência, em contrapartida, a integração de cada cidadão. O corpo coletivo soberano é indivisível e inalienável exatamente porque a soberania se manifesta na declaração da vontade geral. Esta, a vontade geral, transparece no ponto em que todos os interesses concordam (ROUSSEAU, 1973, p. 49) e, portanto, ninguém pode ser excluído da manifestação da vontade geral. Neste sub-capítulo queremos investigar o significado e o funcionamento destes pressupostos.

Pois bem, o corpo coletivo soberano é inalienável na medida em que não permite a sua representação por outros. Na assembleia cada qual representa tão somente a si mesmo. Estando todos obrigados a fazerem-se presentes na reunião, não é cabível que algum deles aliene seu direito de ação deliberativa a outrem, visto que, a constituição basilar do soberano atribui a cada um o direito de cidadania (voz e voto), de modo que cada um se manifesta partir de si mesmo e com vistas ao desenvolvimento comunitário.

No mesmo sentido, se apresenta a indivisibilidade: se da deliberação em assembleia é preciso resultar a vontade geral, e a prerrogativa suposta é que somente o soberano anuncia tal vontade, então, para que a vontade seja considerada geral é necessário que haja a participação de todos os membros do corpo político, visto que a constituição do soberano não dispensa, em hipótese alguma, nenhuma de suas vozes. Desta forma, a engrenagem proposta pelo autor tem condições de seguir seu fluxo de funcionamento.

Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade [...] 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. (ROUSSEAU, 1973, p. 50)

Como pudemos notar a constituição do soberano parte da prerrogativa da participação de cada um, isto é, podemos advertir ainda que muitas são as unidades que compõe o todo, diante disso, é necessário observar ainda que a vontade particular tem objetivos diferentes da vontade expressa pelos particulares em assembleia.

Pode acontecer de a vontade particular, de algum modo, concordar com a vontade geral, no entanto, não é recorrente que este fato ocorra, visto que, as duas tem

corpus diferentes. Enquanto uma ocupa-se da comunidade, a outra tem escopo nas individualidades e predileções de cada um.

Este não é um fato que o autor admita como empecilho na sociedade civil bem ordenada, visto que, quando da reunião do soberano, cada homem expressa-se na assembleia a partir de si mesmo e, entretanto, com vistas ao bem comum. Essa é a formulação básica para o sucesso na elaboração da vontade geral.

Só podemos, pois, falar em vontade geral se, apesar das divergências inevitáveis entre os componentes do corpo social e das discussões legítimas que se devem travar entre eles, existe um (ou vários) elementos comuns capazes de movê-los na mesma direção, de imprimir um impulso positivo ao conjunto da sociedade. (DEBRUN, 1962, p. 42).

A deliberação pública se estabelece como um compromisso em que o homem se obriga em relação direta para com o todo do qual é parte indissociável. Segundo o autor, a deliberação pode obrigar cada particular em relação ao todo e, entretanto, não pode agir de maneira inversa²¹. Sendo assim, o soberano não pode obrigar-se em relação a si mesmo, pois é “contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir.” (ROUSSEAU, 1973, p. 40)

Não há leis fundamentais obrigatórias quando se fala do corpo político reunido, o soberano não está subordinado sob nenhum aspecto. Dado que este, quando está em plena atividade, mantém todas as leis em suspenso para que elas possam ser rediscutidas, reelaboradas, reestruturadas, bem como, reafirmadas pela coletividade. Além é claro, da elaboração de novas leis. O corpo soberano não está subordinado a nada nem a ninguém, e, justamente por este motivo, é que não há leis que o soberano não possa modificar.

Posteriormente, e neste momento podemos observar com mais precisão a atuação do duplo do homem no estado social, o soberano dilui-se nas pessoas dos súditos. O respeito ao resultado da deliberação política torna-se uma obrigação intrínseca à atividade de ser um homem civil, que em um primeiro momento constituiu o soberano e agora compõe a totalidade dos súditos. Sendo esta a dúplici força que movimenta e conduz a comunidade, temos claro que o eixo central da argumentação rousseuniana é a vontade geral, em razão de que: “[...]só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum [...]”

²¹ Cf. Contrato social livro I, cap. VII.

Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada.” (ROUSSEAU, 1973, p. 49).

Diante do exposto, cabe ao homem civil uma sucessão de variantes que abarquem suas ações, desde o fazer-se presente e ativo enquanto cidadão partícipe do corpo soberano, qual seja, agente que delibera e legisla em prol da comunidade política, até o súdito enquanto parte do todo social, sendo assim um agente cumpridor da vontade geral.

Caso as leis já promulgadas não sejam mais suficientes para garantir e delimitar as necessidades que surgem, sejam elas de proteção de um indivíduo ou da comunidade como um todo, a ação soberana da assembleia pode rediscutir e redefinir postulados a fim de que se adequem à nova realidade do Estado. A reunião de todas as vozes na assembleia é a manifestação maior da possibilidade de autodeterminação do corpo político, visto que, como foi dito anteriormente, a deliberação em assembleia é lei, resultante da participação pública e não sucedida por imposição.

A lei advém da deliberação pública, e justamente por isso é resultado da volição dos homens enquanto cidadãos que unidos tornam-se um corpo. É o poder de escolha livre de cada um, compartilhado com todos no momento de atuação política, isto é, na enunciação da vontade geral; momento este que se descola da vida social do súdito, na qual cada um tem condições e possibilidades de expressar suas particularidades.

Na concepção de compromisso dos partícipes do todo com o bem comum encontramos o vínculo do carácter duplo do homem civil. O cidadão, manifestando-se a partir de si tem como objetivo, ao enunciar a vontade geral junto com seus concidadãos, atingir a melhor elaboração para a coletividade. Isto é, somente a mais elaborada condição de qualquer ideia que seja apresentada poderá se consolidar vontade geral.

É justamente nas circunstâncias discutidas que reside a importância da participação do homem civil – na sua “face” cidadão – nos compromissos públicos, a imprescindibilidade da conservação da engrenagem que faz do estado civil um corpo com movimento e vontade.

2.1.2 O espaço civil de ação e de volição do indivíduo

Se o soberano, tal como concebido por Rousseau, resguarda a liberdade dos cidadãos em vista da participação no corpo político, as leis – promulgadas pelo soberano – resguardam a liberdade dos súditos que, enquanto membros da associação, tem possibilidade de agir em acordo consigo mesmo no limite das leis do Estado. É nesta problemática que se insere nossa discussão acerca da ação do homem civil no Estado, bem como, acerca da questão das vontades rousseauianas.

O estado civil, segundo o autor, constrói-se como espaço de ação cívica do homem. Cada qual tem resguardada sua própria capacidade de autodeterminar a si mesmo, assim como acontecia no estado natural, com a diferença de que nesta conjuntura a preocupação consigo mesmo, sua segurança e conservação, são compartilhadas entre os associados.

Da mesma maneira que o súdito é livre ao determinar a si mesmo, o povo é livre quando não segue nada além de sua própria vontade:

Pelo pacto social, somente a vontade geral pode obrigar os particulares. Pois, assim como um indivíduo, um povo é livre quando não é obrigado a seguir qualquer outra vontade além da sua própria. Daí o princípio segundo o qual o exercício da soberania deve pertencer ao povo, e somente a ele. (DERATHÉ, 2009, p. 392).

Há, na comunidade política, uma espécie de preocupação recíproca de cada um com cada outro que se reflete, por exemplo, nas leis de trânsito. A regulamentação do trânsito tem por objetivo regular as ações, proteger e resguardar a autonomia dos indivíduos – motoristas e pedestres. A instituição de um limite de velocidade é um exemplo de regulação capaz de resguardar tanto quem está na direção de um automotor quanto àqueles que estão nos outros veículos e/ou os pedestres, visto que impede o primeiro de locomover-se a tal velocidade que coloque sua própria vida – tanto quanto a vida dos outros – em risco.

O que diz respeito ao âmbito particular continua fazendo parte da autonomia do indivíduo: cada um pode escolher os horários e percursos para transitar e, com isso, evitar semáforos, hospitais, radares, etc. Contudo, a escolha anterior – de dirigir um veículo automotor - o coloca na obrigação de obedecer à legislação de trânsito.

A volição do cidadão refere-se à manifestação de sua percepção acerca da coletividade e diz respeito diretamente ao processo de elaboração da vontade geral.

Uma vez enunciada, ela já não mais se caracteriza propriamente como vontade, mas como um postulado, em outras palavras, é lei e, portanto, perdura. É por esta razão que o elemento que resguarda o súdito na tomada de decisões privadas são as próprias leis.

A lei garante ao homem, enquanto ser individualizado, a possibilidade de tomar suas próprias decisões naquilo que diz respeito a si mesmo. Se por um lado, a lei limita o âmbito de ação de cada um, por outro, ela protege, resguarda, afirma a possibilidade de agir de todos.

Neste sentido, a lei cristaliza os dois âmbitos da vontade humana: o primeiro configura-se estritamente como particularidade e se relaciona à vontade humana no âmbito pessoal; esta ocorre em completa liberdade quando o objeto almejado pela vontade humana não vai de encontro a nenhuma esfera da coletividade. O segundo diz respeito à vontade humana quando o homem, na condição de cidadão e a partir de si mesmo, expondo a sua vontade acerca do que é comum estabelece o ponto de encontro das vontades de cada um dos demais cidadãos.

Desta maneira, o corpo de cidadãos – plural e coletivo – manifesta a vontade geral – que é a lei –, objeto geral que se relaciona diretamente com a sustentação do bem comum. Vejamos como Bruno Bernardi se refere à generalidade da vontade geral:

A generalidade da lei, portanto, tem uma especificidade em relação à da vontade geral, e Rousseau não procedeu substituindo um conceito de generalidade por outro. Mas - essa é a essência do que queríamos mostrar - remodela completamente seus conceitos de direito e generalidade daqueles da vontade geral. A generalidade do objeto não é apenas exigida como condição formal da justiça (a lei é a mesma para todos), mas como uma determinação substancial do justo pelo bem comum e como condição política da produção (soberania). (BERNARDI, 2006, p. 465, tradução nossa)²²

Nas palavras de nosso autor, quando diz sobre a generalidade das leis, afirma que aquilo que se relaciona com o âmbito individual, não é de alçada do corpo soberano:

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular. [...] Em suma, qualquer

²² La généralité de la loi a donc une spécificité par rapport à celle de la volonté générale, et Rousseau n'a pas procédé en substituant un concept de la généralité à un autre. Mais – c'est l'essentiel de ce que nous voulions montrer – il refonde entièrement ses concepts de la loi et de la généralité à partir de ceux de la volonté générale. La généralité de l'objet n'est pas seulement requise comme condition formelle de la justice (la loi est la même pour tous) mais comme détermination substantielle du juste par le bien commun et comme condition politique de la production (la souveraineté). (BERNARDI, 2006, p. 465).

função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo. (ROUSSEAU, 1973, p. 60-61).

Sendo assim, aquilo que diz respeito a cada um, sem violar as decisões coletivas, devem ser considerados de âmbito do súdito, visto que ele tem em si mesmo a liberdade de escolha no que tange sua individualidade. No entanto, naquilo que diz respeito à coletividade, cada cidadão, necessariamente partícipe da decisão coletiva, age de modo a preservar o todo.

Inegavelmente é necessário que o homem tenha uma preocupação especial com a sustentação do Estado, pois, sem a dedicação de cada um a engrenagem poderá comprometer-se. Isso não significa que o homem precisará abandonar suas próprias vontades, ele continua tendo em si a possibilidade de atuar conforme suas inclinações e, além disso, tem a ânimo de manifestar-se conforme sua vontade na sustentação da comunidade que ele compõe.

Se o limite do corpo soberano decorre de sua composição absolutamente inclusiva e da forma como sua manifestação é sempre genérica, o limite para a vontade do súdito são as leis feitas pela vontade geral. Ou seja, para que a liberdade individual de cada um seja preservada, há uma condição: a demanda de que a decisão particular não vá de encontro à decisão geral deliberada e expressa pelo corpo soberano da comunidade política e manifestada na forma da lei.

A degeneração do corpo político decorre do ato de levar ao âmbito público interesses privados, sejam eles advindos de indivíduos ou de grupos de indivíduos. Os interesses privados devem se manifestar no âmbito privado e os públicos no âmbito público, caso estes aspectos se embaralhem, inevitavelmente incorrerá na deturpação da ideia original de comunidade política enquanto corpo coletivo que resguarde todos e cada um de seus participantes. Em consequência, a degradação do corpo poderá ser um efeito iminente.

2.2 A contenda entre as vontades no Estado

Primeiramente consideramos que seja importante delimitar rapidamente cada uma das vontades explanadas por Rousseau no *Contrato*. Iniciemos, pois, pela vontade

particular, esta qualifica-se na manifestação de um anseio do próprio súdito para realizar tão somente a ele mesmo.

A vontade geral, por outro lado, é o ponto comum entre as vontades de cada um dos associados, destacamos que, a vontade em questão que serve de terreno para a deliberação é a vontade de cada um, originada por suas concepções, mas sempre com vistas ao bem da comunidade.

Por sua vez, a vontade de todos nada mais é que a mera aglomeração das vontades particulares, isto é, não passa de um mesmo interesse privado manifestado através da junção de muitas vozes. Esta vontade, conforme diz Rousseau, é frequentemente confundida com a vontade geral, no entanto, a mera somatória de vontades particulares não supõe compartilhamento de interesse, nem efetiva leis. Somente um cerne comum elabora a vontade geral. Segundo o autor:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral. (ROUSSEAU, 1973, p. 52-53)

Rousseau admite a existência de diversas vontades, neste meio, não há como negar que possam se apresentar possibilidades de conflito entre elas. Sendo sentidas e elaboradas pelos homens, as vontades podem misturar-se ou até mesmo sofrer algum tipo de camuflagem para que pareçam aquilo que não são de fato.

A vontade particular, que esteve presente desde o homem natural, não é deslegitimada pelo autor em momento algum. Rousseau somente delimita uma restrição ao âmbito que lhe nomeia. Pois, independentemente da vontade particular de cada um, existem os interesses de todos enquanto cidadãos, isto é, o interesse da comunidade civil, e como um todo, há de se respeitar as esferas de ação.

Podemos observar que as vontades rousseunianas são delimitadas a partir de seu próprio campo de atuação: se por um lado, cada um dos particulares tem e manifesta suas próprias vontades, por outro, em contrapartida, as vontades dos cidadãos convergem, necessariamente, na vontade geral. Os âmbitos se diferem principalmente através da particularidade de um da generalidade do outro.

A vontade geral não interfere na vida dos súditos em seu âmbito de decisão particular. No limite das leis do Estado, cada qual tem liberdade para deliberar sobre o que melhor lhe convém em suas escolhas pessoais, isto é, interesses que não se relacionem, em nenhuma instância, com deliberações que deveriam versar sobre a escolha pública.

Esta capacidade de escolha individual, é exercício de liberdade, e, justamente por isso, não pode sofrer nenhum tipo de impedimento nem julgamento, exceto se a inclinação pessoal se mostrar contrária à deliberação da vontade geral. Neste cenário observamos que, o homem rousseauiano é livre²³ e tem perfeitas condições de satisfazer suas vontades particulares, desde que elas não sejam contrárias à vontade geral.

Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como já disse, o nome de soberania. 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. [...] 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. Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo. (ROUSSEAU, 1973, p. 54-55).

Sendo a vontade geral fruto de manifestação particular claramente conduzida sob a ótica do cidadão que compõe a comunidade e ocupa-se com a tarefa de conservá-la. É, contudo, importante manter as esferas sociais bem delimitadas. Não podemos permitir confusão entre a conceituação de cada uma delas: a **vontade particular**²⁴ pura

²³ Aqui temos condições de compreender por que o homem civil não deve ser pensado como subserviente por ter permutado sua liberdade natural em liberdade civil. Rousseau se esforça para mostrar que, no Estado civil legítimo e bem ordenado, ou seja, dirigido pela vontade geral, o homem continua tão livre quanto antes do contrato social.

²⁴ Destaque nosso: a vontade particular remete à parcela de decisão que cabe a cada indivíduo, sem interferência social, e que da mesma forma, não pode interferir nas decisões juramentadas pela comunidade.

é diferente daquilo que há em comum nas **vontades dos particulares**²⁵ que na deliberação se tornará a vontade geral.

Para tanto se faz necessário uma breve investigação acerca do distanciamento, bem como, da proximidade entre a vontade particular e a vontade geral, assim como a observação acerca da maneira com que o autor lida com determinadas situações. Discorreremos longamente sobre a expressão da vontade do corpo político por meio da vontade geral, no entanto, em que momento da vida do corpo essas vontades tem possibilidade de entrar em conflito? Quando os homens consideram a deliberação a partir de um prisma individual, temos então uma tensão entre as vontades, que ocasionará no deslocamento do lugar proposto pelo autor para cada uma delas. Rousseau nos auxilia neste sentido quando afirma:

Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem; a prova de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; **a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos**²⁶. (ROUSSEAU, 1973, p. 55).

É certo que a vontade geral é composta da expressão dos particulares, no entanto, a manifestação que comporá a lei deverá partir do prisma da preocupação sobre o coletivo, e não sobre o intento individual. A deliberação pública precisa estar livre de sentido individual. O autor afirma que: “assim, do mesmo modo que uma vontade particular não pode representar a vontade geral, esta, por sua vez, muda a natureza ao ter objeto particular e não pode, como geral, pronunciar-se nem sobre um homem, nem sobre um fato.” (ROUSSEAU, 1973, p. 56).

No entanto, quando admitimos que não é possível separar a deliberação pública da manifestação particular, temos então o mote da tensão entre as vontades, visto que, o conflito de interesses se fortalece quando um interesse particular é colocado em voga, substituindo o interesse comum. De acordo com Maruyama:

²⁵ Destaque nosso: a vontades dos particulares se relaciona diretamente com a atuação dos cidadãos na assembleia popular, aquilo que há de comum nas vontades dos particulares se tornará uma premissa geral à todos os integrantes da comunidade.

²⁶ Grifo nosso.

Rousseau não nega a primazia, do ponto de vista do indivíduo, dos interesses particulares e, por isso, não dilui o *eu* individual no *eu* comum do corpo político. A tensão entre o indivíduo e a comunidade permanece e, assim como os conflitos entre interesses divergentes, não desaparece simplesmente através dos preceitos morais. (MARUYAMA, 2001, p. 115).

Não obstante, partindo deste enquadramento da discussão, nos voltamos para as argumentações acerca da possibilidade de a vontade geral errar, quando, em algum momento, ao se propor a um fim específico, não consegue atingi-lo. Segundo Rousseau, no *Contrato Social*, capítulo terceiro do segundo livro, a vontade geral é sempre certa.

Entretanto, ressaltamos que a deliberação popular está sujeita ao erro, pois, pode tanto desviar-se do objeto central: o bem comum, quanto pode enganar-se acidentalmente ao julgar como elemento que visa o bem comum, algo que na verdade é uma vontade particular disfarçada de demanda popular. “O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido.” (ROUSSEAU, 1973, p. 62)

Existe, a possibilidade de o julgamento que deve orientá-la não estar suficientemente esclarecido. Isto é, o cidadão não apresenta lucidez sobre o que está sendo deliberado e, por isso, não expressa condições adequadas em sua deliberação, ou ainda, pode-se deliberar o bem comum a partir de uma perspectiva particular que algum outro apresentou como comum, e os demais não conseguiram reconhecer a artimanha empregada.

Quando, porém, o liame social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares passam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na grande, o interesse comum se altera e encontra opositores, a unanimidade não mais reina nos votos, a vontade geral não é mais a vontade de todos, surgem contradições e debates, e o melhor parecer não é aprovado sem disputas. [...] Concluir-se-á daí que a vontade geral esteja aniquilada e corrompida? Não; ela é sempre constante, inalterável e pura, mas encontra-se subordinada a outras que a sobrepujam. (ROUSSEAU, 1973, p. 124).

A falta de esclarecimento do juízo humano é citado como principal motivo pelo qual, por vezes, temos a sensação de inexatidão da deliberação; entretanto, de antemão, isso por si só, não significa que o soberano tenha se corrompido. Frequentemente significa apenas que ele foi enganado e por isso, às vezes, o corpo soberano parece desejar o que é mau²⁷.

²⁷ Cf. *Contrato Social*, 1973, p. 52.

Podem existir ainda, ocasiões em que houve necessidade do corpo soberano firmar determinada deliberação, porém, com o passar do tempo, esta lei torna-se ultrapassada, em consequência, faz-se necessária a revisão da lei. Neste caso também a vontade geral não errou, visto que, em uma comunidade cujo corpo soberano é bem estruturado, as assembleias são frequentes, havendo sempre a possibilidade de as leis serem reestruturadas com vistas a adequação à nova realidade da comunidade. Sobre a promulgação de novas leis o autor afirma no capítulo I do livro IV: “Um Estado assim governado tem necessidade de bem poucas leis e, à medida que se torna preciso promulgar outras novas, reconhece-se tal necessidade universalmente.” (ROUSSEAU, 1973, p. 123).

Há ainda a situação de tensão extrema entre a manifestação da vontade particular e a deliberação da vontade geral que incorre na formação de facções no Estado, mas sobre isso falaremos em breve.

2.2.1 A obediência à vontade geral como liberdade

Tendo como pano de fundo o cenário que construímos até então, no qual o soberano é formado por homens que se reconhecem como cidadãos e, portanto, como partes de um todo maior, seguiremos o exercício de pensar o movimento que precisa ser realizado nesta dupla relação, a fim de que, o próprio homem – na qualidade de cidadão e súdito – tenha condições de manter-se enquanto unidade disposta a alinhar-se com o todo.

A participação na assembleia é o elemento que garante a legitimidade do Estado e neste quadro, é também o elemento que garante a manutenção da liberdade individual. Isso se dá porque o homem enquanto agente constitutivo do corpo soberano é aquele que irá, como dissemos, deliberar a vontade geral pensando a partir de si mesmo, mas sempre tendo como objetivo contribuir para a constituição da lei mais adequada àquela comunidade.

Em uma primeira instância, enquanto cidadão é importante ocupar o lugar que lhe é de direito na assembleia, exercendo, pois, a liberdade política de deliberação na Assembleia soberana. Manifestando-se a respeito daquilo que considera importante e adequado na discussão acerca da comunidade.

Posteriormente, ele mesmo, enquanto súdito, assim como todos os seus iguais, obedecerá ao resultado da deliberação, pois, o coeficiente comum é lei. Elaborada a partir da participação de todos e tendo como consequência que, respeitá-la é também função de todos os partícipes da comunidade.

Uma vez que, os homens, em reunião, deliberaram a vontade geral, esta é também a vontade de cada um enquanto cidadão, pois, é a partir de suas próprias manifestações que se chega na formulação da lei. Obediência à vontade geral se configura como liberdade, na medida em que, ela é composta, também, pela vontade e manifestação individual de cada cidadão, isto é, o homem quando cumpre as leis postuladas, obedece estritamente a si mesmo.

Isto é, o homem quando cumpre as leis, sujeita-se à vontade soberana, entretanto, ao olhar com mais cuidado, percebe-se que ele, na verdade, obedece estritamente a si mesmo, pois, enquanto parte ativa do soberano, é co-responsável pela deliberação da lei.

Com isso o homem protege-se de toda arbitrariedade, pois, respeitando as leis oriundas da vontade geral todos obedecem às mesmas regras, sem perder, contudo, a capacidade de desígnio no âmbito privado. Espera-se que o homem civil respeite as leis oriundas da vontade geral com o mesmo entusiasmo e empenho com o qual obedece às vontades particulares que lhe apeteçam, dado que, ambas têm uma raiz comum.

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 [...] Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo. Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos? – eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem; a prova de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos. (ROUSSEAU, 1973, p. 54-55)

Quando, na assembleia, o homem vincula-se ao interesse comum através da deliberação soberana, torna-se parte integrante e indissociável do resultado desta deliberação. Isto é, a constituição das nuances e encadeamentos da vontade geral partem

da manifestação da perspectiva do bem comum a partir de sua própria vontade, pois, a partir de si, enquanto cidadão, participa da deliberação do bem comum. Em função disso que Rousseau afirma que obedecer a vontade geral é obedecer a si mesmo, suas próprias escolhas, e portanto, exercendo assim a integralidade de sua liberdade.

Deve-se compreender, nesse sentido, que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une, pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz à da parte. (ROUSSEAU, 1973, p. 56)

2.2.2 A formação de facções: a sobreposição das vontades particulares em relação à vontade geral e o risco de degeneração

A situação de tensão entre a vontade particular e a vontade geral pode prejudicar a comunidade em diferentes graus. Considerando, novamente, que é a partir da manifestação de cada um que se delibera a generalidade da vontade, podemos reafirmar que é necessário que cada um manifeste-se a partir de suas próprias convicções acerca do que considera melhor para a comunidade.

Entrementes, é preciso considerar que, em algum momento da existência do corpo político pode haver a reunião de uma parcela dos indivíduos, formando entre si um pequeno aglomerado com um interesse comum. Tal evento ocasiona a deturpação do ato da assembleia, visto que, estes cidadãos chegarão munidos de concepções previamente discutidas e acordadas, corrompendo a atividade do soberano.

Na medida em que se formam facções dentro do corpo político, os indivíduos, mesmo que não sejam coagidos a participar delas e mesmo que, dentro delas, possam exprimir livremente seu pensamento, não visam mais – ou só visam indiretamente e num segundo plano – os interesses que lhe são comuns com a totalidade dos membros da comunidade. Em contrapartida os interesses comuns aos membros da facção passam, de repente ou insensivelmente, no primeiro plano. (DEBRUN, 1962, p. 41).

Comprometendo, por consequência, a deliberação da vontade geral, que por conta da corrupção de sentidos, tem grandes chances de ter sua decisão sobreposta pelos particulares reunidos, em prejuízo, do próprio corpo soberano. Perde-se de vista a formulação básica da deliberação em função do bem comum e funda-se a busca egoísta por benefícios para aquele grupo específico em detrimento da comunidade como um todo. Desta maneira, o grupo passa a oferecer suas vontades particulares travestidas de

vontade geral, e a partir de determinada característica, verifica-se a confusão imposta ao restante dos votantes.

Caso a ideia da reunião de homens em um pequeno grupo se torne frequente, e outros grupos surjam a partir do exemplo vigente, não mais teríamos um corpo coletivo, todavia, haveria nada mais que um aglomerado de facções. Situação que colocaria em xeque a adequada deliberação da lei, uma vez que agrava um conflito já existente entre as vontades particulares e a vontade geral. A priorização daquelas em detrimento desta retira a comunidade do que, em tese, seria a melhor trilha a seguir.

De forma que a decisão global que surge da competição entre as várias facções não pode ser considerada como *uma* vontade – ou como a expressão de uma vontade – e sim apenas, na melhor das hipóteses, como um compromisso pacífico entre diferentes vontades, exprimindo, cada uma delas, o ponto de vista de uma facção. A noção da vontade geral perde todo o sentido. (DEBRUN, 1962, p. 41).

No que tange o funcionamento das facções, ainda que, por unanimidade, seus integrantes considerem, em reunião realizada previamente, que determinada decisão é uma vontade geral, esta decisão só pode ser considerada desta maneira sob a ótica do próprio grupo.

Perante a coletividade como um todo, ainda que o objeto ao qual nos referimos seja a vontade de um grupo e não de uma pessoa, esta é, irremediavelmente, uma vontade particular. E como tal não poderia, sob nenhum aspecto, se sobrepor ao apropriado modo de formulação da vontade geral do corpo.

Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantas quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral. E, finalmente, quando uma dessas associações for tão grande que se sobreponha a todas as outras, não se terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única – então, não há mais vontade geral, e a opinião que dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular. (ROUSSEAU, 1973, p. 53)

Portanto, se a facção consegue constituir-se fortemente, planejando ações e, inclusive, planejando o próprio comportamento na assembleia, eles poderão com tranquilidade manipular outros votantes, a fim de que, suas vontades particulares prevaleçam e sejam apresentadas como vontade geral. Elaborando, dessa maneira, leis que se passam por gerais, mas que de fato beneficiam um grupo específico em detrimento da comunidade.

É neste sentido que discorreremos sobre o argumento acerca da possibilidade de a vontade geral errar, podemos observar que a deliberação pode se enganar por conta da falta de esclarecimento, ou da nebulosidade trazida pelas facções, no entanto, a vontade geral em si, nunca erra.

Quando, por qualquer que seja o motivo, a vontade particular sobrepuja a vontade geral, sendo através da força da dissimulação, do poder de convencimento ou ainda das promessas proferidas falsamente, o legislador perde seu objetivo inicial. Converte-se no idealizar de objetivos que não versam sobre o bem comum, passa-se a legislar em prol de um grupo específico, isto é, em virtude do que se vê como demanda geral em relação ao grupo, e não em relação ao bem da comunidade política como um todo.

Estando a facção em situação privilegiada em relação aos demais – em razão, principalmente, da reunião precedente – a possibilidade mais provável será a de que o preferível ao grupo não corresponda ao que seria mais razoável para a comunidade. Visto que, a combinação prévia prejudica a deliberação coletiva, pois, desta maneira, o Estado não será mais composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia²⁸. Mas sim pela somatória de seus membros isolados mais a facção formada, o que resulta em um menor número de votos autênticos.

Precisamente, o grupo sobrepõe a sua vontade em relação à vontade geral. Temos então, uma clara perda do que, em suma, é o objetivo proposto no processo legislativo rousseauiano. A lei tem por objetivo a regulação social, fomento à equidade e principalmente efetivar meios de manter e prolongar a vida do Estado.

A preocupação igualitária entre o cuidado do legislador pelo bem de si mesmo, bem como, pelo todo, é um dos objetos cujo sistema legislativo rousseauiano pretende alcançar, o outro elemento importante é a liberdade, a participação em assembleia é também uma forma desta. Sobre isso, vejamos o que diz Rousseau:

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a *liberdade* e a *igualdade*. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela. (ROUSSEAU, 1973, p. 72).

²⁸ Cf. Contrato Social, 1973, p. 39

Desta maneira percebemos como as facções deturpam a essência da assembleia. Primeiramente quando passam a agir em prol de manipular o resultado em favor de seus interesses, em decorrência disso, quando corrompem os ideais de liberdade e igualdade. Ao passo que, estando alinhados à atividade da assembleia deveriam atuar de maneira benéfica para com todos os integrantes do Estado.

Caso haja a formação de outros grupos, sejam subdivisões da facção original, seja a criação de novos agrupamentos a fim de competir pelo controle, ou ainda, que surjam várias outras facções com diversas reivindicações, cada uma defenderá em assembleia apenas seus próprios interesses, e inevitavelmente, a facção com o maior número de membros será sempre aquela que conseguirá tornar lei a sua reclamação particular.

Já que o jogo das facções pode falsificar a expressão da vontade geral, é perfeitamente concebível que uma facção, mesmo que muito majoritária, imponha uma solução que não corresponda à vontade geral, isto é, ao verdadeiro interesse comum presente em cada um [...]. (DEBRUN, 1962, p. 52-53).

Diante disso, aqueles que porventura se mantiveram até então isolados, bem como, as facções de menor dimensão, precisarão se unir a fim de tentar que suas vozes sejam ouvidas, formando desta maneira algo que poderá se assemelhar a um campo batalha entre facções. Incurrendo, pois, na deturpação completa de um espaço que originalmente foi concebido enquanto ambiente de manifestação pública do homem civil, espaço em que todos reunidos deliberariam em função do todo, não em função de suas próprias demandas. Na configuração apresentada a assembleia torna-se autoritária e extremamente egoísta.

Reiteramos, pois, a necessidade da conservação da concepção de soberania do autor a fim de que o Estado não se corrompa. É indispensável que cada cidadão participe da assembleia expressando-se a partir de si mesmo, dispensando qualquer comunicação prévia com outrem, vejamos como está pormenorizado no capítulo terceiro do livro segundo do Contrato Social: “Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa.” (ROUSSEAU, 1973, p. 53).

Nada obstante, quando do surgimento das facções, podemos observar a ocorrência do contrário: cada grupo age da mesma maneira que um todo representando seus cidadãos. É como se estes estivessem desconectados da associação e, por isso, precisassem unir-se em um bloco diverso a fim de fazer valer seus interesses.

O que motivaria um homem civil a permitir que outros afirmem qualquer coisa em seu nome em um ambiente no qual ele mesmo tem a capacidade de manifestar-se – através do corpo soberano – deliberando acerca do que é melhor para a associação? Supomos, então, que o motivo pelo qual um indivíduo vincula-se a uma facção está diretamente ligado à deturpação da assembleia. Sendo assim, ao invés de legislar em função da coletividade, objetiva-se legislar em benefício próprio. Uma vez que, de acordo com o preceito da inalienabilidade do soberano, ele só pode ser representado por si mesmo²⁹, a medida que um indivíduo permite a representação de outrem, surge, então, uma fissura neste princípio.

O surgimento das facções é um importante indicador de que o estado civil se encontra em processo de corrupção, visto que, a presença delas torna a assembleia um campo de batalha das vontades particulares, deturpando o sentido de deliberação em prol do bem comum. O que incorrerá, inevitavelmente, na perda da força que mantém o corpo político ativo.

Sabemos que o corpo político tende a morte desde o momento que é constituído, no entanto, considera-se que o melhor caminho a ser percorrido pela comunidade seja aquele que busque proporcionar ao Estado a melhor constituição possível de modo que ele seja, pelo menos, duradouro. A manutenção do corpo político está diretamente ligada à atuação do soberano na elaboração de boas leis que assegurem a sua continuidade e o prolongamento de sua vida.

Com o intuito de atingir a melhor constituição possível, bem como, promover a harmonia entre as vontades particulares e a vontade geral, Rousseau considera ser preciso transformar a natureza humana, visto que o homem no estado de natureza é tido pelo autor como um todo perfeito e solitário, será preciso estimular e instruir os indivíduos a se reconhecerem enquanto homens civis, isto é, como cidadãos responsáveis pela manutenção do corpo coletivo e seres individuais que continuam tendo a si mesmos.

²⁹ Cf. Contrato Social, 1973, p. 50.

Enquanto houver disposição dos partícipes do corpo soberano em demonstrarem interesse para a participação em assembleia, qual seja, para as decisões fundamentais ao exercício do bem público, haverá a possibilidade de intervenção de uma figura que auxilie e instrua os cidadãos a compreenderem sua própria inclinação deliberativa, esclarecendo os votantes, através da persuasão, acerca do melhor para a comunidade.

Trataremos deste assunto com mais empenho no capítulo seguinte, entretanto adiantamos que a figura do legislador é utilizada pelo autor como instrumento na tentativa de resolução desta questão.

Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. [...] Eis donde nasce a necessidade de um Legislador. (ROUSSEAU, 1973, p. 62).

Diante do exposto, consideramos que para que seja possível constituir leis justas e favoráveis à coletividade é fundamental que haja participação ativa na assembleia, e que cada qual delibere de acordo com suas próprias concepções, tendo em vista o bem comum. De maneira que o corpo político não deixe de ter diversas vontades simultaneamente, e que, entretanto, a tensão existente entre elas não se torne objeto de preocupação. Revelando-se, desta maneira, quando suas coexistências colocam em xeque a legitimidade do Estado.

A questão da tensão entre as vontades no Estado é complexa, em nossa concepção, não há maneira de conceber que um corpo – que constitui sua formulação de lei a partir das manifestações de seus cidadãos – desconsidere as vontades de suas partes, visto que, estas duas se diferem no âmbito em que se aplicam.

Por outro lado, diante da discussão acerca da formação de facções, observamos que há possibilidade de as vontades particulares usurparem a ação do soberano, transformando a deliberação da vontade geral em nada mais que uma guerra de interesses particulares. É aqui que reside o perigo à legitimidade do Estado, pois, ao legislar em causa própria, a estruturação da preocupação com o bem comum desmorona.

É fundamental percebermos que a fragilidade da decisão do homem é o que fragiliza o corpo político, em um Estado composto por um corpo bem delineado, esclarecido e ordenado diminuem as condições possíveis para a usurpação por agrupamentos menores.

CAPÍTULO TERCEIRO

O DUPLO DO HOMEM COMO BASE DO ESTADO BEM ORDENADO

Neste capítulo discutiremos primeiramente o status de membro da comunidade política atribuído ao homem, fazendo considerações acerca da transformação do todo em parte, e principalmente, pensando sobre como se dá o reconhecimento da situação em voga, ou seja, o reconhecimento de si mesmo e de sua nova condição, a questão da duplicidade carregada pelo próprio homem.

Em seguida, nos ocuparemos com a ideia do comprometimento do homem com a comunidade. Partimos do suposto que vontade geral é o que há de comum às vontades particulares, de modo que não há aniquilação destas vontades, pelo contrário, a vontade geral surge no ponto de encontro entre elas. A deliberação, decorrente da manifestação da vontade geral, surge como fruto da reunião dos homens – enquanto cidadãos – que, como dissemos anteriormente, a partir de si mesmos, consideram o melhor para a comunidade.

O homem civil carrega consigo a responsabilidade da manutenção do Estado, ele tem deveres a cumprir perante a comunidade, como, por exemplo, a participação nas assembleias de deliberação, que juntamente com a posterior obrigação de obediência às leis, são a força motriz para um Estado que se afasta dos males que podem levar à morte do corpo político, na medida em que conserva em seus partícipes a potencialidade de ser um duplo.

Por fim, discutiremos as dificuldades da formação do compromisso público. Recorreremos ao *Emílio* a fim de discutir a formação do homem exemplar, aquele que pode bem viver em sociedade onde quer que esteja. Cabe investigar o que pode vir a ser este *bem viver* em uma sociedade corrompida. Por outro lado, buscaremos compreender o caráter formativo do legislador do *Contrato Social*, investigando a ação do legislador enquanto uma figura que esclarece a vontade os cidadãos e dá forma à opinião do homem civil por meio da orientação da vontade.

No último tópico, investigaremos a educação pública presente nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, um formato de educação totalmente diferente se comparado ao *Emílio*, por exemplo. Nesta obra a formação do homem é totalmente voltada para o Estado onde se encontram, é o homem civil formado para ser virtuoso com base nos valores e costumes do local onde nasceu.

Objetivamos apresentar e, em certa medida, estabelecer comparações entre as perspectivas elaboradas pelo próprio autor, com a ampla finalidade de verificar de que maneiras, sob diferentes situações e perspectivas, o autor considerou um mesmo aspecto do homem, qual seja, a formação.

3.1. Do comprometimento com a comunidade

A característica dupla do homem político de Rousseau, parte do suposto de que o convívio social entre eles se constitua em um ponto de equilíbrio sob o contexto da sociedade. Cada qual, tendo como ponto de partida a perspectiva de si mesmo, reconhece o outro enquanto equivalente de si, isto é, cada qual que se vê como súdito e cidadão, vê no outro as mesmas possibilidades.

Entretanto, como fazer para que os contratantes do pacto identifiquem a si mesmos no processo de transformação do todo em parte? Os homens precisarão esforçar-se para prolongar a força presente na reunião inicial – que forma o corpo político –, de modo a dar continuidade ao Estado.

Para tanto será necessário dedicar-se profundamente à comunidade fundada, com intensidade correlata àquela que dedica a si mesmo. Será preciso que ele ocupe-se das questões da comunidade política, para que desta forma esteja suficientemente esclarecido na assembleia, a fim de distinguir e bem avaliar as diferentes situações para as quais sua decisão é necessária. Bem como estar esclarecido de que ele, enquanto cidadão consente com todas as leis promulgadas, pois, elas são a expressão da vontade geral, isto é, sua própria vontade.

O cidadão consente com todas as leis, mesmo as aprovadas contra sua vontade e até aquelas que o punem quando ousa violar uma delas. A vontade constante de todos os membros de Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles, cada um, dando

seu sufrágio, dá com isso sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral. 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. (ROUSSEAU, 1973, p. 126-127).

Para manter em esferas distintas – e inconfundíveis – suas decisões pessoais e as decisões das quais toma parte como membro do corpo soberano, é preciso que o homem seja formado para tal comportamento. Neste sentido, o educar para a vivência em comunidade pode levá-lo a compreender que a mais importante característica do cidadão é justamente a virtude cívica.

A virtude do cidadão transparece no seu compromisso e constante preocupação com a comunidade. O ímpeto que segue tenderá ao sentido de efetivar sua ação na busca pelo bem comum, visto que, este terá internalizado a importância de sua responsabilidade para com a comunidade.

A virtude cívica influencia a ação e a manifestação do cidadão em assembleia tanto quanto acende sua responsabilidade enquanto súdito cumpridor da lei. O equilíbrio entre os aspectos contrabalança os campos de atuação do homem e permite ser indivíduo, enquanto totalidade de si mesmo, ao mesmo tempo que é também cidadão, ou seja, parte do corpo coletivo, quando observado a partir do prisma que o relaciona ao todo da comunidade política.

Diante disso, ressaltamos que cada indivíduo se reconhece como membro da sociedade, bem como, se identifica como membro do Estado.

A transformação do indivíduo em cidadão se processa por meio da integração de cada um com cada um dos demais e, ao mesmo tempo, da integração de cada um ao todo, a fim de que os indivíduos possam reconhecer a si mesmos e a todos demais como cidadãos responsáveis pela determinação do bem comum. (REIS, 2012, p. 88)

A determinação do bem comum é a atividade mais elementar a ser executada pelos integrantes do corpo social. A vontade geral configura-se como a vontade do corpo coletivo sobre si mesmo, e se constitui – já foi dito – como o ponto comum entre as vontades dos particulares. A vontade geral, isto é, a vontade da multiplicidade dos cidadãos naquilo que diz respeito ao corpo coletivo, supõe um ponto de convergência entre a multiplicidade das vontades dos indivíduos que compõem o corpo coletivo. E, justamente por isso, a vontade geral não pode ser considerada enquanto atestado de aniquilação das particularidades.

Como, então, os súditos e suas vontades podem conviver harmoniosamente com o cidadão e com a vontade geral? Se a vontade geral surge como o ponto de intersecção entre as diferentes vontades particulares, este ponto comum não pode ser simplesmente a soma das particularidades; é, antes, o cerne das manifestações dos particulares em vista do bem comum. Isto é, a vontade geral é composta a partir de manifestações em vista do melhor para a comunidade, logo, supõe - para sua constituição - as particularidades.

O cidadão carrega consigo a responsabilidade da manutenção do Estado por meio da deliberação das leis em vista do bem comum. Estas, as leis, são os instrumentos para a ordenação da sociedade, em consequência, para determinação dos direitos e deveres que cada um, enquanto súdito deve observar. A manutenção e prolongamento da vida do corpo político dependem desta dupla relação de cada um consigo mesmo.

Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, todos os expedientes do Estado são vigorosos e simples, suas máximas claras e luminosas; absolutamente não há qualquer interesse confuso, contraditório; o bem comum se patenteia em todos os lugares e só exige bom senso para ser percebido. (ROUSSEAU, 1973, p. 123).

O homem civil, para além de ser um indivíduo com deveres e direitos assegurados pelas leis do Estado, tem também o direito político de cidadania e de agir como membro do soberano. O equilíbrio entre eles (particular e cidadão) advém da separação do espaço em que cada um pode atuar e da clareza que súdito e cidadão, cada qual em seu aspecto, podem existir conjuntamente no homem civil.

Como dissemos anteriormente, o homem tem direito de escolha pessoal enquanto súdito e direito de manifestação em assembleia no que diz respeito à formulação das leis enquanto cidadão. Os âmbitos individual e social são elementos presentes em todos os homens, e precisam ser conservados como potencialidade e arcabouço de ação.

As assembleias deliberativas, nas quais a vontade geral é manifestada, podem ser consideradas como o maior exemplo da potencialidade do duplo do homem. A ação de manifestação dos cidadãos em vista do todo, a partir de si mesmos, aliada à perspectiva da posterior obediência às leis pelos súditos, configuram-se como a força motriz para um Estado bem ordenado.

O pacto não transforma os indivíduos em cidadãos de imediato. Embora Rousseau afirme que o pacto cria “imediatamente esse pacto de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo” (ROUSSEAU, 1973, p. 39), ele admite que “o ato primitivo, pelo qual este corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se” (ROUSSEAU, 1973, p. 59). A partir da constituição do pacto será preciso transformar os indivíduos em cidadãos a fim de que consigam prolongar o “instante feliz” (ROUSSEAU, 1973, p. 42) por meio da deliberação de leis que cumpram o objetivo de bem ordenar e prolongar a vida do estado civil legítimo.

A formação do homem civil também versará sobre o comportamento humano, isto é, a maneira através da qual o homem se comporta perante a comunidade, de que maneira ele efetiva suas ações no intuito de conservar as bases da comunidade política. Principalmente no tocante à vontade, afinal, o homem, que tem seu querer acostumado a suprir tão somente a si mesmo, terá agora de aprimorar suas perspectivas de vontade, a fim de suprir as necessidades do Estado.

Sob esta ótica, a manifestação da vontade partirá do homem civil na condição de cidadão e, por isso, não será elaborada em função dele mesmo enquanto súdito, mas sim, em função do todo. A formação humana vem no sentido de constituir o homem para que, ao invés de se esforçar em pensar no todo, ele aprenda que, sendo parte indissociável deste todo, adquira uma segunda natureza que lhe permita julgar em vista do bem comum:

A transformação da natureza humana exigida pelo pacto pretende que cada um, por si mesmo, torne-se capaz de espontaneamente julgar em vista do bem público. Entretanto, é preciso ter claro que considerar-se membro do corpo coletivo não é algo imediato, mas realiza-se, pouco a pouco, na exata proporção do envolvimento de cada um com aquilo que é comum. (REIS, 2012, p. 90).

O empenho exigido em tal contexto envolve cada um dos cidadãos, o compartilhamento da decisão é coletivo, bem como deve ser a dedicação para bem decidir. De acordo com Reis, sem o compartilhamento do esforço decisório por cada um dos cidadãos, não há condições possíveis para a igualdade e a liberdade, visto que, a

comunidade política se tornaria um espaço volátil de doutrinação e domínio de uns sobre outros³⁰.

Haja vista que a integração entre os cidadãos é o elemento chave para que o esforço de cada um – em bem legislar – complemente o dos demais, a julgar pela necessidade de que todos estejam interessados e aptos à participação em assembleia, a fim de que o resultado seja sempre em prol do bem comum. Desta maneira, a partir da ação coletiva com vistas ao bem comum, surjam normas que bem delimitem a forma, assim como, preservem a solidez do Estado.

3.2. A difícil formação do compromisso público

Na discussão que se segue, nosso intento é o de explicar o caráter formativo atribuído ao homem em diferentes obras de nosso autor, atentando-nos para suas distinções e particularidades. Ao abranger a discussão, nos provocamos a pensar acerca das diferentes vertentes formativas que Rousseau desenvolve.

Nosso principal intuito é verificar sob quais formas e aspectos o autor compreende a existência do homem civil, no que diz respeito às vivências formativas a partir dos diferentes caminhos. Ponderando sobre os elementos com os quais possamos pensar a formação deste, a fim de que adeque e insira-se na totalidade da comunidade civil, consideraremos independentemente cada obra a fim de resguardar as proporções atribuídas pelo autor.

Iniciando pela perspectiva formativa presente no *Emílio*, em que o educando é cercado por cuidados que despertem um desenvolvimento físico e emocional, além de trabalhar a humanidade, o interesse pelo mundo, aprendizado de elementos instrumentais para uma profissão, bem como sobre moralidade, religião e convivência em sociedade. O conjunto dos elementos educacionais que Rousseau utiliza no *Emílio* visa a formação de um homem íntegro, que poderá integrar-se a qualquer sociedade onde quer que decida viver.

Por outro lado, nas *Considerações Sobre o Governo da Polônia* o homem que Rousseau intenta formar é o bom cidadão e, portanto, adequado àquela comunidade

³⁰ Cf. REIS, Sobre o Processo de Formação do Cidadão, 2012.

política. Para isso, afirma Rousseau, desde a infância a criança deve ser estimulada ao convívio cívico por meio de jogos e festas públicas como condição para aprender a estar com seus conterrâneos e a amar sua pátria. É preciso que aprendam sobre a história de seu povo, bem como, a defender seus valores. Aqui o objeto de formação é o bom cidadão polonês.

Já no Contrato Social, a perspectiva educacional à qual nos referimos está intrinsecamente conectada à figura do legislador. Segundo o autor, o homem civil precisa estar suficientemente esclarecido para que tenha condições de manifestar a vontade geral sem nenhuma contaminação de outras naturezas, para isso ele se utiliza da figura alegórica de um homem com qualidades divinas que, apesar de não estar imbuído das vontades humanas, mesmo assim interessa-se por elas. Ocupando-se do esclarecimento e apuração da vontade humana para que possam bem deliberar em assembleia, isto é, orientando a bem legislar.

O percurso acerca das propostas formativas de Rousseau se dá com o intento de que tenhamos condições de observar os fios condutores das diferentes possibilidades de formação, diferentes maneiras pelas quais ele concebe a conformação do homem civil em suas obras.

3.2.1 A formação do homem exemplar no Emílio

Iniciamos este tópico explanando que o Emílio é uma criança rica e órfã, a incumbência de sua educação, bem como dos cuidados gerais para com a criança ficam a cargo do Preceptor. O principal encargo deste é tornar o Emílio um bom homem, ele opta por educá-lo no campo, mas nunca perde de vista os ensinamentos acerca da vivência em comunidade.

Emílio, embora não seja educado para tornar-se cidadão, é educado para viver entre os homens. Por isso, o preceptor se preocupa com os ensinamentos a este respeito, pois considera que serão úteis, principalmente quando Emílio se deparar com comunidades cuja corrupção alastrou-se. Formado para tornar-se livre, autônomo e honesto, com o intento de que seja capaz que guiar a si mesmo sem buscar influências externas que poderiam deturpar seu caminho, Rousseau considera que a educação de

Emílio o protegerá da degeneração, ele se lembrará dos ensinamentos do preceptor e se distanciará da possibilidade de corromper-se.

A intenção é que, seja qual for a sociedade onde ele se encontre, sua formação sólida não permitirá que ele se corrompa pelos – eventuais – costumes degenerados do povo; isto é, o propósito da educação de Emílio é possibilitar que viva em qualquer lugar tendo na formação proporcionada pelo Preceptor o seu guia.

Outrossim, alertamos logo de início que a intenção de Rousseau na obra Emílio não é trilhar um passo-a-passo no manual da boa educação, ditando maneiras de bem educar, e nem mesmo benefício de tal ou qual forma de educação. O objetivo do autor ao debruçar-se sobre a temática educacional é a problematização da formação humana. Estabelecendo duras críticas ao formato educacional observado em sua época, e em especial, a ênfase na obrigação de decorar conhecimentos e reproduzir costumes que era imputado às crianças como se fossem homens.

Rousseau tece aqui uma crítica ao modelo educacional da época que preocupava-se demasiadamente em empurrar conteúdos, regras e modelos gerais nas crianças, não importando se tinham ou não maturidade intelectual para tanto, crianças eram tidas como homens em miniatura e que, portanto, deveriam assimilar aquilo que homens deveriam saber. Segundo o autor: “Os mais sábios apegam-se ao que importa que saibam os homens, sem considerar que as crianças se acham em estado de aprender. **Eles procuram sempre o homem na criança, sem pensar no que esta é, antes de ser homem**³¹” (ROUSSEAU, 1973b, p. 6).

Rousseau percebe o sutil – e mais denso – erro da formação humana de seu tempo: educavam-se crianças para tornarem-se homens em tamanho miniatura. Conhecer o íntimo das crianças e deixá-las vivenciar calmamente cada etapa de suas próprias existências não era uma preocupação existente no século XVIII.

O autor de Emílio é quem funda a preocupação com a vivência de cada etapa como um conjunto formativo. E neste aspecto a constituição da obra a partir das fases de desenvolvimento da criança é perspicaz. Logo de início ele afirma que:

Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos desprovidos de tudo, temos necessidade de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. **Tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é-nos dado pela**

³¹ Grifo Nosso.

educação³². Essa educação nos vem da natureza, ou dos homens ou das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e o ganho de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas. (ROUSSEAU, 1973b, p. 10-11).

A referida educação só consegue desenvolver-se, segundo o autor, através de três elementos, são eles: a natureza, as coisas e os homens. Cada qual com seu papel na formação educacional, tendo por base o desenvolvimento intelectual da criança em cada uma de suas fases. Ao dividir o livro *Emílio* de acordo com as diferentes idades da criança, Rousseau pretende, por meio da constituição de fases, refletir sob a perspectiva do desenvolvimento da criança até a idade adulta estabelecendo uma relação direta entre a maturação humana e os elementos a serem desenvolvidos e apreendidos em cada estágio, desde o progresso inicial até a sua inclusão na sociedade.

Os elementos educacionais serão apresentados à criança conforme o desenvolvimento da mesma. Os três mestres (a natureza, as coisas e os homens) mesclam-se proporcionando vivências adequadas a cada fase. O bebê inicia experimentando o próprio corpo, a relação com a ama de leite, os brinquedos. Depois, na medida em que cresce, seu horizonte e suas experiências se alargam.

Cada etapa apresenta-se conforme a evolução da criança, o fato de as coisas – ou os conteúdos – não serem apresentados todos ao mesmo tempo, mas sim de forma encadeada e de acordo com a demanda, diz sobre o formato educacional proposto por Rousseau, veremos mais detalhadamente adiante.

A fim de melhor elucidar como se configuram estes elementos educacionais, ou ‘mestres’, trazemos as considerações de Wilson Alves Paiva:

Denominadas de “mestres”, essas figuras não recebem de Rousseau uma análise aprofundada, mas tão-somente uma ideia acerca de sua constituição e os efeitos de sua ação. Mas são suficientes para entendermos que não se tratam propriamente de pessoas, mas de modos pelos quais a educação acontece, bem como canais formativos de realização do processo educacional. São dimensões distintas do processo educacional que, no entanto, podem ser conjugadas para um melhor desenvolvimento desse processo. (PAIVA, 2010, p. 156)

Aliado à ideia dos mestres educacionais, Rousseau propõe uma metodologia que dá forma às ações do Preceptor frente a seu pupilo: esta consiste em, ao invés de ensiná-

³² Grifo Nosso.

lo sobre a virtude, protegê-lo dos vícios. Isto é, uma metodologia educativa que preserva o educando, nomeada de educação negativa, o autor explica:

A educação primeira deve portanto ser puramente negativa. Ela consiste, não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro. Se pudésseis conduzir vosso aluno são e robusto até a idade de doze anos, sem que ele soubesse distinguir sua mão direita de sua mão esquerda, logo às vossas primeiras lições os olhos de seu entendimento se abririam para a razão. Sem preconceitos, sem hábitos, nada teria ele em si que pudesse contrariar o resultado de vossos cuidados. Logo ele se tornaria, em vossas mãos, o mais sensato dos homens; e começando por nada fazer, teréis feito um prodígio de educação. (ROUSSEAU, 1973b, p. 80)

A ação educativa como impedimento aos vícios em lugar de criação de virtudes tem como propósito fundamentalmente, não em ensinar a virtude a ser seguida ou a verdade absoluta, mas em proteger o coração das crianças contra os vícios, bem como, o espírito contra o erro. E, sendo assim, vir a ser um homem íntegro, não se deixando afetar, mesmo que viva em uma sociedade corrompida.

Diante da perspectiva tecida por Rousseau de que a educação vigente não estava adequada à formação das crianças, e considerando, pois, que este era o formato de educação das instituições formais³³, o autor considera que a formação do Emílio precisará ter outro molde, qual seja, a educação doméstica. Afasta-lo das instituições de ensino e liga-lo à natureza será mais adequado ao educando, visto que as instituições referidas anteriormente estão corrompidas e, em decorrência disso, tendem a formar indivíduos facilmente corruptíveis:

Não encaro como uma instituição pública esses estabelecimentos ridículos a que chamam colégios. Não levo em conta tampouco a educação da sociedade, porque essa educação, tendendo para dois fins contrários, erra ambos os alvos: ela só serve para fazer homens duas caras, parecendo sempre tudo subordinar aos outros e não subordinando nada senão a si mesmos. (ROUSSEAU, 1973b, p. 14).

Rousseau considera as instituições de ensino como criadoras e mantenedoras de indivíduos de duas faces, referindo-se a esta forma de educação como um conjunto de preocupações vãs e de cuidados perdidos³⁴. Em tal forma de educação, como citado, os

³³ As instituições formais às quais o autor se refere, utilizavam a educação positiva como diretriz. Sobre a educação positiva nos baseamos na crítica construída por Rousseau acerca da atitude educacional vigente na Europa do séc. XVIII, que considerava que as crianças deveriam compreender tudo o que os homens compreendiam. Crítica esta, que versava sobre o reforço das convenções sociais vigentes, ou seja, a obrigação do aprendizado de conteúdos e regras em demasia, sem a preocupação se a criança estava preparada para o recebimento de tais informações, o que resultava no amadurecimento prematuro.

³⁴ Cf. Emílio, livro I.

homens parecem se subordinar aos outros, quando na verdade subordinam tudo tão somente a si mesmos, reafirmando, dessa maneira, o sistema social vigente.

Rousseau critica as instituições de ensino de sua época porque considera que a educação um hábito e, neste sentido, capaz de moldar – plantas ou pessoas:

A natureza, dizem-nos, é apenas o hábito. Que significa isso? Não há hábitos que só se adquirem pela força e não sufocam nunca a natureza? É o caso, por exemplo, do hábito das plantas cuja direção vertical se perturba. Em se lhe devolvendo a liberdade, a planta conserva a inclinação que a obrigaram a tomar; mas a seiva não muda, com isso, sua direção primitiva; e se a planta continuar a vegetar, seu prolongamento voltará a ser vertical. O mesmo acontece com as inclinações dos homens. Enquanto permanecemos no mesmo estado, podemos conservar as que resultam do hábito e que nos são menos naturais. Mas desde que a situação mude, o hábito cessa e o natural se reestabelece. A educação não é certamente senão um hábito. (ROUSSEAU, 1973b, p. 11-12).

Uma educação contrária a natureza tende ou a corromper o corpo ou a ser superada pela natureza, tão logo cesse a força que o determina. Este é o caso quando alguém é obrigado a mudar suas inclinações e habituar-se a viver de outra forma. Essa situação se perpetuará enquanto a obrigação existir, cessando, o natural de reestabelecerá.

Por outro lado, as vivências da natureza aliada aos ensinamentos do Preceptor nos primeiros anos de vida de Emílio darão o suporte necessário para que, quando começar a conviver em sociedade, o educando não se sinta impelido a modificar seu comportamento a fim de se adequar aos outros, pelo contrário, ele sentirá segurança em continuar agindo como sempre agiu, conforme sua natureza, visto que, o contínuo de determinado comportamento trás mais segurança que a mudança.

Se Rousseau não considera apropriadas as instituições de educação existentes, desde o início do livro Emílio, argumenta no sentido de que é mais conveniente que o educando seja estimulado a agir em consonância com a natureza do que com as instituições da sociedade. Em uma sociedade degradada não há como formar cidadãos, suas instituições não o fazem e a próprio corpo político não os congrega. O esforço empreendido pelo preceptor de Emílio é no sentido de formar um homem que tenha condições de bem viver em qualquer comunidade que habite. Neste caso citamos: “Forçado a combater a natureza ou as instituições, cumpre optar entre fazer um homem ou um cidadão, porquanto, não se pode fazer um e outro ao mesmo tempo.” (ROUSSEAU, 1973b, p. 12).

A educação doméstica será mais adequada a Emílio. Por meio desta, Rousseau poderá valorizar as descobertas de seu aluno imaginário através do contato com a natureza desde o início da infância, e a partir de situações emergentes iniciar um trabalho de apresentar conteúdos e perspectivas. Sem imposições, mas primando por um aprendizado que se adeque as fases do educando poderá preservar sua natureza.

Tendo sido ele constituído para ser um bom homem, virtuoso e honesto, assim se portará onde quer que escolha viver, pois, terá bases sólidas onde apoiar-se. Terá a possibilidade de recorrer às suas vivências com o Preceptor e inspirar-se em seus ensinamentos, quando diante de uma decisão ou julgamento:

Que saiba que o homem é naturalmente bom e julgue o próximo por si mesmo; mas que veja como a sociedade deprava e perverte os homens; que encontre nos preconceitos deles a fonte de todos os seus vícios; que seja levado a estimar cada indivíduo mas que despreze a multidão; que veja que todos os homens usam mais ou menos a mesma máscara, mas que saiba também que há rostos mais belos do que a máscara que os cobre. (ROUSSEAU, 1973b, p. 263).

A formação de Emílio proporcionará a ele o aprendizado, sobretudo, do respeito aos indivíduos, ele não será instruído a amar a sociedade, nem incentivado a apegar-se – em demasia – aos costumes civis. De modo que, o incentivo principal se dá no sentido de que o aluno deverá aprender a observar e estimar cada um dos indivíduos com os quais convive na sociedade, e não a multidão como um todo. Neste sentido, a obra vislumbra a formação de um homem que pode vir a conviver bem com os demais onde quer que esteja, isto é, um consequente resultado de sua sólida formação humana.

A obra abrange uma concepção educacional que parte do suposto do respeito aos homens enquanto seres individuais como uma atitude preparatória para a vivência em sociedade. Primeiro forma-se adequadamente o homem em seus vários âmbitos, a fim de que ele prepare-se para, posteriormente, se ocupar com o reconhecimento do lugar que ele mesmo – enquanto vivente da comunidade – ocupará no coração deste homem bem formado.

O Emílio é educado para tornar-se um homem íntegro e de formação sólida, que haverá de bem compor qualquer sociedade que escolha integrar. Sendo assim, um bom habitante da cidade independentemente de qual seja a localidade que encontrar-se.

3.2.2 Do caráter formativo do legislador no Contrato Social

Os homens precisam ser esclarecidos e orientados para que possam compreender a estreita relação que há entre cada um e o todo para, então, bem manifestar a vontade geral. É desta maneira que Rousseau introduz a figura do legislador: um homem iluminado que auxiliará a todos os outros na incumbência de discernir a relação entre suas vontades particulares e a vontade geral.

Para instruir os homens, o legislador precisa, necessariamente, ser detentor de uma inteligência superior. Será alguém que, apesar de ser um homem e conhecer de perto das paixões – sendo ele, portanto um profundo conhecedor da natureza humana –, não se interessará por nenhuma delas. Sua sabedoria exemplar o distancia das paixões, que, no entanto, são tão próximas dos homens que tem em vista preparar. Sua finalidade será instruí-los a não sucumbir a elas, mas a consultarem sempre a razão e o coração. Somente o esclarecimento da vontade humana poderá resultar na elaboração de boas leis o que, por consequência, resultará na felicidade daquele povo.

Esta orientação e esclarecimento da vontade se faz necessário porque, como vimos anteriormente, uma importante mudança ocorre com o homem civil, qual seja a passagem de um todo perfeito e solitário para uma parte indissociável de um todo maior. O homem civil, sendo constituído pelo cidadão e pelo súdito, não tem imediatamente pelo pacto as habilidades necessárias para conduzir-se neste Estado. Eis de onde surge a necessidade de educar o homem para que esta nova perspectiva seja efetiva, e não somente ideal. O autor diz sobre o legislador: “Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana.” (ROUSSEAU, 1973, p. 63).

Segundo a linha argumentativa do autor, o objetivo do legislador se alinha ao objetivo da constituição do estado civil na medida em que mudar a natureza humana pode ser considerado a partir da seguinte descrição presente no capítulo VII:

Alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio. [...] de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir. (ROUSSEAU, 1973, p. 63).

Desta feita, partimos do suposto que a intenção do autor ao recorrer ao legislador está diretamente ligada à sua intenção de apurar o convívio humano no Estado. A mudança da natureza humana é a contrapartida para o aprendizado do costume cívico da priorização do bem coletivo. Todos os integrantes do Estado serão orientados pela ação do legislador – e com isso, de certa forma, educados – à ação espontânea como cidadão, visando à manutenção da ordem civil.

O Legislador rousseauiano, não incorrendo na utilização de força, inevitavelmente, recorrerá a uma alternativa livre de qualquer violência que será utilizada como instrumento condutor para que ele consiga “persuadir sem convencer” (ROUSSEAU, 1973, p. 65). Diante do qual, o objetivo de tal persuasão é que o povo recém-associado, através das instruções do legislador, desenvolva condições de levar adiante, assim como preservar, o corpo político.

A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão do Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social – que deve ser a obra da instituição – presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas. Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força nem o raciocínio, recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer. (ROUSSEAU, 1973, p. 64-65).

O elemento que torna o legislador um homem especial, capaz de permitir aos deuses falarem através de si, é a sabedoria que carrega consigo. A capacidade de utilizar-se de tudo aquilo que lhe proporcionou conhecimento, aliada às vivências anteriores cunharam nele a sabedoria capaz de instruir outros homens no caminho da virtude cívica. Somente alguém com espírito superior seria capaz de deixar os Deuses falarem através de si, e ser acreditado quando ouvido. Sobre estes aspectos, o autor afirma que: “A grande alma do Legislador é o verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão”. (ROUSSEAU, 1973, p. 65).

A despeito do nome atribuído pelo autor, ao legislador não é conferido o poder de legislar, isto é, apesar de fazer parte de sua atuação a proposição de boas leis para o Estado, o legislador não tem o poder de instituí-las, quem realiza este feito é, em qualquer circunstância, o corpo soberano, ainda que seus integrantes tenham sido esclarecidos e bem instruídos pela sabedoria do legislador³⁵.

³⁵ Consideramos que seja de bom alvitre assinalar que, ao passo que quem institui as leis seja o corpo soberano, quem as efetiva é o governo, visto que este segundo aspecto diz respeito ao seu cumprimento e

Aquele, pois, que redige as leis, não tem nem deve ter qualquer direito legislativo. O próprio povo não poderia se o desejasse, despojar-se desse direito incomunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo. (ROUSSEAU, 1973, p. 64).

Há um *modus operandi* acerca da funcionalidade desta figura rousseauiana tão emblemática, sendo aquele que esclarece a vontade do cidadão, aquele que auxilia na atribuição de uma forma às considerações dos homens civis. Ele não transforma a opinião, a vontade e nem a perspectiva com a qual o homem vê a comunidade, ele dá forma, orienta e esclarece o homem, a fim de que ele mesmo tenha condições de avaliar a respeito do bem comum e, por consequência, manifestar-se em assembleia.

Rousseau se refere ao legislador de outra forma, não mais como um exemplo histórico bem-sucedido da implantação da liberdade no coração dos cidadãos, ou da legitimidade no corpo político, mas associando-o ao julgamento esclarecido do povo. Tomando o povo dotado de vontade geral e opinião pública, o legislador surge como julgamento esclarecido em apoio à opinião no momento de deliberar a forma e o conteúdo da lei (MONTEAGUDO, 2006, p. 171).

Acerca das discussões estabelecidas neste tópico, ressaltamos que o legislador ao preocupar-se com o esclarecimento da vontade humana ocupa-se da formação de homens que estejam aptos a deliberar as melhores leis possíveis, sentido este, que se faz importante tendo em mente que são boas leis que prolongam a vida do corpo político.

Sobre suas incumbências, é neste aspecto que reside o caráter formativo do legislador do *Contrato Social*, sendo aquele que se ocupa da tarefa de formar homens capazes de administrar suas vontades e esclarecê-las a fim de que da manifestação dos cidadãos resultem leis que possibilitem a conservação do Estado.

3.2.3 A educação pública nas Considerações sobre o Governo da Polônia

O tema da educação pública na obra em questão se relacionará diretamente com a preparação do homem civil – sejam crianças ou, em alguns casos, já adultos – visando o fomento à participação pública e principalmente ao amor à pátria. O autor propõe que a educação esteja ao alcance de todos no Estado, visto que, deste contexto dependem os bons resultados da reestruturação proposta por Rousseau que desenvolveremos a seguir.

é, portanto, campo de atuação do executivo. Diante disso, observamos ainda que pode haver desfigurações no sentido de ação do governo, a despeito de ter como função a execução das leis, pode deturpar-se e manifestar uma vontade de corpo, assim como agem as facções, opondo-se à vontade geral.

A fim de estabelecer o contexto do qual trataremos acerca das Considerações sobre o Governo da Polônia, observamos que a situação política da Polônia era a de uma profunda crise, que se ramifica pelas mais variadas vertentes do Estado. Segundo o autor, enquanto um Estado de grandes extensões territoriais, a taxa de ocupação diminuta faz com que o país se torne indefeso diante dos grandes Estados que o cercam.

Não possuindo, em consequência disso, fortalezas que possam protegê-los de ataques de qualquer natureza. Situação que se agrava pela ausência de uma organização de defesa, como por exemplo, um exército. Rousseau afirma que a anarquia enfraqueceu o país, e o deixou exposto aos insultos de seus vizinhos, apesar de resistir às investidas e ultrajes.

O autor assinala, ainda sobre este contexto, que a junção de determinados fatores torna o país um alvo mais fácil aos ataques de países vizinhos. Para, além disso, a percepção sobre a Polônia que mais desperta sua preocupação é a de que as questões que dividem internamente o país são as que proporcionam um aumento gradativo na taxa de instabilidade. À vista disso, que se assinala a necessidade de reestruturação do Estado polonês:

Não há organização na economia; não possui exército, ou quase não o tem; falta ali a disciplina militar, a ordem, a hierarquia. Dividida por dentro, sempre ameaçada por fora, a Polônia carece intrinsecamente de estabilidade, e depende dos caprichos dos seus vizinhos. Na situação atual, só encontro um modo de dar-lhe a estabilidade que lhe falta: por assim dizer, infundir em toda a nação o espírito da aliança; firmar de tal forma a república no coração dos poloneses que ela sustentará a sua existência a despeito de todos os esforços dos seus opressores. Este é, a meu ver, o único santuário que a força não pode alcançar ou destruir. (ROUSSEAU, 2003, p. 229-230).

Conforme dissemos anteriormente, no texto em questão, Rousseau se refere não à fundação de um Estado, mas acerca da reforma de um Estado já consolidado. Pretendendo a constituição de uma Polônia unida, o que impacta diretamente na composição de ações que visem estabelecer um elo capaz de unificar e fortalecer o país, visto que, a valorização da convivência entre os cidadãos, aliada à valorização da própria pátria constituirão uma nova visão dos partícipes da comunidade em relação a eles mesmos e em relação à pátria. Isso se dará primordialmente, através da superação de desequilíbrios, como por exemplo, a ausência de hierarquia, a falta de um exército e a economia pouco organizada, que culminaram na instabilidade ora instaurada.

A principal consideração desta obra diz respeito ao propósito de bem formar a virtude do cidadão, isto é, se refere à configuração de uma maneira de auxiliar os poloneses a tornarem-se patriotas, a preocuparem-se com o Estado e sempre desejarem – acima de tudo – a liberdade e a igualdade da nação inteira.

Intentando um projeto de reorganização da situação vigente no Estado em questão, Rousseau, conforme citado, aponta para a necessidade de que a nação polonesa seja imbuída do “espírito da aliança”, que propiciará aos homens vincularem-se entre si e com a pátria. O sentimento de patriotismo, que vincula os corações dos poloneses, fortalece o ideal de república por meio do qual se alcançará um Estado forte.

Para que o Estado seja afirmado e amparado por seus cidadãos, a despeito de qualquer esforço que venha a ser realizado por seus rivais na direção contrária deste movimento de mudança na forma como os poloneses veem a si mesmos e sua pátria, o objetivo da educação pública versará sobre inclinar “as paixões dos poloneses em outra direção daremos a suas almas uma fisionomia nacional que os diferencie dos outros povos, o que os impedirá de com eles misturar-se, sentir-se à vontade ou aliar-se.” (ROUSSEAU, 2003, p. 231).

Com base na ressignificação da pátria no coração dos homens, assinalamos que as instituições nacionais tem um peso importante nisso, visto que são elas que trabalharão diretamente com os cidadãos a virtude e o zelo. Noções estas que asseguram que o território polonês pode até ser invadido e ocupado por seus subjulgadores, no entanto, os poloneses permanecerão livres. Neste sentido, Rousseau afirma o seguinte:

São as instituições nacionais que modelam o gênio, o caráter, os gostos e as maneiras de um povo; que lhe dão individualidade; que o inspiram como esse amor ardente da pátria, baseado em hábitos que não podem ser erradicados, e que faz com que os seus nacionais morram de tédio quando vivem entre outros povos, ainda que cercados por deleites que não têm no seu país (ROUSSEAU, 2003, p. 230).

O elo constituído através da edificação do sentimento patriótico será o instrumento de consolidação do Estado bem-sucedido. Resultando na diminuição paulatina dos ímpetos individuais que culminam em interesses, geralmente, egoístas. Rousseau considera que os jogos públicos iniciam os filhos da pátria no aprendizado e na construção do amor incondicional a ela. Por meio dos jogos as crianças começam a aprender sobre o Estado e a interessar-se por ele, disso se segue a importância apontada pelo autor de iniciar, desde a infância, a convivência social.

A composição de um povo unido é o que constitui uma pátria consolidada. O ponto central neste quesito é a educação cívica, é ela quem conduzirá os poloneses a interligarem-se enquanto cidadãos e, principalmente, a amarem sua pátria. Para o autor, um exemplo de educação cívica são os jogos infantis que “formam hábitos e compromisso invencíveis” (ROUSSEAU, 2003, p. 226). Através de vivências desse gênero é que se prepara a criança para as responsabilidades do cidadão.

Destacamos ainda a importância que o autor atribui à participação de todos nas atividades cívicas, sem distinção entre ricos e desabastados, respeitando as diferenças sociais existentes, sem, no entanto, fomentar eventuais práticas exclusivas.

Que haja muitos jogos públicos, pois a mãe pátria tem gosto em ver seus filhos brincando! Que ela sempre preste atenção a seus filhos, para que possam sempre interessar-se por ela. Para dar um bom exemplo, é necessário abolir as diversões comuns das capitais (até mesmo nelas): o jogo, o drama, a comédia, a ópera. Que seja abolido tudo o que torna os homens efeminados; tudo o que os distraia, os isole, faça-os esquecer a pátria e os seus deveres; tudo o que torne possível fazê-los felizes em qualquer lugar, desde que sejam entretidos. É preciso inventar jogos, festivais e cerimônias tão peculiares a essa corte que não sejam encontrados em nenhuma outra. (ROUSSEAU, 2003, p. 233).

A exposição de determinadas particularidades das atividades no Estado são propostas a fim de que através delas se edifique o amor à pátria, bem como a seus conterrâneos. Ação esta que se alinha ao desejo expresso pelo autor de formar uma população interessada, por livre vontade, em exaltar sua pátria.

Como expusemos, as festas públicas – jogos e festivais – serão elaboradas tendo em vista a participação de todas as pessoas do Estado, visto que, para Rousseau, os jogos devem ser preparados tendo em seu horizonte a aproximação dos poloneses. As cerimônias festivas carregam em si a identidade do povo que dela participa, bem como, que estas sejam tão peculiares às vivências das pessoas que as atividades realizadas nesta corte “não sejam encontradas em nenhuma outra” (ROUSSEAU, 2003, p. 233).

Rousseau afirma, nas Considerações (capítulo IV, pág. 237) que a educação é um ponto chave da obra, pois é a atividade educativa que prepara crianças a fim de formarem-se cidadãos, amantes irrevogáveis de sua pátria. Entretanto, é necessário destacar que para o autor, a educação cívica somente é possível de ser instituída por povos livres, que serão capazes de dar continuidade à liberdade que lhes foi evidenciada.

A educação nacional só é adequada a homens livres, pois só eles podem ter uma existência coletiva e são verdadeiramente disciplinados pela lei. Um francês, um inglês, um espanhol, um italiano, um russo são todos praticamente iguais; todos deixam a escola já preparados para a servidão. (ROUSSEAU, 2003, p. 237).

A educação cívica é adequada a homens livres, pois, estes continuarão a ser livres, ao mesmo tempo em que também conservam a perspectiva de verem-se enquanto iguais. Defenderão sua nação, saberão decidir com discernimento o que é o melhor para sua pátria sem permitir contaminação da vontade particular nas decisões públicas.

Caso a educação nacional fosse o mote orientador de sociedades degeneradas, ela, igualmente, serviria como instrumento de projeção dos valores vigentes, ou seja, os homens continuariam a ser educados para a servidão. Assim como quando o autor se refere aos modelos educacionais europeus de sua época, afirmando que todos se igualam à medida que deixam a escola já formados para se comportarem como servos.

As razões aqui apresentadas reforçam nosso argumento sobre a educação de Emílio. Tendo sido educado em acordo com a natureza, tornou-se um homem apto para conviver bem com os demais onde quer que venha a viver; diferentemente do cidadão polonês, que desde a infância é instruído conforme os costumes e práticas da comunidade em que vive. Este último é formado para ser um bom cidadão para aquela comunidade específica, Emílio é formado para ser um bom homem para conviver com quem quer que seja.

A educação cívica não acompanharia a independência de Emílio, que carrega consigo a probabilidade de procurar outros lugares caso a comunidade em que se encontra não esteja conforme suas expectativas, na contramão disso o cidadão formado para pertencer à determinada pátria ao invés de querer ir embora, quererá fomentar maneiras de tornar sua pátria mais forte e adequada a todos os seus filhos.

Os artifícios³⁶ educacionais a serem utilizados pelos poloneses objetivam que as crianças e jovens tenham contato direto com todos os demais cidadãos, instaurando vínculos fortes e duradouros. De acordo com o ideal do autor na obra em questão, nenhum cidadão deve ser excluído:

Se for possível, nada exclusivamente para os ricos e os poderosos. Muitos espetáculos ao ar livre, onde as diferenças sociais sejam respeitadas com

³⁶ Por artifícios queremos dizer acerca dos jogos, festivais, festas, cerimônias, educação escolar e demais instrumentos de vivência pública citados por Rousseau.

cuidado, mas dos quais participe igualmente todo o povo, como entre os antigos; [...] as arenas onde em outros tempos a juventude da Polônia se exercitava deveriam ser recriadas com cuidado, e transformadas em teatros para desafios e práticas honoríficas. Nada seria mais fácil do que substituir os antigos combates por exercícios menos cruéis, nos quais contudo a força e a habilidade tivessem o seu lugar, e onde os vitoriosos recebessem recompensas e honrarias. Assim, por exemplo, o hipismo é uma atividade que convém muito aos poloneses, e que pode criar espetáculos brilhantes. (ROUSSEAU, 2003, p. 234)

Ser cidadão polonês implica que seja livre. Tal liberdade está atrelada ao amor e cuidado que devota à pátria, seu mais valioso patrimônio. Liberdade, neste caso, está diretamente ligada à república polonesa, à aliança formada pelos filhos em conjunto com a mãe pátria. A aliança é necessária para serem livres, visto que, a liberdade do cidadão de uma localidade está diretamente ligada à soberania da pátria enquanto conjunto. Segundo o autor, uma pátria constituída de homens livres: “é, a meu ver, o único santuário que a força não pode alcançar ou destruir.” (ROUSSEAU, 2003, p. 230).

A prerrogativa é que cada cidadão tenha em conjunto com seus conterrâneos uma aliança inquebrável, e justamente por isso, o conjunto de todos eles é o que torna a pátria forte. À diferença do *Contrato Social*, as *Considerações sobre o Governo da Polônia* é uma obra encomendada por um reino existente e, por isso, em lugar de tratar de princípios do direito político, apresenta algumas ideias de aplicação destes princípios ao Estado. Em consequência desta situação de fato, embora Rousseau proponha alterações, não revoga a estrutura existente na Polônia. Neste sentido, admite a existência da Dieta – assembleia legislativa composta pelos nobres poloneses -, mas sugere a ampliação de seus participantes de modo a, pouco a pouco, englobar os diversos seguimentos da sociedade.

Se o soberano do *Contrato Social* é a totalidade dos membros do corpo político, que em situação de igualdade enquanto votantes realizam juntos a assembleia deliberativa; o soberano da Polônia é composto pelos votantes da Dieta e, ainda, pelo monarca que preside a reunião. Sobre isso Rousseau diz: “penso que o próprio monarca, que preside a Dieta, não tem o direito de nela votar, a menos que seja um nobre polonês.” (ROUSSEAU, 2003, p. 244). Visto que, este tem o direito de nascença que assegura seu voto.

Com o intuito de compreender o que Rousseau diz acerca da vontade geral nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, citamos: “Ora, a lei expressa a vontade

geral, sendo o resultado da combinação de todos os interesses particulares, devidamente equilibrados” (ROUSSEAU, 2003, p. 256). Diferentemente do *Contrato Social* onde a perspectiva de vontade geral é a deliberação pública, a vontade geral, no âmbito das *Considerações*, é apresentada como combinação dos interesses equilibrados, isto é, pode ser que nem sempre ocorra que os interesses confluem para o bem comum, assim como deve ser no *Contrato*, no entanto, o equilíbrio, citado pelo autor, é o ponto que ajusta a condição posta.

Mas se alguns desses interesses, representados por determinada instituição, tiverem um peso excessivo, romperiam o equilíbrio desejável do ponto de vista da coletividade. Cada indivíduo deve ter o seu voto, e nenhuma entidade deve ter mais do que o seu. Assim, se o Senado tiver um peso excessivo na Dieta, os interesses que representa seriam preponderantes. (ROUSSEAU, 2003, p. 256).

Segundo Rousseau, é importante que se inspire o ideal de comunidade, da coisa comum, entre os partícipes do Estado. Uma vez que os indivíduos guiados pela vontade particular, não constituirão uma nação propriamente dita, visto que, não vincularão a existência individual à existência do corpo político, e, infelizmente, este não passará de um aglomerado de indivíduos.

A Polônia, cuja difícil situação política já explicamos acima, sofria com o enfraquecimento das leis à medida que se faziam novas leis com o intuito de reprimir os abusos que surgiam, formato este que não tem fim, multiplicando as leis à exaustão. Entretanto, entendendo que a manutenção das instituições é fundamental para manutenção do Estado, Rousseau evita criticar a Dieta. Segundo o autor “a Dieta é tão soberano quanto na época em que foi criada. No entanto, faltam-lhe forças; nada a domina, mas nada a obedece.” (ROUSSEAU, 2003, p. 246). Logo, ele sustenta que o elemento que sustentou a autoridade legislativa, foi o legislador.

O que sustentou a República foi a presença contínua do legislador: a frequência das sessões e a renovação frequente dos deputados. [...] Um segundo meio pelo qual a autoridade legislativa se manteve na Polônia foi, antes de mais nada, a divisão da autoridade executiva, que impediu os seus titulares de agir em concerto para oprimi-la; em segundo lugar, a transferência frequente dessa mesma autoridade executiva, o que criou um empecilho à instalação de qualquer sistema seguido de usurpação. (ROUSSEAU, 2003, p. 246-247).

O estabelecimento da vinculação do homem com compromisso perante o Estado está a cargo do legislador, ou baseando-nos em Salinas Fortes:

Ao termo inicial, quando a instituição de um corpo político quase perfeito é ainda possível, corresponde à ação do Legislador propriamente dito, de

Licurgo, Moisés, Numa. Ao termo final, quando já nada mais é possível fazer, corresponde a ação do Pedagogo. A ação se despolitiza, já não mais visa a cidade, mas um indivíduo isolado. Entre estes dois termos extremos, dois outros poderiam ser distinguidos. De um lado, temos a figura do **Legislador conselheiro**³⁷, assessor técnico dos governantes. Seria o caso do próprio Rousseau, diante da Polônia ou da Córsega. De outro, o publicista ou o escritor político. Já não é mais aos governantes que ele se dirige, mas ao povo em geral ou público das grandes sociedades corrompidas (SALINAS FORTES, 1976, p. 123).

O Legislador conselheiro será um homem que, utilizando de suas habilidades políticas, ensinará aos poloneses sobre a admiração que devem devotar aos grandes homens de seu Estado, baseando-se na história, bem como, nos grandes feitos destes homens pela pátria. Ao mesmo tempo em que fomenta no próprio cidadão o amor que cada um deve devotar à pátria.

Salinas Fortes, assinalando que Rousseau seria um exemplo de Legislador conselheiro, apresenta a ideia de um homem que organiza elementos e contribuições com a finalidade de subsidiar a reforma do Estado. Orientando os poloneses com a intenção de que eles – o povo – tenham condições de ser – e expressar-se enquanto – seu próprio soberano.

Rousseau, na obra em questão, elenca uma gama de diretrizes educacionais, como no início do capítulo IV quando discorre sobre os conhecimentos aos quais o jovem deve se dedicar, com o intuito de que saiba, inclusive, improvisar descrições acerca dos acontecimentos importantes à pátria.

Aos vinte anos, um polonês deve ser um polonês, não um indivíduo de qualquer outra origem. Espero que leia sobre o seu país logo que aprender a ler; e que aos dez anos esteja familiarizado com todos os seus produtos; aos doze, com todas as suas províncias, estradas e cidades; aos quinze deve conhecer toda a sua história; aos dezesseis, todas as suas leis. (ROUSSEAU, 2003, p. 237).

Consideramos que seu mote seja, de alguma maneira, uma forma de orientação do ensino na infância, uma vez que, sua recomendação é a de que os poloneses tenham, desde a infância, acesso à cerimônias públicas, jogos e instituições de ensino que abordem tanto a história de seu povo, quanto os grandes homens que muito fizeram pela pátria.

Os jogos públicos devem ser promovidos em equipes, a fim de que aprendam a trabalhar juntos em prol de um mesmo objetivo. Internalizando, desde cedo, as regras

³⁷ Grifo nosso.

que precisam ser seguidas e, além disso, desenvolvendo o senso de fraternidade para com os irmãos de pátria. Aprendizado que será muito útil na atividade soberana.

Rousseau, por exemplo, defende que a distinção entre ricos e pobres é um elemento prejudicial à estabilidade da pátria, pois, se os poloneses são iguais perante sua constituição. Apesar dos diferentes formatos educacionais admitidos na Polônia, os jogos públicos, que reúnem todos os estudantes e cidadãos, é um elemento estabilizador sem o qual avista-se um claro sinal de que o corpo político pode vir a degenerar-se.

A educação pública é, inclusive, elemento de união do povo, dado que, a convivência igualitária proporcionará o fortalecimento dos laços entre eles. A educação pública – totalmente gratuita³⁸ – é a primeira, e para Rousseau, a mais adequada. Afirma ainda que, caso a gratuidade não seja possível, o preço cobrado deve ser acessível tal que os pobres consigam pagar pela educação de seus filhos.

Para tanto, ele admite que, se não há gratuidade, o Estado deverá criar e custear um sistema de bolsas para que os filhos dos mais pobres tenham acesso às mesmas escolas dos filhos dos mais ricos. As bolsas em questão teriam como destinação aqueles cuja situação financeira não fosse favorável à educação privada. É importante salientar que o autor insere aqui a afirmativa do merecimento, a bolsa funcionaria como uma contrapartida do Estado àqueles pais que tem uma conhecida boa conduta, notemos:

Essas vagas, destinadas aos filhos dos cavalheiros pobres, que merecessem esse tratamento da pátria, não como esmola mas como recompensa pelos bons serviços prestados pelos pais, seriam por isso facilidades honrosas, representando assim uma dupla vantagem, que não seria negligenciável. (ROUSSEAU, 2003, p. 238).

Sobre a estrutura educacional, há uma sugestão em particular, muito característica aos objetivos que Rousseau almeja, é a de que somente poloneses seriam indicados para serem professores. Isso se dá porque, segundo o autor, os poloneses estariam completamente aptos a espalharem entre as crianças os costumes de seu próprio povo, evitando desta forma que elas tenham acesso aos costumes de estrangeiros.

Outro ponto importante desta organização é a consideração de que os exercícios físicos devem estar presentes ao longo da formação das crianças. É importante que seus organismos sejam satisfeitos assim como suas mentes alimentadas de conhecimento, o

³⁸ Cf. Considerações sobre o Governo da Polônia, p. 238,

equilíbrio despertará o interesse, e em vista disso, o conteúdo estudado não será tido como mera obrigação, mas sim como um conjunto que desperta interesse e atenção, ao do que propunha a educação de sua época: um sistema que, de maneira abrupta, apresenta elementos sem antes preparar o aluno para tais conteúdos, que não considera a importância de, também, alimentar o organismo corporal da criança.

Rousseau defende, ainda, que a legislação deverá regular o conteúdo a ser ministrado nas instituições, assim o próprio povo polonês demarcará aquilo que consideram importante na educação de suas crianças como, por exemplo, as histórias e personalidades que não devem ser esquecidas, ou por outra via, devem ser tidas como modelo de honra a todos. Sobre este sentido, o autor afirma: “A legislação deve regular o conteúdo, a ordem e a forma desses estudos.” (ROUSSEAU, 2003, p. 238)

O intuito é evitar que o erro das nações corrompidas se perpetue na Polônia. Rousseau demonstra, neste aspecto, uma preocupação latente com a laicidade³⁹ da educação cívica. Visto que os cidadãos devem ser educados para amar e se dedicar à pátria acima de todas as coisas, e uma educação que tem como instrutores padres ou estrangeiros teria, inevitavelmente, desvios neste quesito. Os padres educariam para servir a Deus, o que poderia dividir os homens e causar danos à nação, por outro lado, os estrangeiros, fatalmente, diriam sobre as benesses de suas nações, ao invés de exaltar a nação polonesa.

O intento maior das inovações e ações⁴⁰ propostas na estrutura educacional – e social – de nosso autor é o de que a educação e a vivência pública proporcionem uma identidade coletiva àquele povo, que eles aprendam a amar sua pátria acima de todas as coisas, a fim de que a possibilidade de degeneração do Estado polonês esteja mais distante a cada geração.

Na obra em questão, a formação do homem civil é integralmente voltada para o Estado onde se encontra. O cidadão é formado detalhadamente, desde a infância, para ser virtuoso com base nos valores da localidade onde nasceu, tendo como esteio os

³⁹ Laica, pois não será ministrada pelos membros do clero. Nas palavras do autor: “Disso se pode ver que não aconselho a educação ordinária, dirigida por estrangeiros e por padres.” (ROUSSEAU, 2003, p. 237-238). Isto não significa que os educandos não poderão aprender preceitos da fé professada no Estado.

⁴⁰ Outras ações são propostas pelo autor, algumas delas consideramos que seja de bom tom citar: a abolição do sistema de servidão, pois esta é uma exigência primária à uma pátria que almeja a liberdade e a igualdade para seu povo. Que todos tenham direito assegurado de voto na assembleia. Atenção aos representantes do poder executivo para que não tenham possibilidade de usurpar o poder soberano. Que o parlamento seja modificado com frequência, a fim de que não haja possibilidade de corrupção nas leis.

costumes, vivências e anseios coletivos. O indivíduo permanecerá existindo neste homem civil, mas seu espaço será tão pequeno quanto maior for seu compromisso público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho, como um todo, teve como foco a concepção rousseauiana de homem. Tendo como primeiro objeto os elementos trabalhados pelo autor em suas considerações referentes ao homem desde o estado de natureza puro e chegando ao período em que os homens tendem a reunir-se. Uma longa trajetória, segundo Rousseau, desde os primeiros contatos até as primeiras famílias, e destas até o desejo de ser o mais apreciado, o mais rico, o mais poderoso. Disto analisamos o modo como se comporta o homem que, vivendo conjuntamente com outros homens, age com vistas a atrair olhares de admiração. Não há neles nenhuma expressão de preocupação com a comunidade em que estão inseridos, comportam-se como se vivessem ainda no estado de natureza puro, e, entretanto, vivem em comunidade. Apesar de viverem conjuntamente uns com outros permanecem agindo em vista suas concepções e desenvolvem comportamentos individualistas. Preocupam-se tão somente consigo mesmos e desejam o reconhecimento dos outros.

Em contrapartida, analisamos como o autor explana sobre o homem civil que, através do pacto de associação, inseriu-se em uma comunidade política. Iniciamos já no primeiro capítulo as considerações sobre como o homem adapta-se neste novo contexto. Como este homem passa a reconhecer-se como um duplo composto por seu eu individual e, igualmente, por seu eu político. Considerando ainda a relação entre a liberdade e a igualdade rousseauianas com vistas ao bom funcionamento das engrenagens do estado civil bem ordenado.

Objeto este que se fez presente em todo o texto. Nos capítulos seguintes tivemos como pano de fundo as questões acerca da atuação do homem no Estado: a participação do homem na assembleias e a possibilidade de deturpação da vontade geral, que caso ocorra, incidirá na degeneração do estado idealizado a partir dos Princípios do Direito de Rousseau. Características estas que foram apresentadas a fim de que pudéssemos então discutir a formação do compromisso público e como o autor aborda este tópico em diferentes obras.

Pudemos verificar que a questão do duplo do homem está intimamente ligada à vontade geral: aquele que, em assembleia, tem a incumbência de manifestar-se e desta

maneira compor a vontade geral é o mesmo homem que obedecerá a lei. E, porquanto, a fim de não mesclar sua vontade particular à vontade manifesta pelos particulares, tendo em vista o bem comum, precisará ser instruído para tal.

As orientações formativas que procuramos nos textos do autor vêm como um modo de ponderar sobre a maneira como o próprio Rousseau tratava a temática. Como ele pensava a formação do homem a fim de que tivesse condições de exercer plenamente a duplicidade existente em si mesmo.

Nas três atividades formativas explanadas, a partir de diferentes pontos de partida, o autor intenta o mesmo objeto, qual seja: modos de conservar o estado civil bem ordenado. Intentando que, pela formação do compromisso público, e através do exercício de seu duplo, o homem pudesse contribuir na ordenação do Estado, isto é, colaborar ativamente para a conservação do corpo político. Com isso, consideramos ter cumprido o objetivo desta dissertação: ponderar acerca de como a educação do homem civil, um ser duplo, pode auxiliar-nos a pensar sobre a constituição do compromisso público, como fundamental para a conservação do Estado e, ao mesmo tempo, sejam pessoas autônomas, íntegras e capazes de resguardar si mesmos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. Sobre el “Contrato Social”. Trad. José Sazbón. In: *Presencia de Rousseau*. Org. José Sazbón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972

BECKER, Evaldo. *Política e linguagem em Rousseau*. 2008. 268 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. Educação e política: notas sobre a formação do homem e do cidadão em Rousseau. *Contexto & Educação* – Editora Unijui, Ano 24, n. 82, jul./dez. 2009. Disponível em:

<https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/contextoeducacao/article/view/1011>.

Acesso em: Dez. 2018.

BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

BERTRAM, Christopher. *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The Social Contract*. Nova York: Routledge, 2004.

BLOOM, Alan. Jean-Jacques Rousseau. In: Strauss, Leo, Cropsey, Joseph. *Histoire de la philosophie politique*. Trad. Olivier Sedeyn. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p. 615-637.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. 3. ed. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

DEBRUN, Michel. Algumas Considerações Sobre a “Vontade Geral” no “Contrato Social”. In: *Estudos em Homenagem a J. J. Rousseau – 200 anos do Contrato Social*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1962.

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

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

_____. *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

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

GARCIA, Claudio Boeira. Rousseau: Liberdade civil, convenção e república. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 2012, n. 21, p. 99-108. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56553> Acesso em: outubro de 2016.

GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract: the design of the argument*. Chicago: The University of Chicago Press: 1983.

FREITAS, Jacira de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Editora Humanitas/Fapesp, 2003.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.

GROETHUYSEN, Bernard. *Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard. 1949.

LEBRUN, Gérard. Contrat social ou marché de dupes? *Manuscrito: Revista de Filosofia*, Campinas, v. 3, n. 1, p. 25-34, out. 1979

MARUYAMA, Natalia. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2001.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: UNESP, 2006.

_____. Opinião pública e legitimidade. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v 14, n. 4. p. 689-704, abr. 2004. Disponível em:

<http://geodados.pg.utfpr.edu.br/busca/banco.php?palavra=Fragmentos%20de%20Cultura&forma=2&pagina=24>. Acesso em: nov. 2016.

MOSCATELI, Renato. Quem faz a leis na república rousseauiana? *Veritas – Revista de Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre, v. 60, n. 1, jan.-abr. 2015, p. 106-128. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/15494>. Acesso em Junho de 2019.

_____. Por que Emílio não é o cidadão republicano. *Argumentos*, Ano 4, Nº 8 – 2012. Disponível em:

http://www.academia.edu/2000217/Por_que_Em%C3%ADlio_n%C3%A3o_%C3%A9_o_cidad%C3%A3o_republicano. Acesso em Fev. de 2019.

_____. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *A farsa da representação política*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

_____. O Contrato Social. Entre a escala e o programa. *Revista Discurso*. n. 17, p. 119-129, 1988.

NASCIMENTO, Milton Meira. Rousseau: da servidão à liberdade. WEFFORT. Francisco C. (org.) *Os Clássicos da Política*. São Paulo: Editora Ática, 2006.

PAIVA, Wilson Alves de. *Da reconfiguração do homem: um estudo da ação político-pedagógica na formação do homem em Jean-Jacques Rousseau*. Tese de Doutorado, orientação Maria de Fátima Simões Francisco. São Paulo, 2010.

_____. A formação do cidadão na obra de Jean-Jacques Rousseau. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 17, n. 1 / 2, p. 77-92, jan./fev. 2007. Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/view/262/206>. Acesso em: Abril de 2018.

REIS, Cláudio Araújo. *Unidade e liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília: Finatec, 2005.

_____. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. *Trans/Form/Ação*, v. 33, n. 2, p.11-34. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a03.pdf> Acesso em: dez. de 2018.

REIS, Helena Esser. Sobre a construção do consenso: uma abordagem da vontade geral. In: SILVA, Genildo Ferreira. *Rousseau e o iluminismo*. Salvador: Arcádia, 2009. p. 99-108.

_____. Sobre o Processo de Formação do Cidadão. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 26, n. 51, p. 81-92, jan/jun. 2012. Disponível em: www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/.../9709. Acesso em: agosto de 2016.

_____. Do sentimento de semelhante ao compromisso político. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. N. 21, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56554>. Acesso em Junho de 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção: Os Pensadores.

_____. Du Contrat Social. In.: *Oeuvres Complètes*. Terceiro Volume. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de laPléiade).

_____. *Discurso sobre a origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção: Os Pensadores.

_____. *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção: Os Pensadores.

_____. *Emílio, ou Da Educação*. Trad. Sérgio Millet. 2ª ed. São Paulo: Difel, 1973b.

_____. Considerações sobre o governo da Polônia. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Prefácio de Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. Considérations sur le gouvernement de Pologne. In: *Oeuvres Complètes*. Terceiro Volume. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de laPléiade).

_____. Fragments Politiques. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Pléiade: 1964.

_____. Manuscrito de Genebra. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Prefácio de Ge1son Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. Projeto de Constituição para a Córsega. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Prefácio de Ge1son Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. Projet de constitution pour la Corse. In.: *Oeuvres Complètes*. Terceiro Volume. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de laPléiade).

_____. Tratado Sobre Economia Política, In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Prefácio de Ge1son Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. Discours sur l'économie politique. In.: *Oeuvres Complètes*. Terceiro Volume. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de laPléiade).

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. Aspectos Sobre a Constituição da Vontade Geral dos Cidadãos de Rousseau. *Revista Philósofos*, v. 7, n. 1, p. 91-114, 2002.

_____. A Consciência Cívica no Pensamento Político de Rousseau. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 16, n. 31, p. 29-47, jan/jun. 2012.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

_____. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

SHKLAR, Judith N. *Men and citizens: a study of Rousseau's social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

TALMON, J. L. *Los Orienes de la Democracia Totalitária*. México: Aguillar, 1956.

VENTO, Marisa Alves. *O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau*. 2013. 159 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

VINCENTI, Luc. La civilisation chez Rousseau & Kant. In: B. Binoche (dir.) *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005 (coll. Milieux).

VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”*. Trad. Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.