

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

CAIUS CÉSAR DE CASTRO BRANDÃO

**ESTUDO DAS IDEIAS DE JUSTIÇA NO PENSAMENTO POLÍTICO-
FILOSÓFICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

GOIÂNIA-GO

2015

CAIUS CÉSAR DE CASTRO BRANDÃO

**ESTUDO DAS IDEIAS DE JUSTIÇA NO PENSAMENTO POLÍTICO-
FILOSÓFICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Helena Esser dos Reis

GOIÂNIA-GO

2015

Ficha catalográfica elaborada automaticamente
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob orientação do Sibi/UFG.

Brandão, Caius

Estudo das Ideias de Justiça no Pensamento Político-Filosófico de
Jean-Jacques Rousseau [manuscrito] / Caius Brandão. - 2015.
CX, 110 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,
2015.

1. Justiça. 2. Ordem. 3. Moralidade. 4. Política. 5. Rousseau. I. Esser
dos Reis, Helena, orient. II. Título.

CAIUS CÉSAR DE CASTRO BRANDÃO

ESTUDO DAS IDEIAS DE JUSTIÇA NO PENSAMENTO POLÍTICO- FILOSÓFICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob a orientação da Prof^a. Dr^a Helena Esser dos Reis.

Aprovada pela Banca Examinadora em 05 de março, de 2015.

Prof^a Dr^a Helena Esser dos Reis (UFG)
(Orientadora)

Prof. Dr. Renato Moscateli (UFG)
(Membro)

Prof^a Dr^a Marisa Vento (IFG)
(Membro)

Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento (USP)
(Membro)

A justiça pela qual o mundo clama, “a” justiça por excelência é, pois, a justiça absoluta. Esta é um ideal irracional. Com efeito, ela só pode emanar de uma autoridade transcendente, só pode emanar de Deus. Por isso, a fonte da justiça e, juntamente com ela, também a realização da justiça têm de ser relegadas do Aquém para o Além – temos de nos contentar na Terra com uma justiça simplesmente relativa, que pode ser vislumbrada em cada ordem jurídica positiva e na situação de paz e segurança por esta mais ou menos assegurada. Em vez da felicidade terrena, por amor da qual a justiça é tão apaixonadamente exigida, mas que qualquer justiça terrena relativa não pode garantir, surge a bem-aventurança supraterrena que promete a justiça absoluta de Deus àqueles que Nele crêem e que, conseqüentemente, acreditam nela. Tal é o engodo desta eterna ilusão.

Hans Kelsen

Dedico este trabalho sobre a justiça às dezenas de milhares de jovens assassinados anualmente no Brasil, dos quais mais de setenta por cento são negros. Em grande parte, moradores de ruas, favelas e periferias de grandes regiões metropolitanas, esses jovens são vítimas do preconceito e dos estereótipos negativos reproduzidos por uma elite vil e injusta.

AGRADECIMENTOS

A elaboração desta dissertação de mestrado certamente não teria sido possível sem a colaboração, estímulo e dedicação de diversas pessoas. Gostaria, por essa razão, de manifestar toda a minha gratidão a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para que esta tarefa se tornasse uma realidade.

Em primeiro lugar, agradeço a minha orientadora, a Prof^a Dr^a Helena Esser dos Reis, para quem não há agradecimentos que bastem pelo constante incentivo que foi sempre decisivo para o meu desenvolvimento acadêmico. Durante toda a minha graduação e o mestrado de Filosofia, a sua orientação foi marcada pela enorme utilidade de suas recomendações, pelas análises pertinentes e profundas dos temas pesquisados, bem como pela cordialidade com que sempre me recebeu.

Ao Prof. Dr. Renato Moscateli, pelo profissionalismo, conhecimento e gentileza, com os quais acompanhou, criticou e revisou cada passo do processo de elaboração deste trabalho dissertativo; e à Prof^a Dr^a Marisa Vento, pelas sugestões tão preciosas dadas no exame de qualificação.

Aos professores e técnicos do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG) que contribuíram com a minha formação acadêmica; e aos colegas do Centro Acadêmico de Filosofia (CAFIL), pela força, determinação e coragem com as quais me apoiaram diante dos desafios políticos enfrentados nesses últimos anos.

Aos meus amados pais, Torquato Luiz Brandão (*in memoriam*) e Irma de Castro Brandão, pela motivação e apoio que viabilizaram o meu retorno à vida acadêmica.

Ao meu grande amigo Tony Paiva, pela constante fonte de inspiração no desenvolvimento deste trabalho.

Especialmente, ao meu noivo, Fernando Sáfy, pelo carinho e abnegação com que me apoiou neste empreendimento. Foram tantas as adversidades que, sem o seu amor e o seu suporte incondicional, eu certamente não teria chegado até aqui.

Por fim, meus agradecimentos são direcionados ao povo brasileiro que, por meio da CAPES, me concedeu o apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| Resumo | 09 |
| <i>Abstract</i> | 10 |
| Introdução | 11 |
| | |
| 1. JUSTIÇA DIVINA | |
| 1.1 Apresentação..... | 18 |
| 1.2 Da Existência de Deus..... | 21 |
| 1.3 Princípio da Bondade Divina..... | 23 |
| 1.4 Princípios, Leis e Ordem..... | 25 |
| 1.5 Sumário..... | 35 |
| | |
| 2 JUSTIÇA UNIVERSAL | |
| 2.1 Apresentação..... | 37 |
| 2.2 O Homem Capaz de Justiça..... | 39 |
| 2.3 Identidade Pessoal e Formação do Sujeito Moral..... | 49 |
| 2.4 Princípio da Bondade Humana..... | 50 |
| 2.5 Princípios, Leis e Desordem..... | 53 |
| 2.6 Desígnios..... | 62 |
| 2.7 Sumário..... | 62 |
| | |
| 3 JUSTIÇA REPUBLICANA | |
| 3.1 Apresentação..... | 64 |
| 3.2 A República e os Cidadãos..... | 67 |
| 3.3 Princípio da Bondade da Vontade Geral..... | 75 |
| 3.4 Princípios, Leis e Ordem..... | 78 |
| 3.5 Desígnios..... | 91 |
| 3.6 Sumário..... | 92 |
| | |
| 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 93 |
| | |
| 5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 106 |

RESUMO

A compreensão das origens e dos fundamentos da justiça em Jean-Jacques Rousseau requer um estudo cuidadoso sobre as diferentes noções de justiça das quais o filósofo parece se valer, particularmente, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, no *Emílio, ou da educação* e no *Contrato social – princípios do direito político*. Em primeiro lugar, a nossa investigação deve identificar e delinear com maior precisão quais ideias de justiça permeiam as três obras, apontando para as diferenças e semelhanças que elas mantêm entre si. Devemos indagar também sobre as suas genealogias e teleologias. Quando for o caso, devemos buscar conhecer a sua temporalidade e extensão, mas, em todos os casos, nos esforçaremos para compreender os seus modos e condições de existência. Uma análise sistemática dos seus elementos constitutivos contribuirá com o nosso objetivo de conhecer os seus atributos essenciais. Para realizarmos o nosso objetivo, trataremos as ideias de justiça como objetos a serem esclarecidos e lhes atribuiremos uma tipologia, com a qual sistematizaremos a nossa investigação. Em seguida, deverão ser investigadas as relações que os distintos modelos de justiça conservam entre si, e como eles compõem o todo do pensamento político-filosófico de Jean-Jacques Rousseau.

Palavras-chave: Justiça; Lei; Moralidade; Política; Ordem; Rousseau.

ABSTRACT

The understanding of the origins and foundations of justice in Jean-Jacques Rousseau requires a careful study of the different notions of justice the philosopher seems to make use, particularly in the *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men*, in *Emile, or On Education* and in *The Social Contract, or Principles of Political Right*. First of all, we must identify and delineate more precisely which ideas of justice permeate these works, pointing to the differences and similarities they keep among them. We must also inquire about their genealogies and teleologies. Where appropriate, we should seek to reveal its temporality and extent, but in all cases, we must strive to understand their conditions and modes of existence. A systematic analysis of their constituent elements will contribute to our goal of understanding its essential attributes. To accomplish our goal, we will treat the ideas of justice as objects to be clarified and assign them a typology with which we will systematize our research. Later, the relationships that those different models of justice keep among them will be investigated and how they make up the whole of the political and philosophical thought of Jean-Jacques Rousseau.

Keywords: Justice; Law; Morality; Politics; Order; Rousseau.

INTRODUÇÃO

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) viveu num período de grandes transformações na história do pensamento ocidental, iniciadas principalmente por volta do século XVI. Eventualmente, a supremacia da razão sobre a fé transformou o modo tradicional de produção de conhecimento. No modelo anterior, o senso comum assumia as “verdades” sobre o mundo natural, o homem e a justiça, em última instância, com fundamento em dogmas religiosos. Mas com o surgimento das ciências modernas, o método para a verificação da verdade passa a ser essencialmente racional e empírico. Graças a René Descartes, mas também a Copérnico, Galileu e Newton, entre outros importantes cientistas e filósofos que antecederam Rousseau, o racionalismo surge no século XVII com força suficiente para abalar de forma definitiva a tradição do pensamento medieval. A partir da virada epistemológica que abandona a fé e adota somente a razão como método, foi possível alcançar uma nova compreensão da justiça e da ordem social, promovendo profundas mudanças na legitimação do poder civil e abrindo o campo para o surgimento do Estado moderno.

Para Rousseau, o poder civil legítimo tem como origem e fundamento a convenção, e não o decreto de deuses. Segundo o filósofo genebrino, justo é o poder livremente convencionado que assegure a cada indivíduo, na ordem civil, a manutenção da sua liberdade e igualdade. Rousseau repudia os pensadores que usam a vontade divina com intuito de justificar o poder da realeza que oprime os seus súditos. Na filosofia política do nosso autor, a pretensa vontade particular de Deus dá lugar à vontade geral dos cidadãos para torná-los livres e iguais. À verdadeira justiça divina sequer temos acesso, argumentaria Rousseau. Isso nos leva à hipótese de que, para o filósofo, seria indispensável a proposição de uma nova forma de organização política, por meio da qual os princípios de bondade, igualdade, liberdade e reciprocidade, bem como os desígnios da justiça fossem preservados na ordem política e social. Dessa forma, acreditamos que uma compreensão mais profunda sobre os modelos de justiça, em Rousseau, lançará luz sobre os fundamentos do poder civil de soberania popular concebido pelo filósofo e abraçado pela modernidade.

A investigação que propomos advém da hipótese de que Rousseau possa oferecer uma alternativa à problematização dicotômica da fundamentação da justiça.¹ Neste trabalho, propomos colocar em questão se as três noções de justiça (a justiça divina, a justiça universal e a justiça republicana)² são ontologicamente distintas, e se elas se relacionam entre si. Procuraremos demonstrar também como essas ideias de justiça permeiam o sistema político-filosófico de Rousseau, particularmente, nas seguintes obras: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; *Emílio ou da educação*; e *Do contrato social ou princípios do direito político*.³

O objeto ao que concorre a justiça divina é o ‘bem’ enquanto valor absoluto. Mas a realidade de Deus escapa à nossa capacidade de entendimento, e a sua justiça permanece para nós sob o manto da incognoscibilidade. O próprio Rousseau reconhece a limitação do homem para conhecer a justiça divina, o que sugere uma grande dificuldade para esta proposta de pesquisa, pois não podemos esperar encontrar em seus trabalhos nenhum tipo de tratado sobre a justiça de Deus. Mesmo reconhecendo a nossa eterna ignorância sobre a justiça divina, Rousseau não deixa de fazer especulações filosóficas acerca da relação do homem e da natureza com Deus, particularmente no Livro IV do *Emílio*, na Profissão de Fé do Vigário Saboiano.

Já no *Contrato social*, a justiça pode ser considerada como a realização da vontade geral de um corpo político livre e soberano. Na medida em que a ação do justo se dá na história, ela se reveste de materialidade, logo, de contingencialidade – segundo Rousseau, a justiça não é anterior à lei. Neste caso, o objeto da justiça não é o bem absoluto, mas a ação de um determinado corpo político e de seus cidadãos conforme as leis estatuídas pelo próprio corpo coletivo. A justiça republicana normatiza as relações das partes individuais

¹ A questão sobre a origem e os fundamentos da justiça perpassa por toda a história do pensamento ocidental. De acordo com Nicola Abbagnano, na história da filosofia política, dois modelos dicotômicos monopolizaram boa parte dos debates. O modelo platônico que toma a justiça como um meio para a realização de um fim – o bem moral, cuja validade transcende as convenções humanas – e o modelo aristotélico, no qual a justiça pode ser considerada como o respeito igual e espontâneo entre os homens às leis (ABBAGNANO, 2000, p. 593-597). Neste caso, justiça é a ação do justo, que é convencionalizada como justa. Estas duas maneiras distintas de definir a justiça fazem florescer a histórica disputa entre os pensadores universalistas, aqueles que consideram os valores morais como sendo absolutos, e os relativistas, que atribuem a tais valores uma validade histórica, portanto, não absoluta. É importante notar, todavia, que de acordo com o próprio Abbagnano, os conceitos de justiça em Platão e Aristóteles são muito mais complexos, em relação à forma como foram aqui definidos. De qualquer modo, por hora, utilizaremos estas noções simplificadas com o mero intuito de caracterizar tipologias que servem de modelos estruturadores desta pesquisa.

² Esta nomenclatura foi cunhada por nós para nomear as tipologias de justiça que irão estruturar este trabalho de pesquisa.

³ Daqui em diante, nos referimos a essas obras como o *Segundo discurso*, o *Emílio* e o *Contrato social*, respectivamente.

de um corpo político, bem como as ações do próprio corpo, que é o Estado. Assim, a extensão, a temporalidade e os efeitos desta justiça ficam circunscritos ao corpo político que lhe deu origem e a mantém. Nesta acepção de justiça, o critério último para avaliar uma ação é a vontade geral, ou melhor, as leis de um corpo político constituído pelo pacto social legítimo, e não um valor absoluto. Quando as regras que definem o justo e o injusto são livremente convencionadas com base na vontade geral, então, podemos utilizar tal convenção como parâmetro para fundamentar a justiça desse povo. No *Contrato social*, o conceito de justiça é pensado no âmbito do dever ser, ou seja, da principiologia.

Rousseau também utiliza a noção de uma justiça universal que não é vazia de conteúdo. Ela compreende um conjunto invariável de princípios, valores, direitos e deveres sagrados a todo ser humano, postos pela ordem natural anteriormente a qualquer convenção. Mas a sua universalidade não é absoluta, e sim relativa, porque a sua existência depende de seres sensíveis e racionais, capazes de se darem leis. Em outras palavras, esse tipo de justiça é universal em relação ao conjunto dos seres sensíveis dotados de razão – sensíveis porque, conforme Rousseau, além da razão para nos mostrar o que é o bem, temos também os sentimentos morais que nos fazem amá-lo. “O primeiro sentimento da justiça é inato no coração humano” (ROUSSEAU, 2004, p. 393). Se, para o filósofo de Genebra, o sentimento da justiça que nos faz tender ao bem moral é constitutivo da natureza humana, se ele é inato em cada homem, então, não há dúvida de que os sentimentos morais denotam a universalidade desta justiça.

Diante destas três noções de justiça, temos que nos indagar se tais modelos são essencialmente distintos e se eles guardam alguma relação entre si. Todavia, antes de podermos estabelecer comparações entre eles, devemos identificar alguns elementos que nos auxiliem a alcançar uma compreensão mais aprofundada sobre cada modelo. Em outras palavras, somente após esclarecermos as origens, os princípios e os fins intrínsecos a cada ideia de justiça, estaremos em condições de compreender as possíveis relações entre elas.

No Capítulo VI, do Livro II, do *Contrato social*, Rousseau compreende a justiça como um arquétipo absoluto e elege Deus como a sua única fonte. Entretanto, Rousseau reconhece também a existência de uma justiça universal ao investigar o plano ético, isto é, as relações morais entre os homens. Mas em virtude da falta de sanção natural e de reciprocidade, a sua ampla admissão entre nós estaria condicionada à existência do Estado e de suas leis e convenções, em outras palavras, da justiça republicana. Podemos então confirmar a existência da justiça divina no plano metafísico, enquanto que, no campo da

moral, existe a justiça universal. Mas como ela é ineficaz, Rousseau sugere a possibilidade de uma justiça republicana na esfera da política. Logo, devem existir pontos de interseção entre os três planos (o metafísico, o moral e o político) para que eles não se tornem díspares. Investigaremos a hipótese de que os princípios e os desígnios da justiça estabelecem o ponto de interseção entre as três acepções estudadas (a justiça divina, a justiça universal e a justiça republicana), ao passo que a origem ou a autoria de cada uma revela uma incontornável distinção ontológica entre elas. Por esse caminho, pretendemos compreender com maior profundidade as relações entre a ordem natural e a ordem social, além de estudar as nuances que aproximam os conceitos de ordem e justiça em Rousseau.

Na esteira de seus antecessores contratualistas, Thomas Hobbes e John Locke, Rousseau elaborou a sua própria versão sobre o hipotético “estado de natureza”, quando os homens ainda não haviam sido submetidos às transformações forjadas pela civilização. Rousseau acreditava que os elementos constitutivos mais essenciais ao homem poderiam ser evidenciados ao investigá-lo neste suposto estado natural, livre dos vícios e dos grilhões que a vida social lhe impôs. Somente nesse hipotético estado natural, os seres humanos teriam vivido livres, iguais e felizes sobre a Terra. No estado de natureza, os homens não mantinham entre si qualquer relação duradoura, portanto não havia necessidade de estabelecerem direitos e deveres recíprocos. A vida do homem selvagem estava inteiramente de acordo com a ordem da natureza. Entretanto, na passagem do homem do estado de natureza para o civil, Rousseau identifica uma necessidade histórica para o surgimento das primeiras convenções. Mas, ao invés de preservar a condição natural de igualdade e liberdade, foi justamente o modelo de pacto social ardiloso do rico com o pobre, descrito por Rousseau no *Segundo discurso*, que teria terminantemente consolidado as injustiças e desigualdades entre os homens civis.

Com base na compreensão sobre aquilo que é essencial à natureza dos homens, Rousseau irá investigar, no *Contrato social*, os princípios do direito político que fundamentam o poder civil legítimo e asseguram a verdadeira condição natural de cada cidadão na vida em sociedade. O filósofo entende que os elementos constitutivos da natureza humana, tais como a liberdade e a igualdade, devem ser tomados como princípios do pacto de associação.

Seria então possível que a primeira convenção, que é o pacto de associação, tenha sido também a primeira institucionalização de uma ideia de justiça entre os homens? O fundamento dessa justiça seria a própria convenção, mas como se daria o seu ordenamento? Quais seriam os conceitos que estarão sempre presentes na definição de

justiça, a despeito da sua contingencialidade? Quais seriam os princípios que podem confirmar a justiça de uma ação, seja ela de Deus, do indivíduo, do corpo político ou de seus cidadãos? Veremos que Rousseau considera como justas e legítimas somente as leis que assegurem os princípios de bondade, igualdade, liberdade e reciprocidade. Para o filósofo, estes mesmos elementos essenciais, que estão na raiz de um pacto social legítimo, desempenham o papel de ordenadores das demais convenções, ou seja, de toda atividade legislativa do corpo político.

Enquanto no *Segundo discurso* Rousseau aponta para a necessidade histórica do surgimento da justiça entre os homens, no *Contrato social* ele concebe um modelo ideal para equacioná-la no seio de qualquer nação republicana. No ideal rousseauísta do *Contrato*, a extensão e a temporalidade da justiça republicana são relativas a um corpo de cidadãos. Se o critério último para discernir o justo e o injusto é aquilo que foi legitimamente convencionado por este corpo coletivo, então, temos um modelo de justiça que se materializa na ação do sujeito moral e político, e se fundamenta na própria convenção.

Se a justiça republicana, que tem a sua origem no pacto social legítimo, é necessária para a recíproca admissão da justiça universal entre os homens, então, seria esta um meio para se alcançar a justiça divina? Em outras palavras, poderíamos ou não supor uma cadeia de realizações, na qual a justiça republicana fosse considerada necessária para que a justiça universal seja admitida amplamente entre os homens e que esta, por sua vez, levasse o indivíduo a alcançar a graça da justiça de Deus?

Mas é no plano da subjetividade humana que as relações entre justiça universal e justiça divina serão tratadas por Rousseau, particularmente, na Profissão de Fé do Vigário Saboiano:

Mas quando, libertos das ilusões que nos dão o corpo e os sentidos, gozarmos da contemplação do Ser supremo e das verdades eternas de que ele é fonte, quando a beleza da ordem atingir todas as potências de nossa alma e estivermos ocupados unicamente em comparar o que fizemos com o que deveríamos ter feito, então a voz da consciência recuperará sua força e seu império. (ROUSSEAU, 2004, p. 400-401)

Enquanto a razão nos leva a conhecer o bem, é a consciência que nos faz amá-lo, argumenta o Vigário de Sabóia. A voz da consciência é a doce voz da natureza gravada nos corações dos homens. Em outras palavras, são os sentimentos morais que nos levam a

aquilatar as leis de justiça imprescritíveis e anteriores a todas as convenções humanas⁴.

Conforme Robert Derathé, em *Rousseau e a ciência política de seu tempo*:

A obrigação de respeitar o pacto só tem seu fundamento na lei natural e no dever de cumprir seus compromissos. Se suprimimos a lei natural, o contrato social, privado de toda sanção moral, não tem mais qualquer garantia além da força. (DERATHÉ, 2009, p. 240-241)⁵

Assim, acreditamos que a teoria da consciência possa oferecer uma das possíveis explicações para o engajamento mútuo e a livre adesão do indivíduo à vontade geral do corpo político que é formado com o contrato social. Além disso, o estudo dessa teoria poderá nos auxiliar a compreender o *status* ontológico da justiça universal, a partir do qual procuraremos esclarecer a possível convergência entre o plano moral, o político e o metafísico das distintas noções de justiça. Em suma, a nossa tese é que se queremos, por um lado, elucidar se o imperativo de justiça inscrito no coração humano oferece uma sanção moral e viabiliza a livre adesão à vontade geral, e por outro lado, se ele se relaciona com as “verdades eternas” (ROUSSEAU, 2004 p. 401), devemos então conduzir uma rigorosa investigação sobre como Rousseau propõe o equilíbrio entre ordem natural e ordem social. Possivelmente, este será o elo que fará a ligação entre as três ideias de justiça no pensamento de Rousseau.

Procuramos demonstrar até aqui que a questão sobre as origens e os fundamentos da justiça em Rousseau requer um estudo cuidadoso sobre as diferentes noções de justiça, das quais o filósofo parece se valer, particularmente, no *Segundo discurso*, no *Emílio* e no *Contrato social*. Em primeiro lugar, a nossa investigação deve identificar e delinear com

⁴ Natalia Maruyama comenta em sua obra, *A contradição entre o homem e o cidadão – consciência e política em J.-J. Rousseau*, que “já no Livro II do *Emílio*, Rousseau, antecipando o aparecimento da consciência moral, supõe esses critérios morais quando, em nota de rodapé, observa que o dever de cumprir seus compromissos é anterior às convenções. Assim como o cumprimento de uma promessa, trata-se de um princípio da consciência, ‘grave dans nos coeurs par l’Auteur de toute justice.’” (MARUYAMA, 2001, p. 75)

⁵ A reciprocidade do compromisso entre o público e os particulares justifica o contrato social e mantém a ordem social. Conforme Rousseau, os sacrifícios que o homem é obrigado a fazer ao integrar a ordem social não podem ser superiores às vantagens que o mesmo adquire com o convívio social. Se isso ocorrer, o contrato é injusto, ou seja, ilegítimo. Em outras palavras, a obrigação do cidadão de obedecer a vontade geral será sempre vantajosa para ele, já que esta é, em última instância, a sua própria vontade. No modelo de contrato social concebido pelo filósofo de Genebra, o cidadão terá sempre os melhores motivos para se unir a todos e optar pelo bem comum. Desta forma, não podemos admitir, como Derathé parece sugerir neste trecho, que a obrigação do cidadão de respeitar o pacto social se fundamente no simples compromisso moral que este assumiu ao compor o corpo político. É certo que a vontade geral, sempre atualizada pelos interesses e desejos do indivíduo, está de acordo com a sua consciência moral, mas ela é também quantitativa e qualitativamente superior às vontades particulares. Em suma, a obrigação de obediência se dá quando o cidadão se conscientiza desta superioridade. Somente assim ele seria capaz de conformar as suas vontades particulares à geral, fazendo reinar a virtude no lugar das paixões. Portanto, na ausência da lei moral, o pacto não seria garantido somente pela força, mas também pela utilidade ligada ao interesse que, em princípio, cada indivíduo tem pelo seu próprio bem, e que pode ser estendido para abranger o bem da coletividade, isto é, o interesse comum.

maior precisão quais ideias de justiça permeiam as três obras, apontando para as diferenças e semelhanças que elas mantêm entre si. Devemos indagar também sobre as suas genealogias e teleologias. Quando for o caso, devemos buscar conhecer a sua temporalidade e extensão, mas, em todos os casos, nos esforçaremos para compreender os seus modos e condições de existência. Uma análise sistemática dos seus elementos constitutivos contribuirá com o nosso objetivo de conhecer os seus atributos essenciais. Para realizarmos o nosso objetivo, trataremos as ideias de justiça como objetos a serem esclarecidos e lhes atribuiremos uma tipologia, com a qual sistematizaremos a nossa investigação. Em seguida, deverão ser identificadas as relações que os distintos modelos de justiça mantêm entre si e como eles se integram ao pensamento político-filosófico de Jean-Jacques Rousseau.

1. CAPÍTULO I – JUSTIÇA DIVINA

1.1 Apresentação

A ideia de um deus justo, de vontade benfazeja, está indiscutivelmente presente no pensamento político e filosófico de Jean-Jacques Rousseau. Tomando como referências principais a Profissão de Fé do Vigário Saboiano⁶ e os *Escritos sobre a religião e a moral*⁷, é possível demonstrar a noção de um legislador e juiz supremo, criador e mantenedor da ordem do universo. Se Deus e a religião desempenham um papel na filosofia moral e política de Rousseau, então, será preciso explicitá-lo e avaliar a sua importância. Neste capítulo reuniremos as primeiras evidências de que Rousseau, por um lado, toma a justiça divina como uma clareira que se abre para a compreensão da moralidade humana e, por outro, que ele a enxerga como um arquétipo para a justiça do homem civil⁸.

Na avaliação de José Oscar de Almeida Marques, os *Escritos sobre a religião e a moral* “merecem um lugar de destaque ao lado das obras mais canônicas do autor.” (ROUSSEAU, 2002, p. 3) Ainda de acordo com Marques, esta coletânea reúne textos que foram produzidos durante o longo período de maturação do pensamento de Rousseau sobre

⁶ Tomar o texto da Profissão de Fé como uma das referências ao estudo da ideia de justiça divina em Rousseau é uma decisão que requer cautela. Mesmo com toda a dificuldade de se imaginar que o filósofo teria incorporado ao Livro IV do *Emílio* um texto com o qual ele não concordasse essencialmente, é importante reconhecer que o próprio Rousseau atribui a sua autoria a um Vigário de Sabóia. Essa ponderação é feita por Roger Masters, em *The political philosophy of Rousseau*: “Se a fé do vigário saboiano se aproxima das crenças religiosas pessoais de Rousseau, como pode esta parte do *Emílio* ser relacionada com todo o resto da obra de Rousseau sem que se interprete, deste modo, a sua filosofia em termos fundamentalmente religiosos? Já que Rousseau não escreveu em seu próprio nome, mas em nome de um Vigário Saboiano, quem ele afirma citar, não se pode negar que os posicionamentos religiosos e metafísicos expressos possuem um status diferente das proposições que Rousseau assume como inquestionavelmente suas.” (Tradução nossa do original em inglês: “If the faith of the Savoyard Vicar approaches Rousseau’s own religious beliefs, how can this part of the *Émile* be related to the rest of Rousseau’s writings without thereby interpreting his entire philosophy in fundamentally religious terms? Since Rousseau did not write in his own name, but in the name of a Savoyard Vicar whom he claims to quote, it cannot be denied that the religious and metaphysical opinions set forth have a different status than propositions which Rousseau asserted as unquestionably his own.”) (MASTERS, 1968, p. 55-56) Diante desta ressalva, trataremos o texto da Profissão de Fé como um elemento importante da filosofia moral de Rousseau, mas, sempre que for citado, atribuiremos a sua autoria ao Vigário Saboiano, ressaltando os trechos em que Rousseau escreve em seu próprio nome, quando se interage com o Vigário em notas que faz ao texto.

⁷ Coletânea de textos canônicos de Rousseau, publicada em 2002, em *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* nº 2, pelo IFCH/UNICAMP. Esta versão em português foi traduzida a partir dos textos selecionados por Henri Gouhier, os quais foram publicados no volume IV das *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Bibliothèque de La Pléiade, de 1969.

⁸ Essa questão será tratada com maior profundidade nas considerações finais desta dissertação, quando investigaremos possíveis relações entre as três ideias de justiça, em Rousseau.

a política e a formação moral, o qual culminou com a publicação, em 1762, do *Contrato social* e da “Profissão de Fé do Vigário Saboiano”, no livro IV do *Emílio*. De fato, é possível notar que alguns argumentos utilizados nas *Cartas Morais* que compõem a coletânea, particularmente a *Carta 5 a Sophie*, reaparecem com a mesma linguagem do discurso no Vigário Saboiano.

No capítulo sobre a Profissão de Fé, Rousseau’s Detachable Metaphysics and the Good Life, em sua obra *The political philosophy of Rousseau*, Roger Masters observa que inúmeros comentadores utilizaram este texto como evidência de que Rousseau foi fundamentalmente um filósofo cristão, influenciado pelo protestantismo de sua terra natal, Genebra. Em contrapartida, Masters comenta também que para outros estudiosos, como Bernard Groethuysen, Rousseau teria sido um filósofo e um cristão, mas não um filósofo cristão. Em nota, Roger Masters afirma que alguns autores chegaram a considerar o pensamento de Rousseau consistente com o tomismo⁹. (MASTERS, 1968) Não obstante o genebrino ter escandalizado os seus contemporâneos¹⁰, seria um equívoco deixar de considerá-lo, em certa medida, como um pensador do seu tempo. Mesmo tendo corajosamente rejeitado alguns dogmas do cristianismo¹¹, em grande parte, a metafísica do

⁹ Com o objetivo de preencher lacunas em nossa compreensão sobre a concepção que Rousseau faz da justiça divina, comparamos as ideias do pensador às de Tomás de Aquino, sem a intenção de demonstrar que o filósofo de Genebra teria sido influenciado pelas teses tomistas, o que necessitaria uma investigação que foge do escopo deste trabalho dissertativo. Todavia, ao aproximarmos a metafísica de Rousseau com algumas passagens da *Suma teológica* de Tomás de Aquino, percebemos uma possibilidade de compreender a justiça divina sob o ponto de vista da ‘lei eterna’ de Deus.

¹⁰ Referindo-se a seus acusadores, nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau afirma: “Meus livros são, dizem eles, ímpios, escandalosos, temerários, cheios de blasfêmias e de calúnias contra a religião.” (ROUSSEAU, 2006b, p. 148). Sobre o aspecto “escandaloso” do pensamento religioso de Rousseau, ver *A reinterpretation of Rousseau – A religious system*, de Jeremian Alberg, publicado em 2007 pela editora Palgrave Macmillan.

¹¹ A título de ilustração, podemos citar o dogma cristão acerca do inatismo da ideia de Deus, contestado por Rousseau no âmbito da epistemologia. Para o filósofo, a noção de um Deus incorpóreo pressupõe uma capacidade intelectual de abstração que o homem primitivo (ou até mesmo a criança), por ser pré-racional, não possuía. No início do Livro IV do *Emílio*, portanto, antes do texto da Profissão de Fé, Rousseau escreve em seu próprio nome: “Os homens puderam reconhecer um só deus quando, generalizando cada vez mais suas ideias, tiveram condições de remontar a uma primeira causa, de reunir o sistema total dos seres sob uma só ideia e de dar um sentido à palavra *substância*, que é no fundo a maior das abstrações.” (ROUSSEAU, 2004, p. 358) Em seguida, Rousseau rejeita a necessidade de se crer em Deus para ser salvo. “Achamos que nenhuma criança morta antes da idade da razão será privada da felicidade eterna; os católicos acreditam a mesma coisa a respeito de todas as crianças que receberam o batismo, embora nunca tenham ouvido falar em Deus. Há, portanto, casos em que é possível ser salvo sem crer em Deus, e tais casos ocorrem quer na infância, quer na demência, quando o espírito humano é incapaz de realizar as operações necessárias para reconhecer a Divindade.” (ROUSSEAU, 2004, p. 361)

Vigário Saboiano e os escritos canônicos de Rousseau estão definitivamente alinhados à tradição do dualismo platônico¹².

É oportuno salientar que tanto na *Profissão de Fé*, quanto nos *Escritos sobre a religião e a moral*, identificamos um pensamento metafísico que o próprio filósofo reconhece ser marcado por “obstáculos insuperáveis” e “objeções insolúveis” (ROUSSEAU, 2004). Diante de dúvidas e incertezas em suas investigações metafísicas, muitas vezes Rousseau se depara com a impossibilidade de oferecer respostas categóricas, restando-lhe como guia a “luz interior”. Nas palavras do Vigário de Sabóia:

Trazendo pois em mim o amor à verdade como única filosofia, e como único método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, retomo com essa regra o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como evidentes todos aqueles a que, na sinceridade de meu coração, não possa recusar meu consentimento, como verdadeiros todos os que me pareçam ter uma ligação necessária com os primeiros e a deixar todos os outros conhecimentos na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los, e sem me atormentar para esclarecê-los quando não me levem a nada de útil para a prática. (ROUSSEAU, 2004, p. 378)

Na obscuridade que envolve os objetos metafísicos, além de servir como guia, essa “luz interior” é a “prova de sentimento” que o filósofo apresenta como uma “disposição invencível” de sua alma, conforme ele admite na Carta a Voltaire, de 18 de agosto de 1756 (ROUSSEAU, 2002). Ao tratar sobre este tema, Roger Masters cita, em nota, o seguinte trecho de outra carta, desta feita, que Rousseau escreveu a Vernes, em 18 de fevereiro de 1758: “A filosofia, não encontrando fundamento nem limite nestas questões e carecendo de ideias primitivas e de princípios elementares, é somente um mar de incertezas e dúvidas, do qual o metafísico nunca se liberta.”¹³ (MASTERS, 1968, p. 56)

Com estas considerações iniciais, a seguir, passamos ao estudo dos elementos essenciais à ideia de justiça divina, onde buscaremos reunir evidências sobre a sua origem, os seus princípios fundamentais, as suas leis e as suas finalidades.

¹² Ao longo da história do pensamento ocidental, o estudo filosófico sobre os valores morais plantou suas raízes no dualismo platônico, que dividiu a realidade em dois mundos: corpo e alma; afetos e razão; físico e metafísico. Por meio do pensamento abstrato e isento de qualquer representação sensível, Platão pretendia transcender o domínio da *physis* e se aproximar das formas puras da coisa-em-si, o qual seria o mundo do Ser verdadeiro, necessário, absoluto e estável, enquanto o mundo da realidade sensível não passaria de mero simulacro, em constante movimento de geração e corrupção. De acordo com esta tradição que aparece como pano de fundo na *Profissão de Fé* do Vigário Saboiano e nos *Escritos sobre a religião e a moral*, de Rousseau, os valores morais (tais como a bondade e a justiça) encontram sua origem e fundamento no âmbito metafísico.

¹³ Tradução nossa do texto em inglês: “Philosophy, having on these matters neither basis nor limit, lacking primitive ideas and elementary principles, is only a sea of incertitude and doubt, from which the metaphysician never extricates himself.”

1.2 Da Existência de Deus

Na primeira parte da Profissão de Fé, o Vigário Saboiano se contrapõe aos filósofos materialistas que admitiam o movimento enquanto propriedade essencial da matéria. Foi a partir da distinção epistemológica entre a sensibilidade passiva (os nossos cinco sentidos) e o entendimento (a nossa capacidade ativa fazer comparações e julgamentos a partir destas relações) que o Vigário se deparou com o problema metafísico sobre a causa do movimento da matéria:

Tudo o que percebo pelos sentidos é matéria, e deduzo todas as propriedades essenciais da matéria das qualidades sensíveis que me fazem percebê-la e que são inseparáveis dela. Vejo-a ora em movimento, ora em repouso, donde infiro que nem o repouso, nem o movimento lhe são essenciais. (ROUSSEAU, 2004, p. 382)

Neste ponto, Rousseau faz uma nota de próprio punho, complementando o argumento do Vigário:

Tal repouso não é, se quiserem, mais do que relativo, mas já que observamos o mais ou o menos no movimento, concebemos muito claramente um dos dois termos extremos, que é o repouso, e concebemo-lo tão bem que até somos inclinados a tomar como absoluto o repouso que é apenas relativo. Ora, não é verdade que o movimento seja a essência da matéria, se ela pode ser concebida em repouso. (ROUSSEAU, 2004, p. 382)

Em seguida, o Vigário argumenta que sendo “o movimento uma ação, ele é o efeito de uma causa de que o repouso é somente a ausência.” (ROUSSEAU, 2004, p. 382) Se nenhuma ação é feita sobre a matéria, ela permanece imóvel, portanto, o repouso é o seu estado natural. Mas, conforme bem observou Roger Masters, existe uma circularidade comprometedora nesta parte da cadeia argumentativa do Vigário, visto que alguém também poderia afirmar que “sendo o repouso o efeito de uma causa (a ausência de movimento), ele é extrínseco à matéria, cujo estado natural seria então o movimento.” (MASTERS, 1968, p. 64) Alheio a esta possível dificuldade, o Vigário prossegue sua análise reconhecendo, por um lado, o movimento comunicado e, por outro, o movimento espontâneo dos corpos. A causa motriz do movimento comunicado é exterior ao corpo movido, enquanto que a do movimento voluntário ou espontâneo se encontra no próprio corpo. Se o mundo natural não é um “grande animal que se move por si mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p. 383), o constante movimento do universo deve ter uma causa motriz alheia à própria matéria. Desta forma, o Vigário conclui:

As primeiras causas do movimento não estão na matéria; ela recebe o movimento e comunica-o, mas não o produz. Quanto mais observo a ação e a reação das forças da natureza agindo umas sobre as outras, mais acho que, de efeitos em efeitos, devemos sempre remontar a alguma vontade como primeira causa; pois supor um progresso de causas ao infinito é não supor causa nenhuma. Numa palavra, todo movimento que não é produzido por um outro só pode provir de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados só agem pelo movimento e não há verdadeira ação sem vontade. Eis o meu primeiro princípio. Creio, portanto que uma vontade move o Universo e ainda a natureza. Eis meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé. (ROUSSEAU, 2004, p. 384)

O Vigário observa que os corpos inanimados que compõem todo o universo não se movem ao acaso, mas de acordo com leis que ordenam a matéria morta. Segue-se então que, “se a matéria movida me indica uma vontade, a matéria movida segundo certas leis me indica uma inteligência: este é o meu segundo artigo de fé.” (ROUSSEAU, 2004, p. 386) Logo, a causa primeira que coloca todo o universo em movimento é uma vontade poderosa e inteligente. Ainda de acordo com o Vigário Saboiano, “o ser que quer e que pode, o ser ativo por si mesmo, o ser, enfim, qualquer que seja ele, que move o universo e ordena todas as coisas, chamo-o Deus.” (ROUSSEAU, 2004, p. 390)

Na parte inicial do Livro IV do *Emílio* que precede o texto da Profissão de Fé, Rousseau se antecipa à “metafísica dualista”¹⁴ do Vigário Saboiano e apresenta a noção de Deus enquanto causa primeira de tudo aquilo que existe no mundo natural:

O Ser incompreensível que abarca tudo, que dá movimento ao mundo e forma todo o sistema dos seres não é nem visível aos nossos olhos, nem palpável às nossas mãos; ele escapa a todos os nossos sentidos; a obra mostra-se, mas o operário esconde-se. (ROUSSEAU, 2004, p. 357)

Também no trecho de uma prece¹⁵ que compõe os *Escritos sobre a religião e a moral*, Rousseau reafirma sua crença na existência de Deus nos seguintes termos:

Ó meu Deus, eu vos adoro com todas as minhas forças, reconheço em vós o criador, o conservador, o senhor e o soberano absoluto de tudo o que existe, o ser absoluto e independente que precisa apenas de si mesmo para existir, que tudo

¹⁴ O termo “*dualist metaphysics*” é utilizado por Roger Masters em referência à Profissão de Fé do Vigário Saboiano, em *The political philosophy of Rousseau* (MASTERS, 1968).

¹⁵ É oportuno notar que no texto dessa prece Rousseau descreve Deus como o criador do universo, o qual Ele instantaneamente teria feito “surgir do nada em toda a sua perfeição”. Tal concepção contradiz afirmações que o próprio Rousseau faz na *Carta ao Senhor de Franquières*. Aqui, em contraposição à tradição da escolástica, o filósofo não admite que Deus tenha criado a matéria e sugere que Ele seria incapaz de destruí-la: “Tudo o que sei é que a facilidade que encontrei para resolvê-la, vinha da opinião que sempre tive da coexistência eterna de dois princípios, um ativo que é Deus, o outro passivo, que é matéria, a qual o ser ativo combina e modifica com pleno poder, sem, entretanto, tê-la criado e sem poder aniquilá-la.” (ROUSSEAU, 2002, p. 67) Já no Livro IV do *Emílio*, o Vigário Saboiano aborda a mesma questão, entretanto, sem oferecer uma posição definitiva sobre o assunto: “Se ele criou a matéria, os corpos, os espíritos, o mundo, eu não sei. A ideia de criação confunde-me e ultrapassa meu alcance; creio nela tanto quanto posso concebê-la; mas sei que ele formou o universo e tudo o que existe, que fez tudo e tudo ordenou.” (ROUSSEAU, 2004, p. 403)

criou por seu poder, e sem cujo sustento todos os seres logo retornariam ao nada. (ROUSSEAU, 2002, p. 77)

Em resumo, a premissa de que a matéria é um princípio naturalmente passivo e em repouso leva à conclusão de que uma vontade inteligente, enquanto causa primeira do movimento ordenado do universo, é logicamente necessária. Conforme observado por Masters, a partir desta consequência lógica, o Vigário de Sabóia deduz os atributos divinos de sabedoria, poder, bondade, eternidade e justiça, sem deixar de ponderar que tais qualidades essenciais da divindade seriam incognoscíveis aos homens (MASTERS, 1968). Na *Carta a Voltaire sobre a Providência*¹⁶, de 18 de agosto de 1756, Rousseau também faz inferências sobre tais atributos a partir da perfeição divina: “Se Deus existe, ele é perfeito; se é perfeito, é sábio, poderoso e justo; se ele é sábio e poderoso, tudo está bem.” (ROUSSEAU, 2002, p. 17)

1.3 Princípio da Bondade Divina

O atributo da perfeição da essência de um ser nos permite deduzir outras qualidades que lhe são igualmente essenciais. Um ser perfeito nunca será contingente, visto que a possibilidade da sua não existência se contradiria com a sua perfeição. Se a existência é uma qualidade da perfeição¹⁷, o ser perfeito será sempre necessário, logo, eterno. Se nada do que é eterno pode ter sido criado, então esse ser existe em si e por si mesmo, e todas as verdades que emanam de sua essência são também eternas e absolutas. Sendo perfeito, esse ser é necessariamente poderoso, e como força alguma pode ser superior à sua, seu poder é infinito.

Não existe lugar para a maldade no ser perfeito, cujo poder é infinito, pois o mal é a ausência do bem, e na perfeição não há ausência daquilo que lhe é essencial. Então o ser

¹⁶ Em sua apresentação à coletânea dos *Escritos sobre a religião e a moral*, José Oscar de Almeida Marques observa que, nesta carta a Voltaire, Rousseau traz à baila argumentos clássicos da tradição escolástica que conciliam a onipotência de Deus com a benevolência, visando contestar as dúvidas levantadas pelo filósofo francês, em seu *Poema sobre o desastre de Lisboa*, acerca da existência de uma Providência benfazeja. Em 1755, Lisboa foi palco de um grande terremoto que ceifou aproximadamente 15 mil vidas, muitas delas de fiéis que rezavam nas igrejas no momento dos desmoronamentos, justamente no dia da festa de Todos os Santos. (ROUSSEAU, 2002)

¹⁷ O argumento sobre a existência constituir um predicado necessário de um ser perfeito remete à tese de Descartes (e antes dele, à de Anselmo) conhecida como “prova ontológica” da existência de Deus. Sobre o histórico dos argumentos ontológicos na filosofia, ver *Ontological arguments*, de Graham Oppy, em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

perfeito é também plenamente bom. Na Profissão de Fé, em nota utilizada para interagir com o Vigário Saboiano, Rousseau escreve: “Quando os antigos chamavam o Deus supremo de *optimus maximus*, falavam uma grande verdade; mas ao dizer *maximus optimus* eles teriam falado mais exatamente, já que a sua bondade vem de sua potência; ele é bom porque é grande.” (ROUSSEAU, 2004, p. 398) Se ele é plenamente bom, só pode querer o bem. Desta forma, é forçoso concluir que a justiça divina decorre da boa vontade de Deus. Para Rousseau, essa justiça é o “amor à ordem” que conserva a ordem. Nas palavras do Vicário de Sabóia, na Profissão de Fé:

Aquele que tudo pode só pode querer o que é bom. Portanto, o Ser soberanamente bom, por ser soberanamente poderoso, deve ser também soberanamente justo, caso contrário ele se contradiria; pois o amor da ordem que a produz chama-se bondade e o amor da ordem que a conserva chama-se justiça. (ROUSSEAU, 2004, p. 398)¹⁸

Em Rousseau, a fonte da bondade enquanto princípio inseparável da justiça é a própria divindade: “ora, a bondade é o efeito necessário de uma potência sem limite” (ROUSSEAU, 2004, p. 398). Se a bondade que emana de Deus, por lhe ser essencial, é eterna e absoluta, então, ela deve ser considerada um bem em si. Ainda de acordo com o Vigário, “Deus é bom, nada é mais evidente; (...) a bondade de Deus é o amor da ordem, pois é pela ordem que ele conserva o que existe e liga cada parte com o todo.” (ROUSSEAU, 2004, p. 403-404) Já no Capítulo VI do Livro Segundo do *Contrato social*, o qual trata sobre a Lei, Rousseau anuncia: “Toda a justiça provém de Deus, só ele é a sua única fonte.” (ROUSSEAU, 1999, p. 45) Diante dessas evidências, é forçoso admitir que o filósofo elege Deus como a fonte primeira da bondade e da justiça. A ligação intrínseca entre elas é estabelecida pelo Vigário Saboiano por meio de uma consequência lógica: “Onde tudo está bem, nada é injusto. A justiça é inseparável da bondade. (...) Deus é justo, estou convencido disso; trata-se de uma consequência da sua bondade.” (ROUSSEAU, 2004, p. 398 e 404) Todavia, mesmo sendo a justiça de Deus uma consequência da sua

¹⁸ Identificamos e corrigimos um possível problema neste trecho retirado do *Emílio*, o qual foi publicado pela Martins Fontes, em 2004, com tradução de Roberto Leal Ferreira. O texto original em francês é o seguinte: “*Celui qui peut tout ne peut vouloir que ce qui est bien. Donc l'Etre souverainement bon parce qu'il est souverainement puissant, doit être aussi souverainement juste, autrement il se contredirait lui-même; car l'amour de l'ordre qui le produit s'appelle bonté, et l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle justice.*” Acontece que “*ordre*” é um substantivo masculino em francês, e por isso o pronome “*le*” poderia se referir tanto a “*ordre*” quanto a “*amour*”. Porém, a frase faz realmente sentido se o verbo tiver “*ordre*” como objeto. Logo, acreditamos que a tradução em português deveria ser “o amor da ordem que a produz...” ao invés de “o amor da ordem que o produz...” Da mesma forma, na frase seguinte, teríamos então: “o amor da ordem que a conserva...” no lugar de “o amor da ordem que o conserva...”.

bondade, a proposição ‘Deus é justo’ significa que ele age em consonância com os princípios de justiça.

1.4 Princípios, Leis e Ordem

Como vimos anteriormente, Deus é bom quando cria a ordem do universo e justo quando a conserva. Observamos que, para Rousseau, as ações de Deus são sempre justas e conforme à ordem, na medida em que se harmonizam com os princípios de justiça. Na *Carta a Voltaire sobre a Providência*, o filósofo faz a seguinte observação: “a conservação do universo parece ter, para o próprio Deus, uma moralidade que se multiplica pelo número de mundos habitados.” (ROUSSEAU, 2002, p. 15) O Vigário Saboiano, na sua *Profissão de Fé*, confirma o mesmo entendimento: “Dizem que Deus nada deve a suas criaturas. Creio que lhes deve tudo o que lhes prometeu ao dar-lhes o ser. Ora, é prometer-lhes um bem dar-lhes uma ideia dele e fazer com que sintam a necessidade dele.” (ROUSSEAU, 2004, p. 398) Aqui podemos observar a máxima moral que se refere ao cumprimento de uma promessa. Mais adiante, o Vigário de Sabóia confirma este raciocínio ao dizer: “Não faço mais do que supor que as leis da ordem sejam observadas e que Deus seja inflexível consigo mesmo.” Em seguida, Rousseau acrescenta em nota o Salmo 115 das Sagradas Escrituras: “Não por nós, não por nós, Senhor, Mas por teu nome, mas por tua própria honra, Ó Deus, faz-nos reviver!” (ROUSSEAU, 2004, p. 401) Em resumo, o encadeamento de consequências lógicas entre os atributos divinos de perfeição, grandeza, bondade e justiça leva o filósofo a especular sobre a continuação da vida após a morte¹⁹.

Tanto na *Carta ao Senhor de Franquières*²⁰, quanto na *Carta a Voltaire sobre a Providência*, Rousseau condiciona a justiça de Deus à possibilidade da imortalidade de sua

¹⁹ Na concepção do Vigário Saboiano, a morte do homem se explica pela separação das duas substâncias que o constituem: “Quando se rompe a união ente o corpo e a alma, concebo que um pode dissolver-se e a outra conservar-se. Por que a destruição de um acarretaria a destruição da outra? Pelo contrário, sendo de naturezas tão diferentes, estavam por sua união num estado violento, e, quando essa união cessa, voltam ambos a seu estado natural; a substância ativa e viva recupera toda a força que empregava em mover a substância passiva e morta.” (ROUSSEAU, 2004, p. 399-400)

²⁰ De acordo com Marques, esta carta reúne argumentos contra o agnosticismo religioso. Ele observa que Rousseau já teria abandonado o estilo mais assertivo dos escritos anteriores e considera a possibilidade de que o filósofo, naquele momento, “não tivesse mais a disposição de embrenhar-se em extensos argumentos em defesa de sua fé. E nem lhe é preciso: à suposição de que um apelo à certeza proporcionada pelo ‘sentimento interno’ constituiria uma base pouco filosófica, o Rousseau tardio pode calmamente objetar que esse sentimento é o único guia que nos permite escapar aos infundáveis sofismas

alma: “Se ele é justo e poderoso, minha alma é imortal.” (ROUSSEAU, 2002, p. 17); “Todavia, tudo deveria terminar para nós com a morte, mas isso não pode ocorrer se Deus é justo e, conseqüentemente, se ele existe.” (ROUSSEAU, 2002, p. 69)

A esperança que está em jogo aqui, isto é, a recompensa pelo respeito dos homens às leis inscritas por Deus em seus corações é, em última instância, a felicidade eterna. Nas palavras do Vigário Saboiano: “Quanto mais volto para dentro de mim mesmo, quanto mais me consulto, mais leio estas palavras escritas em minha alma: *Sê justo e serás feliz.*” (ROUSSEAU, 2004, p. 398-399) No texto da segunda prece²¹ que compõe os *Escritos sobre a moral e a religião*, Rousseau dialoga com a divindade nos seguintes termos: “Tirastes-me do nada, destes-me a existência, dotastes-me de uma alma racional, gravastes no fundo de meu coração as leis cujo cumprimento vinculastes o prêmio de uma eterna felicidade.” (ROUSSEAU, 2002, p. 77) Já na Profissão de Fé, o Vigário de Sabóia reforça a mesma expectativa:

Pensas que vais morrer; não, vais viver, e é então que honrarei tudo o que te prometi. (...) Dir-se-ia diante dos protestos do impacientes mortais que Deus lhes deve a recompensa antes do mérito e que ele está comprometido a recompensar antecipadamente sua virtude. Oh! Sejamos bons primeiro e depois seremos felizes. Não exijamos o prêmio antes da vitória, nem o salário antes do trabalho. Não é na liça, dizia Plutarco, que os vencedores de nossos jogos sagrados são coroados, mas depois de terem passado por ela. (ROUSSEAU, 2004, p. 399)

Deste sistema que recompensa os bons e pune os maus²², podemos deduzir que o princípio retributivo²³ é um dos mais relevantes da justiça divina, na concepção do filósofo de Genebra. Se, como Rousseau, entendemos como ‘bons’ aqueles que cumprem os mandamentos da divindade, e como ‘maus’ aqueles que desprezam tais imperativos, a norma de retribuição não é então uma fórmula vazia, posto que a obediência e a desobediência à lei de Deus fixam o significado dos termos em questão.

da razão, e que a própria filosofia, em toda sua pompa, não está ela própria em condições de dispensá-lo.” (ROUSSEAU, 2002, p. 4)

²¹ Marques informa que esta carta foi redigida em 1739, e que pertence, portanto, aos escritos da juventude de Rousseau. Ele também observa que este é um texto sem “pretensão filosófica”, mas já apresenta alguns temas que serão objeto de reflexões que filósofo fará posteriormente, tais como “a ubiquidade do olhar de Deus e seu desígnio benfazejo, embora inescrutável por nós.” (ROUSSEAU, 2002, p. 4)

²² Mais adiante trataremos com mais profundidade sobre esta questão acerca do “castigo dos maus”.

²³ Em *O problema da justiça*, Hans Kelsen define o princípio retributivo como um dos princípios de justiça mais importante na história da filosofia moral. Para ele, todo o direito corresponde ao princípio da retribuição, ao qual o jurista alemão oferece a seguinte definição: “O princípio da retribuição estatui que a uma determinada ação – a conduta boa ou má de um homem – se deve seguir uma determinada reação – o prêmio ou a pena.” (KELSEN, 1993, p. 33)

Enquanto para o Vigário de Sabóia “a justiça de Deus é pedir que cada um preste contas do que lhe foi dado” (ROUSSEAU, 2004, p. 404), na concepção de Rousseau, a Providência divina está voltada para a sustentação dos gêneros, das espécies e da ordem do todo²⁴. Na Carta a Voltaire, o genebrino faz a seguinte observação:

Pode-se supor que os acontecimentos particulares aqui em baixo não são nada aos olhos do senhor do universo, que a sua Providência é apenas universal, que ele se contenta em conservar os gêneros e as espécies e presidir ao todo, sem se inquietar com a maneira como cada indivíduo passa esta curta vida. (ROUSSEAU, 2002, p. 17)

De qualquer forma, para o filósofo, “tudo depende das leis gerais e não há exceção para ninguém” (ROUSSEAU, 2002, p. 17). Nesta passagem em que Rousseau argumenta a favor da existência de uma Providência benfazeja, identificamos na generalidade das leis postuladas por ele mais uma característica importante da justiça divina. A igualdade perante as regras gerais da justiça divina coloca a todos em iguais condições de possibilidade de sofrerem os males que são próprios da natureza dos homens e da constituição do universo²⁵, mas também de serem igualmente recompensados com a eterna felicidade. Desta forma, o *princípio de igualdade*, em Rousseau, aparece como um elemento essencial à justiça divina. Conforme John T. Scott, em *Politics as the imitation of the divine in Rousseau's Social contract*, “as leis gerais da natureza ou, em sentido equivalente, a vontade geral de Deus estabeleceram as condições formais da felicidade humana.²⁶” (SCOTT, 1994, p. 486)

Ademais, é importante notar que tais condições formais para o bem de cada um incluem uma ordem física, pela qual cada ser material é disposto em relação ao todo, e uma

²⁴ Para Rousseau, a forma como cada um vive esta vida é irrelevante para a Providência. Entretanto, o mesmo não se pode dizer em relação à justiça divina. Na *Carta ao Senhor de Franquières*, o filósofo deixa clara a sua expectativa quanto ao julgamento de Deus: “Penso que cada um será julgado, não pelo que acreditou, mas pelo que fez, e não creio que um sistema de doutrina seja necessário às obras, porque a consciência o substitui.” (ROUSSEAU, 2002, p. 62) Em seu artigo *Politics as the imitation of the divine in Rousseau's Social contract*, John T. Scott aponta para uma possível inconsistência entre a teologia e a prática religiosa propostas pelo filósofo: “A providência não se estende ao indivíduo, e isto representa um enorme problema prático para Rousseau, quando se trata de traduzir a sua teologia na prática religiosa, pois, em sua opinião, a maioria dos indivíduos e todos os sistemas políticos necessitam de uma crença numa providência particular para serem virtuosos e felizes.” (*Providence does not extend to the individual, and this poses an enormous practical problem for Rousseau when it comes to translating his theology into religious practice, for in his view most individuals and all polities require a belief in particular providence to be virtuous and happy*). (SCOTT, 1994, p. 478)

²⁵ Sobre esta relação entre os males e a natureza do homem, Rousseau afirma na *Carta ao Senhor de Franquières*: “Mas a dor e o prazer eram os únicos meios de ligar um ser sensível e perecível à sua própria conservação, e esses meios são dispostos com uma bondade digna do Ser supremo.” (ROUSSEAU, 2002, p. 66)

²⁶ Tradução nossa do original em inglês: “The general laws of nature or, in a related sense, the general will of God established the formal conditions of human happiness.” (SCOTT, 1994, p. 486)

ordem moral que dispõe os seres que pensam e sentem em relação a eles mesmos. Nas palavras do próprio Rousseau:

Para pensar corretamente sobre isso, parece-me que as coisas deveriam ser consideradas relativamente na ordem física e absolutamente na ordem moral; de modo que a maior ideia que posso fazer-me da Providência é que cada ser material esteja disposto o melhor possível em relação ao todo, e cada ser inteligente e sensível o melhor possível em relação a si próprio. (ROUSSEAU, 2002, p. 17)

Temos então que, ao formar o universo com todo o sistema dos seres, Deus estabeleceu dois tipos de ordem (física e moral)²⁷ que mantêm a sua criação em eterna harmonia²⁸. Mesmo sem compreender o motivo pelo qual o mundo existe, o Vigário de

²⁷ A ordem física é instituída por meio das 'leis da natureza', enquanto a ordem moral é estabelecida pelas 'leis naturais'. Tal distinção, nas obras de Rousseau, foi observada por Roger Masters nos seguintes termos: "A ambiguidade resulta da combinação da palavra 'lei' com a palavra 'natureza' porque podemos falar de uma 'lei da natureza' (isto é, a 'lei que a natureza impõe sobre si mesma') que consiste de 'relações gerais' que são fisicamente inevitáveis e invioláveis, ou de uma 'lei natural' que é 'prescrita' por natureza a um 'ser moral' capaz de desobediência." (Tradução nossa do original em inglês: "*An ambiguity results from the combination of the word 'law' with the word 'nature' because one can speak of a 'law of nature' (i.e., the 'law that nature imposes on herself') consisting of 'general relationships' that are physically inevitable and inviolable, or of a 'natural law' which is 'prescribed' by nature to a 'moral being' capable of disobedience.*") (MASTERS, 1968, 78) Mais adiante, Masters reforça a mesma compreensão quando afirma: "Existem dois critérios inerente à 'lei natural' quando definida de forma apropriada: a sua qualidade de 'lei' (a qual requer a capacidade de obediência consciente e voluntariamente desejada) e de 'naturalidade' (a qual exige promulgação direta a todos os homens pela natureza). Desta forma, não deve haver dúvida quanto ao significado exato do termo lei natural, de acordo com Rousseau: porque ele se refere a uma lei que a natureza prescreve ao homem enquanto agente livre e capaz de razão, o termo deve ser diferenciado da noção de 'leis da natureza' que são fisicamente necessárias." (Tradução nossa do original em inglês: "*There are two criteria inherent in the 'natural law' when properly defined: its quality as 'law' (which requires the capacity for conscious, freely willed obedience) and its naturalness (which requires direct promulgation to all men by nature). Thus there should be no question concerning the precise meaning of the term natural law according to Rousseau: because it refers to a law which nature prescribes to man as a free agent capable of reasoning, the term must be distinguished from the notion of 'laws of nature' that are physically necessary.*") (MASTERS, 1968, p. 79-80) A mesma distinção entre ordem física e ordem moral pode ser identificada no trecho da carta de 14 de fevereiro de 1769 que Rousseau escreveu a Moultou, reproduzido por Maurizio Viroli em sua obra *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*: "O todo da Natureza é a minha testemunha. Ela não está em contradição consigo mesma; vejo na natureza uma ordem física admirável sempre consistente consigo própria. A ordem moral deveria ser da mesma forma. Entretanto, a minha experiência de vida tem sido o aparente colapso desta ordem, e então ela se iniciará depois da minha morte." (Tradução nossa do inglês: "*The whole of Nature is my witness. It is not in contradiction with itself; I see in nature an admirable physical order always consistent with itself. The moral order should be the same. Yet my life's experience has been the apparent breakdown of this order, and so it will begin after my death.*") (VIROLI, 1988, p. 15)

²⁸ Com o intuito de justificar a vontade inteligente que deu forma e mantém o concerto do todo, o Vigário Saboiano faz a seguinte ponderação: "Longe de poder imaginar alguma ordem no concurso fortuito dos elementos, não posso nem mesmo imaginar o combate, e o caos do universo é para mim mais inconcebível do que a sua harmonia." (ROUSSEAU, 2004, p. 386) Mais à frente, ele conclui: "A barreira insuperável que a natureza colocou entre as diversas espécies a fim de que elas não se confundissem mostra as suas intenções com a maior evidência. Ela não se contentou com estabelecer a ordem; ela tomou medidas certas para que nada a pudesse perturbar. (...) Façam o que fizerem, é impossível para mim conceber um sistema de seres tão regularmente ordenados sem que eu conceba uma inteligência que os ordene." (ROUSSEAU, 2004, p. 389) Rousseau segue na mesma direção ao conjecturar sobre a possibilidade de um

Sabóia faz um detalhado testemunho da forma como enxerga a correlação ordenada entre todos os seres que o compõem:

Julgo a ordem do mundo embora desconheça seu fim, porque para julgar essa ordem basta-me comparar as partes entre si, estudar seu concurso, suas relações, observar seu concerto. Ignoro por que o universo existe, mas não deixo de ver como ele é modificado, não deixo de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõem prestam-se auxílio mútuo. Sou como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e não deixasse de admirar aquela obra, embora não conhecesse o uso da máquina e não tivesse visto o mostrador. Não sei, diria ele, para que serve o todo, mas vejo que cada peça é feita para as outras; admiro o trabalhador no detalhe de sua obra, e tenho certeza de que todas essas engrenagens só andam assim em harmonia para um fim que me é impossível perceber. (ROUSSEAU, 2004, p. 387)

É então importante salientar, por um lado, a existência de uma ordem física, onde podemos observar uma natureza imutável, necessária e inviolável. Todos os seres materiais se encontram irremediavelmente subjugados por suas leis. Por outro lado, existe uma ordem moral que é constituída por leis que podem ou não sere observadas, na medida em que elas existem para regular o comportamento de seres cuja vontade é livre para aquiescer ou resistir aos preceitos da divindade²⁹. Como o próprio Rousseau observa, “vendo o modo como os homens se conduzem neste mundo, logo nos convencemos de que eles não seguem absolutamente a ordem cujos princípios estão gravados no fundo de seus corações.” (ROUSSEAU, 2002, p. 74) Neste mesmo sentido, o Vigário Saboiano pondera sobre os desígnios de Deus:

Eu, que devo amar acima de tudo a ordem estabelecida por sua sabedoria e conservada por sua providência, iria querer que essa ordem fosse perturbada por mim? Não, esse desejo temerário mereceria ser mais punido do que realizado. Tampouco lhe peço o poder de agir bem; por que lhe pedir o que ele me deu? Não me deu ele a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo? (ROUSSEAU, 2004, p. 417)

Foi também o Vigário quem disse: “O princípio de toda ação está na vontade de um ser livre; não poderíamos remontar além disso. Não é a palavra liberdade que nada significa, mas a palavra necessidade.” (ROUSSEAU, 2004, p. 396) Chegando à última etapa da cadeia argumentativa de sua metafísica dualista, ele conclui:

arranjo fortuito do universo: “Se suponho que tudo é o efeito de um arranjo fortuito, o que acontecerá com a ideia de ordem e com a relação entre intenção e finalidade que observo entre todas as partes do universo?” (ROUSSEAU, 2002, p. 85)

²⁹ A liberdade da vontade garante aos homens o poder de desobedecer à lei natural promulgada por Deus. Contudo, eles não o fazem impunemente. Robert Derathé, em *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, com o intuito de justificar a sua interpretação de que, para o filósofo de Genebra, a lei natural é superior à do Estado, cita a passagem de *Nova Heloísa* em que Rousseau se refere à lei natural como “uma lei sagrada que não é permitido ao homem infringir, que ele não infringe impunemente.” (DERATHÉ, 2009, p. 239)

Supor algum ato, algum efeito que não derive de um princípio ativo é realmente supor efeitos sem causa, é cair no círculo vicioso. Ou não há um primeiro impulso, ou todo primeiro impulso não tem nenhuma causa anterior, e não há verdadeira vontade sem liberdade. O homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial: este é o meu terceiro artigo de fé. (ROUSSEAU, 2004, p. 396)

Ora, se o princípio de toda ação está na liberdade da vontade, toda ação justa deve ser também o efeito de uma vontade livre. Isto significa que não pode haver justiça onde não há liberdade da vontade. Mesmo que seja necessário, não é suficiente que algo esteja bem e consoante à ordem para que receba corretamente o atributo de justo, seja o movimento dos corpos celestiais ou de uma besta que investe sobre sua presa para se alimentar. Não há justiça na ordem física do universo, logo, não há justiça ou injustiça na natureza, mesmo sendo nela onde tudo está bem³⁰. A justiça é possível unicamente entre os seres que podem se colocar livremente na ordem moral, isto é, aqueles capazes de sentir e de pensar. Vimos que Deus é justo quando cumpre a sua promessa e conserva a sua criação. É certo que ele não poderia agir injustamente sem se contradizer, já que a sua essência é de plena bondade. Mas a sua incapacidade de agir em desacordo com a sua própria essência em nada compromete a liberdade da sua vontade soberana, pois, conforme ensina o Vigário Saboiano:

Sem dúvida não sou livre para não querer meu próprio bem, não sou livre para querer meu mal, mas a minha liberdade consiste justamente no fato de eu só poder querer o que é conveniente para mim, ou que considero como tal, sem que nada de alheio a mim me determine. Seguir-se-á disto que não sou senhor de mim mesmo, por não ter o poder de ser alguém diferente de mim? (ROUSSEAU, 2004, p. 395-396)

Sendo a divindade o ser supremo, autor de todas as coisas que existem, então, não seria razoável admitir que algo de alheio a ele pudesse determiná-lo. Se Deus age por si

³⁰ Neste ponto não poderíamos deixar de salientar o duplo sentido utilizado por Rousseau para termos como “bem”, “bondade” e “bom”, pois além do significado moral com o qual estamos acostumados a associar essas palavras, por vezes, o filósofo também dá a elas um sentido físico. No *Segundo discurso*, Rousseau esclarece essa dicotomia: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos simples da natureza.” (ROUSSEAU, 1988, p. 55) John T. Scott também comenta sobre estes distintos usos feitos por Rousseau dos termos em questão: “Geralmente, rotulamos atribuições de ‘bondade’ enquanto julgamentos morais, até mesmo enquanto questões de ‘valor’ distintas daquelas de ‘fato’. Rousseau, entretanto, não quer dizer ‘bom’ no sentido moral, e usa esta palavra inclusive num sentido compatível com questões da física.” (Tradução nossa do original em inglês: “We usually brand attributions of ‘goodness’ as moral judgments, even as matters of ‘value’ distinct from those of ‘fact’”. Rousseau, however, does not mean ‘good’ in a moral sense, and even takes it in a sense compatible with matters of physics.”) (SCOTT, 1994, p. 476)

mesmo, somos forçados a concluir que a sua vontade é livre e que a liberdade é mais um princípio essencial da justiça divina.

Além de legislador e juiz, na perspectiva de Rousseau, Deus é também a autoridade suprema e o único responsável pela aplicação de suas leis, por meio da recompensa aos bons e da punição aos maus³¹. Em *Carta escritas da montanha*, obra dedicada à sua defesa das acusações de impiedade e blasfêmia contra os dogmas da religião cristã, Rousseau afirma que “Deus reservou para si a sua própria defesa e o castigo das faltas que só a ele ofendem. É um sacrilégio homens se fazerem de vingadores da divindade, como se sua proteção lhe fosse necessária.” (ROUSSEAU, 2006b, p. 179)

Se a divindade é fonte das “verdades eternas” e, como já vimos, ela é também inflexível consigo mesma, logo, não há motivos para se suspeitar de que as suas leis não gozem do mesmo status de eternidade³². Assim, pelo que foi exposto até aqui, observamos

³¹ Antes de dar voz ao Vigário Saboiano, no Livro IV do *Emílio*, Rousseau fala sobre necessidade de generalização da piedade para todo o gênero humano, mas abre uma exceção aos maus: “É preciso, pela razão, por amor a nós, ter ainda mais piedade de nossa espécie do que de nosso próximo, e é uma imensa crueldade para com os homens a piedade pelos maus.” (ROUSSEAU, 2004, p. 353) Já no Capítulo VIII, Da Religião Civil, do *Contrato social*, Rousseau evidencia a sua crença numa justiça divina (a vida futura, a felicidade dos justos e o castigo dos maus) como um dos dogmas positivos a serem ensinados pela religião civil de uma república bem ordenada: “Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da divindade poderosa, inteligentes, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis, são estes os dogmas positivos.” (ROUSSEAU, 1999, p. 166) É certo que, neste trecho do *Contrato social*, Rousseau não está propondo a existência da vida após a morte nem de recompensas e castigos nela, mas apenas dizendo que seria útil à ordem política que os cidadãos acreditassem nestes preceitos. Entretanto, supomos que dificilmente Rousseau proporia um dogma à ordem política que ele soubesse ser falso ou incerto. Desta forma, tomamos esta passagem do *Contrato social* como evidência de que o filósofo realmente acreditava numa justiça divina *post mortem*, além de reconhecer a utilidade da crença em que os maus serão punidos por Deus. Não obstante, na sua Profissão de Fé, o Vigário de Sabóia defende que a punição dos maus ocorre já nesta vida. Em suas próprias palavras: “Tampouco me pergunte se os tormentos dos maus serão eternos; ignoro-o também e não tenho a vã curiosidade de esclarecer questões inúteis. Que me importa o que acontecerá com os maus? Tenho pouco interesse em sua sorte. Todavia, tenho dificuldades para acreditar que sejam condenados a tormentos sem fim. Se a suprema justiça se vingá, vingá-se já nesta vida. (...) Que necessidade há de procurar o inferno na outra vida? Ele está já nesta vida, no coração dos maus.” (ROUSSEAU, 2004, p. 401-402) Também é importante notar que a punição recebida pelos maus é muito menos uma “vingança divina” do que algo que os homens fazem a si mesmos. Como o Vigário crê, são as lembranças de nossas ações na Terra que farão a felicidade ou o tormento depois da morte. Além disso, como o final da citação aponta, ele acredita que mesmo durante a vida, são as “paixões vingadoras” que punem os maus, ou seja, os corações daqueles indivíduos que agem desordenadamente são oprimidos pelos sentimentos negativos que decorrem de suas ações. Tais ideias são coerentes com a teodiceia de Rousseau que busca eximir Deus da responsabilidade pela existência do mal para colocá-la na sociedade dos homens.

³² Rousseau afirma a eternidade da lei divina sem necessariamente problematizá-la no âmbito do seu sistema metafísico, por meio do qual o filósofo chega a propor uma religião natural. Entretanto, eventuais lacunas na compreensão de certos dogmas religiosos defendidos por filósofos modernos podem ser preenchidas com a tradição do pensamento escolástico, “de que o tomismo é o modelo mais perfeito”, conforme constata Etienne Gilson, em *A Filosofia na idade média*. Ainda de acordo com Gilson, “Os únicos filósofos modernos que eliminaram efetivamente a teologia foram os que eliminaram a metafísica (...).

que as leis eternas da ordem moral instituída por Deus têm como objeto as ações dos homens (seres racionais e sensitivos) que são livres para obedecer ou desobedecer aos seus mandamentos. Logo, a realização da justiça que lhes cabe fica condicionada ao cumprimento destas leis ao longo de sua vida terrena. Em outras palavras, sob o ponto de vista estritamente humano, a realização da promessa divina de felicidade eterna seria a consumação de uma justiça *post mortem*.

1.5 Desígnios

Na concepção do Vigário Saboiano, enquanto “a potência humana age através de meios, a potência divina age por si mesma. Deus pode porque quer; sua vontade faz o seu poder.” (ROUSSEAU, 2004, p. 403) Posto isso, torna-se imperativo que a justiça divina, que provém da boa vontade de Deus, não seja aqui considerada como se fosse um meio para um fim, isto é, um instrumento para a consecução de um objetivo. O fim da justiça divina é o Deus mesmo³³.

Em contrapartida, se é certo que toda lei implica na ordenação de certas coisas para um fim, em relação à justiça de Deus, podemos indagar com qual finalidade os seres sensíveis e inteligentes receberam de Deus a liberdade e a capacidade de se colocarem no sistema da ordem moral. Seria para torná-los bons? Ora, a teoria da bondade natural é reconhecidamente um elemento axial do pensamento político e filosófico de Rousseau³⁴.

Quanto aos que, ao contrário, quiseram, mantiveram ou restauraram a metafísica, todos necessitaram construir uma teologia natural” (GILSON, 2001, p. 945). Acreditando ser este o caso do filósofo de Genebra, buscamos esclarecer o problema da eternidade da lei de Deus a partir do modelo tomista. Na Questão XCI – Artigo I – Se Há uma Lei Eterna, da *Suma teológica*, Tomás de Aquino cita Santo Agostinho: “A lei, que é chamada a razão summa, não pode deixar de ser considerada imutável e eterna por nenhum ser inteligente.” Mais adiante, o próprio Aquino conclui: “Tôda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Por onde, a razão mesma do govêrno das cousas, em Deus, que é regedor do universo, tem a natureza de lei. E como a razão divina nada concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno, conforme a Escritura, é forçoso dar a essa lei a denominação de eterna.” (AQUINO, 1980, p. 1.737)

³³ Ao discutir sobre a eternidade da lei de Deus, Tomás de Aquino conclui o seguinte: “A lei implica, activamente, ordem para um fim, enquanto por ela certas cousas se ordenam para êste. Mas não passivamente, no sentido em que a própria lei se ordene para um fim; salvo, por acidente, no governador, cujo fim está fora dêle, para o qual também necessariamente há-de a sua lei se ordenar. Ora, o fim do governo divino é Deus mesmo, nem a sua lei dêle difere. Portanto, a lei eterna não se ordena para outro fim.” (AQUINO, 1980, p. 1.737)

³⁴ Essa teoria foi cuidadosamente desenvolvida no *Segundo discurso*, onde Rousseau comenta: “Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado.” (ROUSSEAU, 1988, p. 95) Aqui é importante salientar que a bondade natural do ser humano não é uma qualidade moral, e sim uma característica que advém da maneira como a sua existência estaria ordenada na natureza, isto é, com uma harmonia entre desejos, faculdades e

Isto significa que o filósofo reconhece a bondade como um princípio que constitui a própria natureza do ser humano. Já no que se refere à bondade moral, como ele próprio afirma no Livro IV do *Emílio*, “justiça e bondade não são apenas palavras abstratas, meros seres morais formados pelo entendimento, mas verdadeiras afecções da alma iluminada pela razão, que não são mais que um progresso ordenado de nossas afecções primitivas.” (ROUSSEAU, 2004, p. 323-324) No mesmo diapasão, o Vigário Saboiano conclui que “o primeiro sentimento de justiça é inato ao coração humano” (ROUSSEAU, 2004, p. 393). Portanto, a razão para a qual aos homens foi concedida a liberdade de se colocarem no sistema da ordem moral não pode ser a de que eles se tornem bons, uma vez que o autor do seu ser, que é Deus, fez com que a bondade já fosse uma afecção de suas almas³⁵. Diante dessa refutação, é necessário que prossigamos com a nossa investigação.

Se o homem fosse dotado apenas de um princípio ativo, que é a sua alma, não somente a sua natureza, mas também toda a sua obra seria sempre boa e consistente com a ordem moral. Mas Deus o constituiu também com a matéria, conforme ensina o Vigário de Sabóia:

Meditando sobre a natureza do homem, acreditei descobrir nela dois princípios distintos, dos quais um o elevava ao estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e do belo moral, às regiões do mundo intelectual cuja contemplação faz as delícias do sábio, e o outro o trazia de volta baixamente a si mesmo, sujeitava-o ao império dos sentidos, às paixões que são seus ministros e contrariava por elas tudo o que lhe inspirava o sentimento do primeiro. Sentindo-me puxado e disputado por esses dois movimentos contrários, eu pensava: Não, o homem não é outro; eu quero e não quero, sinto-me ao mesmo tempo escravo e liberto; vejo o bem, amo-o, e faço o mal; sou ativo quando escuto a razão, passivo quando minhas paixões me arrastam, e meu pior tormento quando sucumbo é sentir que pude resistir. (ROUSSEAU, 2004, p. 392-393)

Para compreender melhor a disputa entre esses dois princípios essenciais que constituem o ser humano, devemos retomar o terceiro artigo de fé do Vigário: “O homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial.” Retomando a liberdade da vontade em nossas considerações, começamos, pelo menos parcialmente, a justificar a posição dos homens na ordem moral instituída pela divindade. Nas palavras do Vigário,

Ela o fez livre para que fizesse não o mal, mas o bem por escolha. Colocou-o em condições de fazer essa escolha empregando bem as faculdades de que o dotou; (...) Murmurar contra o fato de Deus não o impedir de fazer o mal é murmurar por tê-lo feito de uma natureza excelente, por ter posto em suas ações a

necessidades. Trataremos sobre a bondade natural do homem no próximo capítulo, o qual será dedicado ao estudo da justiça universal.

³⁵ Para Tomás de Aquino, “a lei não é útil ao homem se ele não lhe obedecer. Ora, já é por bondade que o homem obedece à lei. Logo, antes da lei, é-lhe necessária a bondade. Logo, não é ela que torna os homens bons.” (AQUINO, 1980, p. 1.746)

moralidade que as enobrece, por ter-lhe dado direito à virtude. O supremo gozo está no contentamento consigo mesmo, é para merecer esse contentamento que fomos colocados na terra e dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência. (ROUSSEAU, 2004, p. 396-397)

Em sua soberana justiça, Deus reservou o prêmio da eterna felicidade àqueles que alcançam “a glória da virtude e o bom testemunho de si mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p. 415), isto é, àqueles que viveram aqui na Terra de acordo com as leis divinas. Logo, sob o ponto de vista das almas individuais, é em razão de fazer por merecer a felicidade eterna que os homens ganharam a liberdade de se colocarem na ordem moral da divindade. Entretanto, esta não parece ser, para Rousseau, a única razão pela qual Deus teria inscrito nos corações dos homens as suas leis eternas.

Para que possamos deduzir outra possível razão para a qual o ser humano é livre para se ordenar pelas leis morais da divindade, vejamos, nas palavras do próprio Rousseau, quais são os deveres impostos por estas leis:

É completamente indiferente à glória de Deus ser-nos conhecida em todas as coisas; é importante, porém, para a sociedade humana e para cada um de seus membros que todo homem conheça e cumpra os deveres que a lei de Deus impõe-lhe para com o próximo e para consigo mesmo. (...) Mas o que interessa, a mim e a todos os meus semelhantes é que cada qual saiba que existe um árbitro do destino dos seres humanos, do qual somos todos filhos, que nos manda sermos todos justos, que nos amemos uns aos outros, que sejamos bons e misericordiosos, que honremos nossos compromissos com todos, mesmo com nossos inimigos e os seus; que a aparente felicidade da vida nada é; que existe outra vida depois desta, na qual o Ser supremo será o remunerador dos bons e o juiz dos maus. (ROUSSEAU, 2004, p. 555-556)³⁶

Podemos dividir em dois grupos o conjunto desses deveres sagrados: o primeiro refere-se a uma obrigação altruísta de amor ao próximo (“que nos amemos uns aos outros, que sejamos bons e misericordiosos”) e o segundo, à obrigação de cumprimento das

³⁶ Ao contrário da Profissão de Fé, que trata mais especificamente sobre as questões relacionadas a Deus e à metafísica, nesta passagem do Livro V, do *Emílio*, Rousseau não está exatamente fazendo uma discussão teológica para tentar descobrir quais seriam realmente os preceitos da lei divina, e sim buscando retirar, dentre os muitos dogmas das religiões reveladas, quais regras mínimas seriam úteis à conservação da sociedade e deveriam ser ensinadas a todos. Nesse sentido, essa parte da obra se aproxima, em certa medida, daquilo que ele faz no capítulo sobre a religião civil do *Contrato social*, conforme mencionado anteriormente. Por outro lado, aqui, Rousseau afirma, de forma explícita, quais seriam os mandamentos de Deus que deveriam ser ensinados às pessoas, especialmente aos jovens. Tais mandamentos são condizentes com a teoria da consciência moral do Vigário Saboiano e com os ensinamentos de Rousseau nos *Escritos sobre a moral e a religião*, onde o registro sobre quais são as leis divinas aparece apenas de forma implícita. É importante notar que o conteúdo destas leis não são verdades inatas gravadas nos corações dos homens, mas conhecimentos adquiridos. Embora a consciência (“instinto divino” ou “voz celeste”) seja um sentimento inato ao ser humano, o conhecimento do bem deve ser alcançado por meio dos sentimentos morais “iluminados pela razão”.

promessas, isto é, a sacralidade do contrato (“sermos todos justos³⁷” e “que honremos nossos compromissos com todos”).

Desta forma, podemos deduzir dos deveres impostos aos homens pela lei de Deus, que a divina providência está voltada para a sustentação dos gêneros e das espécies, enquanto que, especificamente por meio da ordem moral, zela pela sustentação da espécie humana. Ora, se imaginássemos um mundo possível onde a vontade de Deus fosse livre e integralmente observada por todos os homens, na concepção do filósofo, certamente, neste mundo, não necessitaríamos de governo nem de leis, pois a paz reinaria na Terra e a espécie humana – aqui considerada como um todo regido pela mesma ordem – seguiria seu curso sem a necessidade de intervenção das instituições mundanas.

Finalmente, podemos concluir, com o Vigário Saboiano, que “sempre é certo que o todo é uno e anuncia uma inteligência única; pois nada vejo que não esteja ordenado no mesmo sistema e que não concorra para o mesmo fim, qual seja, a conservação do todo na ordem estabelecida.” (ROUSSEAU, 2004, p. 390)

1.6 Sumário

Já que a matéria é um princípio passivo, naturalmente em repouso, e os corpos inanimados não se movem voluntariamente nem ao acaso, mas de acordo com certas leis, deve então haver uma vontade inteligente alheia à própria matéria que dá movimento e mantém o concerto do todo que é o universo. A causa primeira de todo movimento é Deus, que formou e ordenou o sistema de todos os seres, os quais sem ele nada seriam. O ser supremo, atemporal e imaterial, que existe por si mesmo, é um ser perfeito. Sendo perfeito, sua sabedoria e o seu poder são infinitos, e a sua vontade é plenamente boa.

Um ser soberanamente bom deve ser soberanamente justo, posto que a bondade é um princípio inseparável da justiça. Para haver justiça, é necessária a existência de uma ordem moral, cujas leis ordenam igualmente cada ser inteligente e sensível. Logo, a generalidade de suas leis revela a igualdade como mais um princípio de sua justiça. Também é necessário que haja vontade livre para a ação justa. Logo, a liberdade da vontade é outro princípio essencial da justiça divina. Em sua infinita bondade, Deus reservou aos justos a recompensa mais sublime, que é a felicidade eterna. Em suma,

³⁷ Na Profissão de Fé, o Vigário de Sabóia afirma que “a justiça do homem é dar a cada um o que lhe pertence”. (ROUSSEAU, 2004, p. 404)

podemos afirmar que, em Rousseau, os princípios essenciais da justiça divina são: a bondade, a igualdade, a liberdade e a reciprocidade.

Ao formar o sistema de todos os seres, Deus criou uma ordem física que dispõe cada ser material em relação ao todo. Tal ordem é formada por leis imutáveis e invioláveis, que são as leis da natureza. Mas como não há livre-arbítrio entre os seres irracionais, não há justiça na natureza. A justiça divina é realizada somente na ordem moral, na qual cada ser inteligente e sensível, disposto em relação a si mesmo, é livre para aquiescer ou desobedecer às leis morais postas pela divindade.

O fim da justiça de Deus não está fora dele, visto que a potência divina age por si mesma e não através de meios. Por outro lado, as suas criaturas inteligentes e sensíveis podem colocar-se na ordem moral com uma dupla finalidade, quais sejam: a de garantir a manutenção da espécie humana na Terra, e de se tornarem dignas da graça da felicidade eterna ao lado de Deus.

Temos, portanto, um modelo de justiça no qual as funções de legislador, juiz e autoridade (que recompensa os bons e pune os faltosos) se encontram no mesmo ser que governa a todos de forma soberana, promovendo a conservação da espécie humana na ordem moral por ele estabelecida.

Todavia, é importante reiterar que as ideias expostas neste capítulo são somente especulações e hipóteses apresentadas por Rousseau, na medida em que o próprio autor reconhece que a justiça divina é incognoscível ao homem.

2. CAPÍTULO II – JUSTIÇA UNIVERSAL

2.1 Apresentação

É certo que se quisermos identificar elementos fundamentais para nos auxiliar a conceber com maior profundidade a ideia da justiça universal na obra de Rousseau, tais como a sua origem, os seus princípios, as suas leis e as suas prováveis finalidades, devemos ter em mente tanto as suas especulações metafísicas sobre a justiça divina, quanto a sua filosofia política. Mas, acima de tudo, devemos nos concentrar no estudo sobre o homem e nas investigações genealógicas³⁸ da justiça e da moral, no *Segundo discurso* e, também, no *Emílio*, onde o Vigário de Sabóia apresenta a “teoria da consciência”³⁹ que nos propicia a conhecer com maior profundidade a filosofia moral de Rousseau. Assim, com o auxílio principal dessas duas obras, bem como dos trabalhos de alguns estudiosos do pensamento do filósofo, buscaremos descrever aqui alguns elementos essenciais da justiça universal.

Identificamos na Profissão de Fé do Vigário Saboiano duas noções ontologicamente distintas de justiça. Por um lado, temos a justiça divina que pertence ao plano metafísico, incognoscível ao homem. Mas além da justiça de Deus, existe também a justiça universal que, justamente por ser um fruto da moralidade, se dá no âmbito das relações humanas.

Se na Profissão de Fé os sentimentos morais são tratados pelo Vigário Saboiano como objetos metafísicos, no *Segundo discurso*, ao inseri-los na hipotética história universal da espécie humana, Rousseau identifica o momento mais provável, bem como as condições determinantes para que a moralidade e, conseqüentemente, a justiça se tornassem necessárias entre os homens. Mesmo que eventualmente o genebrino tenha utilizado a observação de fenômenos para verificar algumas de suas deduções conceituais, o método utilizado no *Segundo discurso* é essencialmente filosófico. Conforme avalia Robert Derathé:

³⁸ Para Robert Derathé, “no *Discurso sobre a desigualdade*, como mais tarde no *Emílio*, o método de Rousseau é essencialmente um método *genético*. Ele mesmo escreve na *Carta a Beaumont* (...): ‘Mostrei que nenhum dos vícios que se imputa ao coração humano são naturais: eu disse a maneira como nascem; segui, por assim dizer, sua *genealogia*; e exponho como, pela alteração sucessiva de sua bondade original, os homens tornam-se enfim o que são.’ (DERATHÉ, 2009, p. 203)

³⁹ Sobre esse tema ver: MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: EDUSP, 2001. Em especial o Capítulo 2 – A teoria da Consciência e a Sociabilidade.

É então pelo raciocínio que Rousseau elabora sua teoria do homem selvagem, e se, como mostrou Gilbert Chinard, ele leva em consideração observações e fatos contidos nos relatos de viagem, os faz secundariamente e apenas na medida em que nestes ele encontra uma verificação de suas deduções e a confirmação de seu princípio inicial. (DERATHÉ, 2009, p. 204-205)

Roger Masters também afirma o caráter essencialmente racional do *Segundo discurso* e argumenta que nele o estudo da moral, ao contrário da Profissão de Fé,

Não pressupõe a crença em Deus, tampouco nenhuma determinada explicação metafísica do *status* do homem no universo material; o *Segundo discurso* considera a existência de toda moralidade – e, a *posteriori*, qualquer lei natural que prescreva os deveres eternos dos homens – como uma questão aberta que requer uma demonstração racional.⁴⁰ (MASTERS, 1968, p. 111)

Masters segue a influência de Leo Strauss⁴¹, para quem “o *Segundo discurso* é a obra mais filosófica de Rousseau. (...) A moral é aí tida, não como uma pressuposição não discutida ou inquestionável, mas como um objeto ou como um problema.” (STRAUSS, 2009, p. 225)

Não obstante a importância do *Segundo discurso* para a compreensão da justiça e da moral, aqui é importante salientar que, no *Emílio*, especialmente na Profissão de Fé, elas serão tratadas em profundidade na perspectiva da subjetividade humana. Com o auxílio desse texto, tentaremos demonstrar que o filósofo atribui ao indivíduo qualidades inatas e adquiridas que viabilizariam a moralidade em suas ações e a possibilidade da justiça entre os homens.

A seguir, buscaremos fazer uma descrição da justiça universal, aqui compreendida como um fruto tanto do artifício (a razão), quanto da natureza humana (os sentimentos morais)⁴². Para tanto, como fez Rousseau, sempre que possível, colocaremos entre parênteses a análise de dados históricos, bem como as conjecturas que a partir dela seria legítimo estabelecer. Em outras palavras, relegaremos os fatos ao papel secundário de justificação dos princípios estabelecidos pelo filósofo. Assim, procuraremos construir uma

⁴⁰ Tradução nossa do original em inglês: “(...) *presumes neither belief in God nor any particular metaphysical explanation of the status of man in the material universe; the Discourse considers the existence of all morality – and, a fortiori, any natural law prescribing man’s eternal duties – as an open question requiring rational proof.*” (MASTERS, 1968, p. 111)

⁴¹ Strauss orientou Roger Masters em sua tese de doutorado sobre Rousseau, na Universidade de Chicago.

⁴² No Capítulo VI do *Contrato social*, Rousseau afirma que a justiça universal emana “unicamente da razão” (ROUSSEAU, 1999, p. 46). Neste trecho, o filósofo parece estar criticando as ideias de Hobbes e Locke sobre as leis naturais que os indivíduos poderiam conhecer por meio da razão, sem a necessidade de um sentimento moral inato. Mas, quando nos debruçamos sobre o estudo desse modelo de justiça em outras obras do pensador genebrino, particularmente no *Emílio* (ROUSSEAU, 2004) e nos *Escritos sobre a moral e a religião* (ROUSSEAU, 2002), somos obrigados a reconhecer também que os sentimentos morais que constituem a natureza do homem civil são fonte de fundamento da justiça universal. Se assim não o fizéssemos, estaríamos incorrendo no equívoco de desprezar, de uma só vez, toda a teoria da consciência – elemento central da filosofia moral de Rousseau.

cadeia argumentativa a partir do arcabouço principiológico de Rousseau, nos limitando ao recurso do raciocínio crítico e analítico, e nos deixando ser guiados por questões que indagam sobre os elementos essenciais à ideia de uma justiça universal.

2.2 O Homem Capaz de Justiça

Neste momento, deixaremos em segundo plano as considerações sobre o percurso histórico⁴³ realizado pelo “homem selvagem” que forjou o surgimento daquele que é capaz de justiça – o “homem do homem”⁴⁴. A partir de agora, observaremos primordialmente o indivíduo humano em seu aspecto metafísico⁴⁵. Estabeleceremos como objeto as suas faculdades naturais, essenciais ao desenvolvimento da moral, para, em seguida, relacioná-las ao surgimento do sentimento e da ideia de justiça.

⁴³ Aqui fazemos referência à história hipotética contada por Rousseau no *Segundo discurso* e descrita por ele próprio como um “recurso metodológico” que o permitirá estudar os atributos essenciais da natureza humana. Na introdução da obra, Rousseau afirma: “não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo.” (ROUSSEAU, 1988, p. 40) Em *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, Jean Starobinski afirma: “O estado de natureza é, pois, tão somente o postulado especulativo que uma ‘história hipotética’ se confere, princípio sobre o qual a dedução poderá apoiar-se, em busca de uma série de causas e de efeitos bem encadeados, para construir a explicação genética do mundo tal como ele se oferece aos nossos olhos.” (STAROBINSKI, 2011, p. 26) Dessa forma, para compreender a verdadeira natureza do homem, o genebrino lança mão da tradição jusnaturalista que, como Pufendorf, concebe o estado de natureza enquanto “aquele no qual se encontram os homens antes da instituição do governo civil, isto é, enquanto eles ainda não estão submetidos a nenhuma autoridade civil.” (DERATHÉ, 2009, p. 195) Todavia, Rousseau distancia-se dessa mesma tradição ao criticar seus antecessores (Hobbes, em especial) por não terem sido suficientemente hábeis para distinguir o que no homem é próprio de sua natureza, por um lado, das aquisições feitas tardiamente, vivendo em sociedade, por outro. Em suas próprias palavras, “falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.” (ROUSSEAU, 1988, p. 40) Para corrigir tal equívoco, Rousseau subtrai do homem no estado de natureza “todos os dons sobrenaturais que ele pode receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pode adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza” (ROUSSEAU, 1988, p. 42).

⁴⁴ Robert Derathé percebe no bojo do pensamento de Rousseau dois tipos opostos de homem: o homem natural – que poderia ser tanto o homem selvagem do *Segundo discurso*, quanto o homem natural vivendo em sociedade, como o Emílio; e o homem civil, ou homem do homem – representado ora pelo burguês, alvo de profundas críticas no *Segundo discurso*, ora pelo cidadão, conforme idealizado no *Contrato social*. Ver *L’homme selon Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

⁴⁵ Na primeira parte do *Segundo discurso*, Rousseau se detém em descrever o homem selvagem em seu aspecto físico e como ele teria vivido no estado puro de natureza. Em suas próprias palavras: “Até aqui levei em consideração somente o homem físico; esforcemo-nos por encará-lo, agora, em seu aspecto metafísico e moral.” (ROUSSEAU, 1988, p. 46) A partir daquele ponto, o filósofo passa então a identificar as faculdades metafísicas do homem no estado de natureza, isto é, as qualidades que definem a constituição natural do homem primitivo.

Tomando como referência principal o *Segundo discurso*, podemos separar em dois grupos distintos as qualidades naturais que constituem a natureza do homem. O primeiro deles inclui os atributos que não necessitam de fatores externos para se desenvolverem, tais como o amor de si e a igualdade. O segundo grupo compreende as qualidades virtuais, isto é, aquelas que mesmo sendo inatas, dependem de ocorrências históricas para tornarem-se plenamente ativas, como é o caso da piedade (que dará lugar aos sentimentos morais ou à consciência), da perfectibilidade, da razão, da sociabilidade e da liberdade.⁴⁶ Em outras palavras, buscaremos expor as qualidades ontológicas⁴⁷ do homem natural, bem como as sucessivas mudanças que ocorreram em sua natureza, forjando o surgimento do homem civil e elevando-o à condição de ser justo.

Para chegar às faculdades essenciais ao homem natural, Rousseau parte da identificação dos elementos que permanecem ao fim de um processo de generalizações de

⁴⁶ Sobre o desenvolvimento das faculdades virtuais, Rousseau escreve no *Segundo discurso*: “Deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade.” (ROUSSEAU, 1988, p. 55) No caso da piedade, é certo que Rousseau afirma que este é um sentimento inato e pré-reflexivo. Todavia, conforme assinala Roger Masters: “Com base em nossa análise da piedade no *Emílio*, é necessário ir além: parece que a piedade, apesar de ser um ‘sentimento natural’, não opera realmente no puro estado de natureza. Como já vimos, este sentimento pressupõe a imaginação, e no estado de natureza a “imaginação... não fala aos corações selvagens”. Mais a frente, Masters conclui: “Não é meramente a eficácia da piedade, mas a sua própria existência que, no estado de natureza, pode ser questionada. (...) Apesar de Rousseau inquestionavelmente considerar a piedade como ‘natural ao coração humano’, parece que este sentimento é ‘obscuro’ e não pode ser sentido enquanto o homem viver em isolamento, no puro estado de natureza; a piedade está de alguma forma conectada com a sociabilidade, e não tem que operar necessariamente para que o indivíduo se preserve enquanto um ser isolado.” (As citações que fazemos acima de Roger Masters são traduções nossas do original em inglês: “*On the basis of our analysis of pity in the Émile, it is necessary to go even further: it would appear that pity, although a ‘natural sentiment’, does not really operate in the pure state of nature. As we have seen, this sentiment presupposes imagination, and in the state of nature ‘imagination’... does not speak to savage hearts’. (...) Not merely the efficacy of pity, but its very existence in the state of nature, is open to question. (...) Although Rousseau unquestionably considers pity ‘natural to the human heart,’ it appears that this sentiment is ‘obscure’ and cannot be felt as long as man lives in isolation in the pure state of nature; pity is somehow connected with sociability, and does not necessarily have to operate for the individual to preserve himself as an isolated being.*”) (MATTERS, 1968, p. 138-140) Todavia, por mais convincentes que sejam as razões expostas por Masters para concluir que a piedade não está plenamente ativa no puro estado de natureza, em hipótese alguma podemos desconsiderar a afirmação do próprio Rousseau, no *Segundo discurso*, de que este sentimento inato e pré-reflexivo, apesar de obscuro, atua no homem selvagem como uma força moderadora do amor de si. Logo, mesmo que o seu desenvolvimento esteja condicionado às ocasiões em que possa ser exercida, consideraremos a piedade como uma paixão natural que se desenvolve quando o homem ainda se encontra no estado de natureza.

⁴⁷ Conforme explica Evaldo Becker, “é certo que Rousseau não utiliza o termo ontológico para qualificar as descrições do homem natural. Ele geralmente refere-se a elas adjetivando-as de ‘naturais’, ‘essenciais’, ‘intrínsecas’, ‘inatas’, ‘imutáveis’, ‘sem as quais o homem deixa de ser homem’, etc. Mas, na qualidade de intérprete e de leitor do século XXI, optamos por qualificá-las de ontológicas tendo em vista que este termo melhor de qualquer outro, dá conta do relevante papel das mesmas no âmbito da teoria rousseauiana.” (BECKER, 2008, p. 148-149)

atributos comuns em cada indivíduo, bem como da subtração daquilo que foi artificialmente adquirido na vida em sociedade, revelando assim o homem tal como ele foi criado pela natureza⁴⁸. Como o próprio filósofo reconhece no Prefácio do *Segundo discurso*, “não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem” (ROUSSEAU, 1988, p. 32). Assim, a mutabilidade da natureza do homem nos coloca diante de um dilema: se a alma humana realmente teria se degenerado a ponto de se tornar irreconhecível, ou se esta mutação teria apenas ocultado as suas faculdades primitivas, e que, mesmo escondida sob os artifícios adquiridos, ela sempre permaneceu idêntica a si mesma⁴⁹. Essa questão emerge quando Rousseau, na mesma obra, retoma o mito platônico da estátua de Glauco:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível (ROUSSEAU, 1988, p. 31).

Diante da visão pessimista de que a natureza do homem teria se degenerado definitivamente, e daquela mais otimista que defende que a sua natureza, oculta pelas novas aquisições, sempre permanece inalterada, o que aqui nos importa reconhecer é que, para o filósofo, o atributo de justo, ou até mesmo de injusto, somente poderia ser corretamente utilizado para descrever o indivíduo humano cuja constituição original já tivesse sofrido sucessivas mudanças, a ponto de haver desenvolvido as faculdades que o homem primitivo recebera apenas potencialmente. No *Contrato social*, Rousseau atribui tais mudanças à passagem que seres humanos teriam feito do estado de natureza para o estado civil. Em suas próprias palavras:

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a

⁴⁸ Sobre este tema, ver *L’homme selon Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984. (Trad. de Helena Esser dos Reis. Inédita).

⁴⁹ Ao levantar este problema em *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, Jean Starobinski afirma que o genebrino teria oferecido duas respostas contraditórias: “A primeira, afirma que a alma humana *degenerou*, que se desfigurou, que sofreu uma alteração quase total, para jamais reencontrar sua beleza primeira. A segunda versão, em lugar de uma deformação, evoca uma espécie de encobrimento: a natureza primitiva persiste, mas oculta, cercada de véus superpostos, sepultada sob os artifícios e, no entanto sempre intacta.” Na visão do intérprete, Rousseau “sustenta ambas, alternadamente, e por vezes mesmo simultaneamente. Diz-nos que o homem destruiu de modo irremediável sua identidade natural, mas proclama também que a alma original, sendo indestrutível, permanece para sempre idêntica a si mesma sob as manifestações externas que a mascaram.” (STAROBINSKI, 2011, p. 27-29)

agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores. Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concedidas pela natureza, ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem. (ROUSSEAU, 1999, p. 25-26)

A todas essas novas aquisições deve-se acrescentar a liberdade moral que, conforme Rousseau, é “a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 26)

Podemos então deduzir que para ser justo, o homem deve ser minimamente um ser moralmente livre e em relações duradouras com outros seres humanos. Acontece que na condição de isolamento⁵⁰, a conduta do homem estaria voltada somente para a sua própria conservação, ditada unicamente pelo instinto⁵¹. A sua alma seria como um ente absoluto, um todo completo em si mesmo, como um ser que quer nada mais do que a sua própria satisfação. Guiado unicamente pelo amor de si⁵² que, de acordo com o filósofo, “é sempre bom e sempre conforme à ordem” (ROUSSEAU, 2004, p. 288), a sua conduta estaria sempre em total acordo com as leis da natureza, mesmo não tendo delas a menor

⁵⁰ Sem a necessidade natural de conviver com os seus semelhantes, os selvagens teriam vivido isolados e independentes uns dos outros, respondendo somente aos seus próprios desejos e interesses, e encontrando somente na natureza os meios para satisfazê-los. Assim sendo, o homem em seu estado primitivo é um todo em si mesmo, ao contrário do indivíduo na sociedade civil, cujo ser é uma fração do corpo social e cuja identidade é construída a partir de suas relações sociais. Sobre este ponto, Evaldo Becker esclarece: “Cabe lembrar que quando nos referimos à condição ‘original do homem’, estamos tratando do ‘inteiro absoluto’ ou do homem em si mesmo, e em relação aos seus semelhantes, enquanto partilham da humanidade, mas não no que se refere às relações sociais.” (BECKER, 2008, p. 173-174) Deixaremos este ponto importante para ser discutido com maior profundidade em outro momento. Por hora, basta apontar para a existência dessa importante ruptura ontológica na constituição do homem natural que forjará consequências psicológicas e políticas significativas para o homem da sociedade civil.

⁵¹ Para Rousseau, os homens selvagens pouco se diferenciavam dos demais animais. Ele os considerava como uma “máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la.” (ROUSSEAU, 1988, p. 46) Ainda de acordo com o genebrino, “o homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos.” (ROUSSEAU, 1988, p. 47-48)

⁵² O amor de si é a primeira de todas as paixões humanas. É um impulso natural que permanece ativo enquanto o indivíduo viver. Ele mobiliza o homem internamente para a autopreservação, fazendo com que sinta atração ao que colabora com o seu bem-estar e repulsa ao que lhe é nocivo. Nas palavras do filósofo no *Emílio*: “A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações.” (ROUSSEAU, 2004, p. 288)

consciência. Mas sem a razão para lhe conferir uma vontade inteligente, o homem seria incapaz de ser dar leis, e a sua conformidade com as leis naturais seria uma “mera escravidão” que em nada se refere à ordem moral. Somente quando uma conduta for consequência de uma vontade livre, poderemos falar em justiça ou injustiça. Logo, seria equivocado imaginar que o homem movido somente pelo amor de si, mas desprovido de razão, tal como a natureza o concebeu, fosse capaz de maldade.⁵³ Conforme explica Rousseau:

Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos simples da natureza. (ROUSSEAU, 1988, p. 55)

Então, diante da incapacidade de se conceber os deveres morais e da completa submissão “aos impulsos simples da natureza”, não há tampouco a possibilidade de injustiça. Mas, além do amor de si, a bondade natural⁵⁴ do homem é fruto de outra faculdade universal e pré-reflexiva, a qual o filósofo define como sendo uma “repugnância inata de ver sofrer seu semelhante”. (ROUSSEAU, 1988, p. 57) Trata-se do sentimento de piedade⁵⁵, que nada mais é do que uma transformação do amor de si⁵⁶. A compaixão do

⁵³ No estágio em que ainda se encontrava, “tal como deve ter saído das mãos da natureza” (ROUSSEAU, 1988, p. 42), o homem estaria então submetido exclusivamente ao império do instinto que a natureza desde o início sabiamente lhe concedeu. Ora, se “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas” (ROUSSEAU, 2004, p. 7), então, fica descartada a possibilidade da maldade e da injustiça alcançarem o coração do homem selvagem. Ao estudar o amor de si do homem no estado de natureza em sua tese de doutorado, *O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau*, Marisa Vento confirma este mesmo entendimento: “Note-se que não há perversidade no coração humano. Contudo, a retidão dos princípios tampouco pode ser chamada de bondade (moral). A única paixão que o dirige é o amor de si, que é neutra no sentido moral”. (VENTO, 2013, p. 69)

⁵⁴ A bondade natural é uma característica essencial do homem selvagem que denota o seu equilíbrio com a ordem da natureza, mas que, por si mesma, não é suficiente para torná-lo num sujeito moral. Mais adiante trataremos sobre a bondade do homem enquanto transformação do amor de si, isto é, em sentimentos morais iluminados pela razão.

⁵⁵ Neste ponto, Rousseau dialoga diretamente com Hobbes para contestar a concepção de que o homem seria naturalmente incapaz de compaixão com os seus semelhantes, e de que o estado de natureza seria necessariamente um estado de guerra de todos contra todos. De acordo com Derathé: “Nenhum epíteto parece-lhe excessivamente severo para condenar a teoria da ‘guerra natural de todos contra todos’, apesar da admiração que ele [Rousseau] experimenta por seu autor. Aliás, não é por desconhecer o valor da argumentação de Hobbes, pois ela o inspira no *Manuscrito de Genebra*, quando ele refuta a teoria da ‘sociabilidade’, e ele admite, por sua vez, que um estado de hostilidade possa nascer entre os homens, uma vez que eles se tornaram ‘sociáveis e maus’. O que ele nega é que o estado de guerra seja ‘natural à espécie’. ‘O erro de Hobbes, diz ele, não foi ter estabelecido o estado de guerra entre homens independentes que se tornaram sociáveis, mas ter suposto que esse estado é natural à espécie e tê-lo apresentado como causa dos vícios, dos quais ele é o efeito.’” (DERATHÉ, 2009, p. 205-206)

homem natural é um sentimento que ocorre quando o sofrimento de seu semelhante obriga aquela mesma vontade que quer o bem de si a se voltar sobre si mesma, num movimento reflexivo de automoderação. Assim, a piedade pode ser então compreendida como uma paixão moderadora do amor de si, cuja função natural seria a conservação da espécie humana⁵⁷. Nas palavras do filósofo: “Certo, pois, a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua da espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer.”⁵⁸ (ROUSSEAU, 1988, p. 58) Sobre esse sentimento de comiseração, Rousseau afirma no prefácio do *Segundo discurso*:

Desse modo, não se é mais obrigado a fazer do homem um filósofo em lugar de fazê-lo um homem; seus deveres para com outrem não lhe são unicamente ditados pelas lições tardias de sabedoria e, enquanto não resistir ao impulso interior natural da comiseração, jamais fará qualquer mal a um outro homem, nem mesmo a um ser sensível, exceto no caso legítimo em que, encontrado-se em jogo a sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo. (ROUSSEAU, 1988, p. 35)⁵⁹

⁵⁶ Para uma melhor compreensão sobre a relação entre o amor de si e a piedade em Rousseau, Marisa Vento defende a relevância das interpretações de Pierre Burgelin. Em suas palavras: “A fim de retomar a teoria da possível derivação do princípio da piedade do princípio primordial do amor de si conformando o ‘puro movimento da natureza’, é de extrema importância o estudo de Pierre Burgelin em *La philosophie de l’existence de Jean-Jacques Rousseau*. O autor dedica um capítulo inteiro à temática da expansão, onde explica que ocorre ‘um tipo de dialética afetiva, ou seja, o primeiro movimento da alma, o de voltar-se sobre si, desvelando no sentimento de existência nossa liberdade absoluta, reclama um segundo movimento, o de expansão’. E esse é um movimento vital. Não se trata aí de uma simples necessidade psicológica, mas ‘uma lei universal do espírito, revelando assim a generosidade da sua natureza.’ (...) Nesses termos, o amor de si engendra a piedade que, no homem, traduz o transporte da alma para fora de si mesma, um movimento consequente ao *replier sur soi* (voltar-se sobre si)”. (VENTO, 2013, p. 55)

⁵⁷ No Capítulo VI – A Crise do Direito Natural Moderno – de sua obra *Direito natural e história*, Leo Strauss afirma que o resultado do estudo do homem realizado por Rousseau pode ser resumido na sua declaração de que o homem é bom por natureza. Ainda de acordo com Strauss, “Rousseau sugere que o homem natural é compassivo: o gênero humano não poderia ter sobrevivido ao período anterior à existência de restrições convencionais se os impulsos poderosos do instinto da preservação de si não tivessem sido mitigados pela compaixão. Rousseau parece pressupor que o desejo instintivo da preservação da espécie se divide em desejo de procriação e em compaixão. A compaixão é a paixão de onde decorrem todas as virtudes sociais. Conclui que o homem é por natureza bom porque é por natureza conduzido pelo amor de si e pela compaixão, e está desprovido de vaidade ou orgulho.” (STRAUSS, 2009, p. 230)

⁵⁸ Em seu artigo *Do sentimento de semelhante ao compromisso político*, Helena Esser dos Reis aponta para a necessidade de o indivíduo reconhecer o outro como igual e de se colocar no lugar do seu semelhante que sofre para que o sentimento de piedade seja despertado. Reis enfatiza que, conforme Rousseau, “a identificação de uns com os outros era muito mais intensa no estado de natureza, quando a piedade, prescindindo de toda reflexão, manifesta-se de modo imediato.” (REIS, 2012, p. 114) Em seguida, cita um trecho do *Segundo discurso*, o qual corrobora a sua interpretação: ‘Ora, é evidente que esta identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de tudo quando o perturba e o aflige.’

⁵⁹ Nesta citação, tomamos a liberdade de corrigir a tradução de Lourdes Santos Machado no trecho onde se lê “enquanto resistir...”, acrescentando uma negação antes do verbo, ou seja, “enquanto não resistir...”.

Este sentimento de benevolência, “obscuro e vivo” no homem natural, conforme Rousseau, “ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz”. (ROUSSEAU, 1988, p. 58) Sem as luzes da razão desenvolvida, a resposta do homem natural ao sentimento da piedade é puramente instintiva e espontânea. Mas, eventualmente, a piedade natural dá lugar à consciência moral, contribuindo com o surgimento das afeições que fortalecem o liame social e, conseqüentemente, da moralidade entre os homens.⁶⁰

Na concepção de Rousseau, a espécie humana ocupa o topo da hierarquia na ordem geral das coisas naturais:⁶¹ “vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais.” (ROUSSEAU, 1988, p. 42) Mas, nessa ordem natural em que reina o homem, as desigualdades entre os indivíduos humanos não estão autorizadas em suas relações morais ou políticas⁶². O genebrino admite como naturais somente as desigualdades físicas e aquelas que se referem às “qualidades do espírito e da alma”. Nas palavras do filósofo:

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que

⁶⁰ Em seu livro *A contradição entre o homem e o cidadão – Consciência e política segundo J.-J. Rousseau*, Natalia Maruyama apresenta a compreensão de que “a piedade natural é um princípio da natureza humana a partir da qual se desenvolve a sociabilidade, o que não significa que o homem seja naturalmente sociável.” (MARUYAMA, 2001, p. 49) Leo Strauss, em *Direito natural e história*, também atribui à piedade os primeiros movimentos do sentimento de justiça que irá se desenvolver no homem civil, chegando a reconhecê-la, na filosofia moral de Rousseau, como “a raiz natural de toda a beneficência genuína.” (STRAUSS, 2009, p. 218)

⁶¹ Tal entendimento é confirmado por Roger Masters quando afirma que “Rousseau considera o homem como um tipo de animal bastante especial, em certos aspectos, distinto de uma besta comum, até mesmo no estado puro de natureza” (tradução nossa do original em inglês: “*Rousseau considers man to be a very particular kind of animal, different in certain respects from an ordinary beast even in the pure state of nature.*”) (MASTERS, 1968, p. 120) Na Profissão de Fé, o Vigário Saboiano também coloca a espécie humana no ápice da hierarquia natural ou como “rei da terra que habita”. Para o Vigário, a vontade do homem e os instrumentos que possui para executar essa vontade fazem com que ele tenha mais força para agir sobre os outros seres, pois “somente ele doma todos os animais, não somente dispõe dos elementos por sua indústria, mas também só ele na terra soube dispor deles, e ainda se apropria, pela contemplação, dos próprios astros de que não pode aproximar-se.” (ROUSSEAU, 2004, p. 391) Neste trecho, todavia, ao contrário de Masters, o Vigário não poderia estar se referindo ao homem natural que vive no estado puro de natureza, uma vez que o mesmo, conforme descrito por Rousseau no *Segundo discurso*, não dispõe de “elementos por sua indústria” para domar outros animais.

⁶² Essa também é a compreensão de Maurizio Viroli, em *Jean-Jacques Rousseau and the ‘well-ordered society’*: “a ordem e a harmonia da natureza não se estendem às relações entre os indivíduos”. (Tradução nossa da versão em inglês: “*The order and harmony of nature does not extend to relations between individuals.*”) (VIROLI, 2002, p. 28) Viroli complementa a sua interpretação com base na carta de Rousseau a Voltaire, de 18 de agosto de 1756, reconhecendo a necessidade de que os próprios homens estabeleçam a ordem em suas relações mútuas, já que as questões meramente humanas não pertencem à grande ordem do universo e não estão subordinadas à divina providência.

gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles. (ROUSSEAU, 1988, p. 39)

Portanto, a desigualdade do tipo moral ou política, tal como aquela entre o senhor e o escravo, não é estabelecida pela natureza, mas pelas convenções humanas. Já as desigualdades naturais não são muito acentuadas⁶³ e acabam se anulando. Em vista da pouca importância das desigualdades produzidas pela natureza, Rousseau demonstra no *Segundo discurso* que é no âmbito do artifício que se dão a origem e os fundamentos das profundas desigualdades morais entre os homens, e que as mesmas são autorizadas somente por convenção e nunca pela própria natureza. Dessa forma, Rousseau é então forçado a reconhecer a igualdade como uma condição que define a constituição natural do homem.

Com o *princípio de igualdade*, os homens são capazes de estabelecer a “identidade de nossa natureza”, particularmente, a qualidade comum que possuímos entre nós de sermos seres sensíveis, o que fundamenta a única forma de sociabilidade natural admitida por Rousseau.⁶⁴ Na introdução que faz ao *Segundo discurso*, Rousseau observa que até mesmo os animais, por também possuírem uma natureza sensível, participam do direito natural, obrigando os homens a observarem certos deveres para com eles:

Por esse meio, terminam também as antigas disputas quanto à participação dos animais na lei natural, pois é claro que, desprovidos de luzes e de liberdade, não podem reconhecer tal lei. Mas, possuindo algo de nossa natureza, devido à sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que devam também participar do direito natural e que o homem esteja obrigado para com eles a certos deveres. Parece, com efeito, que, se estou obrigado a não praticar qualquer mal para com meu semelhante, é menos por ser ele um ser razoável do que por ser um ser sensível, qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, pelo menos deve dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro. (ROUSSEAU, 1988, p. 35)

Enquanto que na conduta dos animais a natureza opera sozinha, guiando-os exclusivamente pelo instinto para que assim possam se recompor, se defender e se reproduzir, na conduta do homem existe um elemento que o distingue das demais criaturas

⁶³ De acordo com Evaldo Becker, Rousseau “mostra que estas desigualdades naturais não chegam a ser muito expressivas devido ao fato de que, no ‘estado de natureza’ o homem leva uma vida tranquila, em que suas necessidades são facilmente satisfeitas e na qual os hábitos são bastante semelhantes entre seus habitantes; haja vista que o homem em seu estágio inicial de sociabilidade, ou, melhor dizendo, o homem no grau zero de sociabilidade leva uma vida pouco diversa da dos demais animais da natureza.” (BECKER, 2008, p. 166-167)

⁶⁴ Para Derathé, “a única forma de sociabilidade que Rousseau admite ou, antes, a única que lhe parece natural é aquela que tem seu fundamento na identidade de nossa natureza sensível.” (DERATHÉ, 2009, p. 227) Ainda de acordo com Derathé, “a sociabilidade, segundo Rousseau, é um sentimento inato, assim como a razão é uma faculdade inata. Mas uma e outra só existem ‘em potência’ no homem natural, pois seu desenvolvimento está ligado a condições que só se encontram reunidas no meio social.” (DERATHÉ, 2009, p. 225)

sensíveis: o livre arbítrio. Estando as escolhas dos animais irremediavelmente submetidas aos seus próprios instintos, as bestas são escravas da natureza. O homem, ao contrário, é capaz de se desviar de seus impulsos físicos e se conduzir como “agente livre”. Nas palavras de Rousseau:

Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela. Assim, um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes e um gato sobre um monte de frutas ou de sementes, embora tanto um quanto outro pudessem alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham, se fosse atilado para tentá-lo; (...) Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica. (ROUSSEAU, 1988, p. 46-47)

Sem os auspícios da razão, os homens então estariam escravizados pelos impulsos do puro apetite, tais como os outros animais. Somente com o auxílio das luzes o homem pôde alcançar a liberdade, conceito axial na filosofia moral de Rousseau, elevando-o à capacidade de fazer escolhas para se desviar ou seguir as regras prescritas pela natureza⁶⁵.

Mesmo que o atributo de agente livre constitua uma diferença específica entre os seres humanos e os demais animais, será a qualidade de ser perfectível a principal característica distintiva do homem. A perfectibilidade é uma faculdade que, com o estímulo de fatores externos, promove novas habilidades definidoras do homem, tais como a razão, a linguagem, a sociabilidade e a liberdade. Graças à perfectibilidade, o homem pôde deixar a condição quase animalésca do estado de natureza e se tornar plenamente humano no estado civil. Nas palavras de Rousseau:

O animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a sua vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses

⁶⁵ Seguindo esta mesma chave interpretativa, o artigo de Renato Moscateli, *A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau*, aprofunda a análise dessa questão para propor que “a liberdade somente se torna possível com a saída do estado de natureza.” De acordo com Moscateli, “o surgimento da consciência e da racionalidade é indispensável para que o homem consiga desenvolver suas faculdades virtuais e seja capaz de criar para si padrões de comportamento diferentes do instinto natural, um processo que ocorre graças à vida em sociedade.” Todavia, o próprio autor reconhece que Rousseau “realmente se refere a uma liberdade natural”. Em seguida, propõe que seja “indispensável perceber que a expressão ‘liberdade natural’ não é um simples sinônimo de ‘liberdade do homem natural’, por mais que se pareça estar frente a coisas iguais.” (MOSCATELI, 2008, p. 59 e 72) Neste sentido, a compreensão do termo “liberdade natural” no *Segundo discurso* deve ser feita sob o ponto de vista jurídico, isto é, a completa ausência de leis positivas no estado de natureza. Já que o conceito de liberdade será identificado como um dos elementos essenciais da justiça universal, nós voltaremos a tratar sobre este tema posteriormente.

milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e – enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto – o homem, tonando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo que a sua perfectibilidade lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta? Seria triste, para nós, vemo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase limitada, a fonte de todos os males do homem, que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes. Que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza. (ROUSSEAU, 1988, p. 47)

Da mesma forma como o dom da perfectibilidade é considerado como o principal responsável tanto pelo surgimento das virtudes quanto dos vícios, ele é também o que possibilitou a ruptura ontológica do ser e do parecer⁶⁶. Conforme Rousseau sugere em sua crítica direcionada à cultura do homem moderno, no *Discurso sobre as ciências e as artes*: “como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração”. (ROUSSEAU, 1988, p. 139) Antes de o amor de si ser sufocado pelo amor próprio⁶⁷ e de a inocência original dar lugar à ideia de consideração⁶⁸, as atitudes dos homens sempre expressavam o que sentia o coração. Conforme explica Rousseau:

Antes que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente. Saíram daí os primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens, e por isso toda afronta voluntária tornou-se um ultraje porque, junto com o mal que resultava da injúria ao ofendido, este nela via desprezo pela sua pessoa, frequentemente mais insuportável do que o próprio mal. Eis como, cada um punindo o desprezo que lhe dispensavam proporcionalmente à importância que se atribuía, as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sanguinários e cruéis. (ROUSSEAU, 1988, p. 67)

⁶⁶ Na interpretação de Jean Starobinski, “a ruptura entre o ser e o parecer engendra outros conflitos, como uma série de ecos amplificados: ruptura entre o bem e o mal (entre os bons e os maus), ruptura entre natureza e sociedade, entre o homem e seus deuses, entre o homem e ele próprio.” (STAROBINSKI, 2011, p. 13)

⁶⁷ Ao estudar a relação entre o amor de si e o amor próprio sob o ponto de vista do interesse individual, Marisa Vento afirma: “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 consequente transformação em amor próprio ocorreram durante o processo de socialização 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. 65)

⁶⁸ Conforme Starobinski, “com a reflexão, termina o homem da natureza e começa ‘o homem do homem’. A queda nada mais é que a intrusão do orgulho; o equilíbrio do ser sensitivo está rompido; o homem perde o benefício da coincidência inocente e espontânea consigo mesmo. (...) A ruptura entre ser e parecer passa a marcar o triunfo do ‘factício’, a distância cada vez maior que nos afasta não apenas da natureza exterior, mas de nossa natureza interior.” (STAROBINSKI, 2011, p. 44)

Então, para alcançar a capacidade de se transformar num sujeito moral, uma série de mudanças ocorreu na constituição natural do homem, pois as primeiras qualidades essenciais concedidas pela própria natureza são em si mesmas insuficientes para dar moralidade às suas ações. Ora, se a justiça universal é uma consequência da ação moral, então o seu surgimento é tributário do pleno desenvolvimento de outros atributos essenciais, até então dormentes na alma humana, tais como a razão e os sentimentos morais ou a consciência.

2.3 Identidade Pessoal e Formação do Sujeito Moral

Conforme vimos anteriormente, o homem natural é um todo absoluto voltado apenas para si mesmo, e não busca nada além daquilo que determina o seu impulso de autopreservação. Essa completa independência individual, bem como a harmonia entre aquilo que deseja e o que pode conseguir mediante suas próprias forças, torna-o numa unidade perfeita. Entretanto, a tomada de consciência de si mesmo somente seria possível no convívio social que o obriga a cindir essa sua ‘unidade fundamental’⁶⁹. Temos então que o desenvolvimento da consciência de si, fundamental para a construção de uma identidade individual, é dependente do estágio inicial de socialização dos homens⁷⁰ e ocorre *pari passu* ao surgimento dos sentimentos morais⁷¹.

⁶⁹ De acordo com Claudio Reis: “É só na medida em que passa a existir para os outros, que passa a ‘olhar e querer ser olhado’, que o indivíduo constrói a consciência de si mesmo. O mecanismo do amor-próprio, fazendo passar a relação que o indivíduo tem consigo mesmo através da imagem que os outros possuem dele, abre as portas para um extenso campo de possibilidades de ‘alienação’: perdendo-se na ‘opinião’, o indivíduo perde igualmente sua unidade fundamental.” (REIS, 2010, p. 10)

⁷⁰ Em *Jean-Jacques Rousseau and the ‘well-ordered society’*, de Maurizio Viroli, encontramos a mesma compreensão: “Isto nos traz de volta ao problema da identidade pessoal. Os homens que vivem no isolamento do estado natural não podem, como já foi salientado, possuir uma identidade pessoal. Incapaz de responder a pergunta ‘quem é você?’, eles não têm como distinguir-se um do outro. O desenvolvimento da identidade pessoal se dá somente na base da comparação mútua e requer também que o indivíduo seja identificado por outros. Como tais atividades não são possíveis no estado de isolamento, os homens no estado de natureza ainda não adquiriam individualidade, tampouco caráter moral.” (Traduzido por nós da versão em inglês: *This thought brings us back to the problem of personal identity. Men who live in the isolation of the natural state cannot, as has already been noted, have a personal identity. Incapable of replying to the question ‘who are you?’, they have no means of identifying one another. The development of personal identity can take place only on the basis of mutual comparison and requires also that the individual should be identified by others. As these activities are not possible in a state of isolation, men in the natural state have not yet acquired individuality nor a moral character.*) (VIROLI, 1988, p. 111)

⁷¹ Conforme escreve Natalia Maruyama: “O desenvolvimento da consciência de si no indivíduo marca, segundo Rousseau, o início do ‘ser moral’. Ela depende também da memória à medida que é esta que estende no tempo a ‘identidade do eu’.” (MARUYAMA, 2001, p. 59)

No *Emílio*, Rousseau busca desvendar a genealogia dos sentimentos morais com a psicologia da primeira-infância. Aqui também o processo de socialização desempenha o papel de cindir a “unidade fundamental”. Ele observa que primeiro a criança ama a si mesma, para depois amar os outros pela livre atenção e assistência que deles recebe. Rousseau faz uma nítida distinção entre o apego, que é um sentimento mobilizado pelo amor de si, e a benevolência que, para ser alcançada, requer a capacidade de entendimento, a qual a criança pequena ainda não desenvolveu:

No começo, o apego que tem por sua ama e por sua governanta não passa de hábito. Procura-as porque precisa delas e sente-se bem por tê-las; trata-se mais de conhecimento do que de benevolência. É-lhe preciso muito tempo para compreender que não apenas elas lhe são úteis como também querem sê-lo, e é então que começa a amá-las. (ROUSSEAU, 2004, p. 289)

Mais uma vez, temos que a modificação do amor de si em piedade se dá com os auspícios da razão e a partir da relação com o outro. Ora, se, de acordo com Rousseau, “a criança inclina-se naturalmente para a benevolência” (ROUSSEAU, 2004, p. 289), logo, esta inclinação é uma potencialidade inata. Entretanto, ela permanece dormente até que o convívio com os outros e a capacidade de entendimento operem sobre o amor de si, causando a sua transformação. Assim transformado, o amor de si passa a ser fonte do sentimento de justiça. Para Rousseau, “é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência.” (ROUSSEAU, 2004, p. 411) Assumiremos então que a construção da identidade pessoal se dê concomitantemente à formação do sistema moral, quando o indivíduo já se encontra irremediavelmente inserido naquela “dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes”. Assim, nos parece que tanto na psicologia quanto na antropologia de Rousseau, a identidade pessoal é fruto da razão, dos sentimentos morais, da liberdade e das relações duradouras entre os homens – bens estes adquiridos tardiamente na passagem do estado de natureza para o estado civil ou da primeira infância para a fase adulta da humanidade.

2.4 Princípio da Bondade Humana

No capítulo anterior, onde tratamos sobre a justiça divina, salientamos que, conforme Rousseau, a justiça é inseparável da bondade. Neste momento em que nos debruçamos sobre a compreensão da justiça universal, a ligação intrínseca entre esses dois

conceitos se torna uma vez mais evidente na filosofia moral do genebrino. No Livro IV do *Emílio*, o filósofo demonstra a importância dos sentimentos⁷² para o surgimento das primeiras noções do bem e do mal, e como os conceitos de justiça e de bondade, antes de serem dados pelo mero entendimento, são qualidades essenciais da alma humana. Em suas próprias palavras:

Entramos finalmente na ordem moral: acabamos de dar um segundo passo de homem. Se este fosse o lugar, tentaria mostrar como dos primeiros movimentos do coração erguem-se as primeiras vozes da consciência, e como nascem as primeiras noções do bem e do mal dos sentimentos de amor e de ódio; mostraria que justiça e bondade não são apenas palavras abstratas, meros seres morais formados pelo entendimento, mas verdadeiras afecções da alma iluminada pela razão. (ROUSSEAU, 2004, p. 323-324)

Então, de fato, Rousseau atribui menos à razão do que aos sentimentos a nossa capacidade de bondade, e até mesmo de distinguir o justo do injusto. A mesma compreensão é confirmada pelo Vigário Saboiano em sua Profissão de Fé:

Continuando a seguir o meu método, não extraio essas regras dos princípios de uma alta filosofia, mas encontro-as escritas no fundo do coração, escritas pela natureza em caracteres indeléveis. Basta consultar-me sobre o que quero fazer; tudo o que sinto estar bem está bem, tudo o que sinto estar mal está mal. O melhor de todos os casuístas é a consciência, e só quando regateamos com ela recorremos às sutilezas do raciocínio. (ROUSSEAU, 2004, p. 404)

Assim, as regras “escritas no fundo do coração” do homem pela natureza podem ser acessadas graças àquilo que Rousseau chama de consciência ou de sentimentos morais. Nas palavras do Vigário:

Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência. (ROUSSEAU, 2004, p. 409)

Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações. (ROUSSEAU, 2004, p. 411-412)

⁷² Conforme afirma Leo Strauss, foi no pensamento de Rousseau que teria se dado a primeira crise da modernidade, quando o Iluminismo florescia no pensamento ocidental. Para Strauss, “em Rousseau, foi a própria paixão que tomou a iniciativa e se revoltou; usurpando o lugar da razão e negando indignada o seu passado libertino, a paixão começou a pronunciar julgamentos sobre as vilanias da razão, com a severidade característica da virtude de um Catão.” Ainda de acordo com Strauss, Rousseau “acredita que o conhecimento que é necessário para a virtude é providenciado, não pela razão, mas por aquilo a que chama ‘consciência’ (ou ‘a ciência sublime das almas simples’) ou pelo sentimento ou pelo instinto. (STRAUSS, 2009, p. 218). Diante dessa interpretação de Strauss, não podemos deixar de ressaltar que na Profissão de Fé do Vigário Saboiano, os sentimentos morais são compreendidos como atributos naturais da alma que nos fazem amar aquilo que a razão nos mostra ser a justiça.

Se os sentimentos morais que nos fazem tender ao bem são constitutivos da natureza humana, então, com o auxílio da razão e da experiência, as ideias de justiça e as noções de bem e de mal podem ser universalizadas. Na *Profissão de Fé*, o Vigário de Sabóia argumenta:

Olha para todas as nações do mundo, percorre todas as histórias. Dentre tantos cultos inumanos e estranhos dentre a prodigiosa diversidade de costumes e de caracteres, encontrarás por toda parte as mesmas ideias de justiça e de honestidade, por toda parte as mesmas noções de bem e de mal. (ROUSSEAU, 2004, p. 408)

Em suma, “a bondade do homem é o amor de seus semelhantes” (ROUSSEAU, 2004, p. 403) e “o amor dos homens derivado do amor de si é o princípio da justiça humana.” (ROUSSEAU, 2004, p. 324) Enfim, podemos concluir, com Rousseau, que “o primeiro sentimento da justiça” é universal ao gênero humano. O filósofo, pelas palavras do Vigário, atribui à natureza humana, por meio da consciência, a qualidade de amar o bem e odiar o mal:

Para tanto, só é preciso fazer com que distingamos nossas ideias adquiridas e nossos sentimentos naturais, pois sentimos antes de conhecer, e, como não aprendemos a querer o nosso bem e a evitar o nosso mal, mas recebemos essa vontade da natureza, também o amor do bom e o ódio do mau são-nos tão naturais quanto o amor de nós mesmos. Os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos. Embora todas as nossas ideias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é só por eles que conhecemos a conveniência ou inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou evitar. (ROUSSEAU, 2004, p. 410)

Devemos então reconhecer a importância da consciência ou do princípio da justiça derivado do amor de si, ao mesmo tempo em que devemos também considerar fundamental o papel realizado pela razão para a existência da justiça universal. Conforme vimos anteriormente, no *Contrato social*, Rousseau afirma categoricamente que a justiça universal emana somente da razão. Também na *Profissão de Fé* do Vigário Saboiano nós podemos identificar este mesmo entendimento: “o homem não tem um conhecimento inato do bem; mas, assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato”. (ROUSSEAU, 2004, p. 411) Mais adiante, o Vigário indaga: “Não me deu ele [Deus] a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo? Se ajo mal, não tenho desculpas; faço-o porque o quero.” (ROUSSEAU, 2004, p. 417). Assim, além da consciência e da razão, a liberdade da vontade é outro elemento sem o qual não haveria a possibilidade de uma justiça universal. Isto porque para que haja justiça é necessária também uma ação 'boa', isto é, uma ação

livre e conforme a ordem, independentemente desta ordem ser natural ou convencionada⁷³. Disto decorre que não podemos circunscrever a justiça universal ao plano metafísico do amor de si e, conseqüentemente, tampouco à natureza humana. Se a justiça universal emana da razão, então ela é também um fruto do artifício. Daí a importância de descrevermos o homem capaz de justiça não somente como um ser sensível, mas também racional e livre, que age de acordo com as leis que ele é capaz de se dar. Nas palavras do Vigário Saboiano,

Qual é, então, a causa que determina sua vontade? É o seu juízo. E qual é a causa que determina seu juízo? É sua faculdade inteligente, é sua potência de julgar; a sua determinante está nele mesmo. Além disso, nada mais entendo. (ROUSSEAU, 2004, p. 395)

Assim, por mais que exista em seu bojo um princípio de bondade (os sentimentos morais), a justiça universal é também um artefato da razão e da livre vontade humana. Conforme observamos no capítulo anterior, não existe justiça na natureza, mesmo que nela não possa necessariamente haver injustiça. Desta maneira, devemos concluir que a bondade natural, iluminada pelas luzes da razão, deve ser considerada como um princípio da justiça universal.

2.5 Princípios, Leis e Desordem

Antes de anunciar o seu terceiro artigo de fé – de que o homem é livre em suas ações –, o Vigário Saboiano declara que o princípio de toda ação está na vontade de um ser livre. Ora, se o homem é um ser de natureza excelente⁷⁴, dotado de faculdades que o colocam em condição de fazer escolhas, e ainda se a justiça decorre de uma ação conforme a ordem⁷⁵, então, é forçosa a conclusão de que *a liberdade da vontade é um princípio da*

⁷³ Conforme veremos em maior profundidade no próximo capítulo, onde trataremos sobre a justiça republicana, para Rousseau, entre as leis convencionadas entre os homens, somente aquelas que emanam da vontade geral poderão ser consideradas justas e legítimas.

⁷⁴ Na metafísica dualista do Vigário Saboiano, o homem possui dois princípios: a alma, “que o eleva ao estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e do belo moral” e o corpo material, que “o trazia de volta baixamente a si mesmo, sujeitava-o ao império dos sentidos, às paixões que são seus ministros e contrariava por elas tudo o que lhe inspirava o sentimento do primeiro.” A combinação destes elementos faz do homem um ser paradoxalmente “escravo e liberto”. (ROUSSEAU, 2004, p. 392-393)

⁷⁵ No capítulo anterior, vimos que Deus é justo e mantém a ordem por ele mesmo estabelecida. No próximo capítulo, trataremos sobre a justiça que provém de ações que mantêm a ordem republicana, isto é, a ordem artificial e convencionada entre os cidadãos a partir da vontade geral do corpo político que eles compõem. Agora, todavia, nos interessa investigar como e por que o indivíduo humano será considerado justo quando ele age em conformidade com as leis da ordem moral – a qual pertence à ordem natural criada pela divindade – por ele reconhecida racionalmente.

justiça universal. Mas se, por um lado, a metafísica do Vigário Saboiano não nos oferece um terreno sólido o suficiente para fundamentar a liberdade do homem, por outro, encontramos no *Segundo discurso* a demonstração filosófica de que o mal moral não é obra da natureza, mas da sociedade que forjou no homem, livre por natureza, uma racionalidade a serviço do amor próprio, gerando, como consequência, a injustiça e a desordem. Foi justamente a supressão da voz da natureza que fala aos corações dos homens, supressão motivada pelas necessidades artificiais geradas por vícios adquiridos em sociedade, que possibilitou a degeneração da espécie humana. Assim, ao abusar de sua liberdade natural, os homens se tornam escravos de seus vícios. Por outro lado, é justamente o encontro entre a natureza e o artifício – entre a consciência e a razão – que faz do homem um ser de vontade livre e capaz de agir moralmente⁷⁶. Neste sentido, a justiça é um ato virtuoso de liberdade e uma expressão inteligente do amor de si.

Paradoxalmente, enquanto a consciência nos faz tender naturalmente à justiça e fundamenta os preceitos morais, tais preceitos sequer seriam reconhecidos sem os auspícios da razão. Isso significa que a boa vontade de agir com justiça – isto é, conforme a ordem moral⁷⁷ – tem como princípios tanto a qualidade sensitiva quanto a capacidade racional do ser humano. A natureza nos oferece o impulso, mas somente com o auxílio da razão seríamos capazes, por meio da justiça universal, de estabelecer entre nós a ordem moral. Devemos então prosseguir colocando novamente em evidência as fontes e a natureza deste tipo de ordem.

No primeiro capítulo desta dissertação, acreditamos ter demonstrado que, em Rousseau, a ordem natural compreende leis físicas invioláveis para todos os seres

⁷⁶ Em *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*, ao discutir sobre as imagens de ordem entre o natural e o artificial, Maurizio Viroli aborda a complexidade do relacionamento entre estas duas dimensões (natureza e razão) no que tange ao conhecimento e à moralidade. Viroli lembra que “enquanto o homem não for capaz de fazer comparações e julgamentos acerca da interconexão entre as coisas e entre causa e efeito, ele não será tampouco capaz de ter uma vida moral.” Mais a frente, Viroli continua: “A ética de Rousseau pressupõe que exista uma condição artificial (a atividade de fazer comparações que se encontra no domínio da razão) e um sentimento natural (consciência).” (Tradução nossa da versão em inglês: “*So long as man is not capable of making comparisons and judgments on the interconnection between things and between cause and effect, he will not be capable of leading a moral life either. (...) Rousseau’ ethic assumes that there is an artificial condition (the activity of making comparisons which is in the domain of reason) and a natural feeling (conscience)*”). (VIROLI, 1988, p. 22) Sobre o desencadeamento de uma ação moral, Roger Masters esclarece que, conforme Rousseau, “apesar de a razão ser o pré-requisito necessário para a existência da consciência, sem um apelo à consciência – ou, em geral, aos sentimentos – a razão por si mesma é incapaz de levar o homem a agir.” (Tradução nossa do original em inglês: “*Although reason is the necessary prerequisite for the existence of the conscience, without an appeal to the conscience – or, more generally, to the sentiments – reason itself is incapable of moving men to action.*”) (MASTERS, 1968, p. 75-76)

⁷⁷ De acordo com o Vigário Saboiano, em sua Profissão de Fé, “há alguma ordem moral em todos os lugares onde há sentimento e inteligência.” (ROUSSEAU, 2004, p. 414)

materiais, mas também preceitos morais que podem ou não ser obedecidos, na medida em que eles são prescritos pela natureza aos seres sensitivos e inteligentes, cuja vontade é livre para aquiescer ou resistir.⁷⁸ Nesta perspectiva, somos forçados a concluir que os preceitos morais são naturais e que a ordem moral é, antes de tudo, uma obra da divindade⁷⁹. Em outras palavras, teríamos que admitir a existência de uma ordem moral metafísica, portanto, independente da vontade e da ação do homem⁸⁰.

Já no domínio da ética, isto é, do estudo de uma ordem moral entre os homens, para Rousseau, a razão de ser dos preceitos morais está na própria natureza do indivíduo que o inspira a buscar o bem de si. O real fundamento para o indivíduo agir moralmente não é a razão, que lhe mostra somente desvantagens em ser justo, mas as “afecções da alma iluminada pela razão, que não são mais que um progresso ordenado de nossas afecções primitivas.” (ROUSSEAU, 2004, p. 323-324) Diz o filósofo:

Mas, quando a força de uma alma expansiva identifica-me com meu semelhante e sinto-me, por assim dizer, nele, é para não sofrer que não quero que ele sofra; interesse-me por ele por amor de mim e a razão do preceito está na própria natureza que me inspira o desejo de meu bem-estar em qualquer lugar em que me sinta existir. Daí, concluo que não é verdade que os preceitos da lei natural estejam baseados unicamente na razão, pois eles têm uma base mais sólida e mais segura. O amor dos homens derivado do amor de si é o princípio da justiça humana. (ROUSSEAU, 2004, p. 324)

Assim, na genealogia da moral, encontramos a consciência⁸¹ – elemento universal aos homens que serve de fundamento ao reconhecimento racional das regras do direito natural. Aqui, vale lembrar o que disse Rousseau, no Livro IV do *Emílio*:

⁷⁸ Ainda conforme Masters, “(...) não deve haver dúvida a respeito do preciso significado do termo lei natural, de acordo com Rousseau: por que ela se refere a uma lei que a natureza prescreve ao homem enquanto um agente livre capaz de razão, o termo deve ser distinto da noção de “leis da natureza” que são fisicamente necessárias.” (Tradução nossa do original em inglês: “*Thus there should be no question concerning the precise meaning of the term natural law according to Rousseau: because it refers to a law which nature prescribes to man as a free agent capable of reasoning, the term must be distinguished from the notion of ‘law of nature’ that are physically necessary.*”) (MASTERS, 1968, p. 79-80)

⁷⁹ Aqui, naturalmente, não estamos nos referindo à totalidade das regras morais, mas aos preceitos mais simples que fundamentam a moralidade como um todo. No capítulo anterior, já havíamos concluído que tais deveres sagrados incluem a obrigação altruísta de amor ao próximo e o cumprimento das promessas, isto é, a sacralidade da palavra dada. Neste sentido, eles possuem um *status* ontológico equivalente às leis invocadas por Antígona, as quais, mesmo se não forem escritas pelos homens, são irrevogáveis, isto é, são preceitos universais, absolutos e anteriores a qualquer convenção.

⁸⁰ Maurizio Viroli confirma essa mesma interpretação quando afirma: “A ordem moral não é um resultado de convenções sociais. Ela é independente do julgamento moral dos indivíduos, já que foi estabelecida por Deus.” (Tradução nossa da versão em inglês: “*Moral order is not a result of social conventions. It is independent of the moral judgements of individuals since it has been established by God.*”) (VIROLI, 1988, p. 22)

⁸¹ Na apresentação da obra *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*, de Natalia Maruyama, Maria das Graças de Souza assinala a originalidade da autora ao interpretar a consciência não somente enquanto um guia para ação moral do indivíduo, mas também como

Pela mera razão, independentemente da consciência, não podemos estabelecer nenhuma lei natural; e que todo o direito da natureza não passa de uma quimera se não é fundamentado numa necessidade natural ao coração humano. (ROUSSEAU, 2004, p.324)

Apesar de a consciência ser o guia mais seguro para homem agir moralmente, conforme o Vigário Saboiano, “não basta que esse guia exista, é preciso saber reconhecê-lo e segui-lo.” (ROUSSEAU, 2004, p. 412). Logo, para que a justiça universal possa se realizar entre os homens, além de serem acessadas pela consciência, as leis morais devem ser racionalmente reconhecidas e livremente obedecidas.

Temos então que, sob o ponto de vista metafísico, as leis relativas à ordem moral são eternas e absolutas, mas no âmbito da ética, elas só se constituem enquanto tais quando os homens passam a conviver entre si e desenvolvem a sua faculdade racional. Em outras palavras, a existência e a efetividade das leis morais, nas relações interpessoais, dependem de operações realizadas pela consciência, pela razão e pela liberdade dos homens.

Para Maurizio Viroli, a ética e a teoria do conhecimento de Rousseau⁸² pressupõem uma ordem moral objetiva, bem como a existência de uma verdade objetiva. Vejamos, com as suas próprias palavras, como Viroli compreende a relação entre a teoria do conhecimento e a ética do pensador de Genebra, no que concerne o reconhecimento racional de uma ordem moral na natureza:

uma “capacidade de interiorização de normas e convenções” (MARUYAMA, 2001, p. 12). Nas palavras de Maruyama: “A consciência é, do ponto de vista do indivíduo, o consentimento necessário para a aprovação de valores e normas de conduta enaltecidos em sua vida social, ou seja, aquilo que faz com que as regras e as obrigações sociais, morais ou políticas não lhe sejam estranhas. Ela é, nesse sentido, uma espécie de faculdade de interiorização de normas e convenções.” (MARUYAMA, 2001, p. 18)

⁸² Viroli reconhece que Rousseau não desenvolveu uma sistemática teoria do conhecimento. Isso, contudo, afirma o intérprete, não quer dizer que o genebrino não tenha as suas próprias opiniões acerca do conhecimento humano e reconhece uma “grande influência” das mesmas sobre a sua abordagem da filosofia política. Ao analisar as notas feitas por Rousseau em *De l'esprit*, de Helvétius, Viroli salienta que conforme a teoria rousseauísta, os seres humanos possuem dois princípios, a saber: um passivo, que se refere às impressões que objetos exteriores causam em nossos sentidos; e um ativo, que é a nossa capacidade de fazer comparações ou estabelecer relações entre diferentes objetos apreendidos pelos sentidos. Vejamos como Viroli trata estes dois princípios descritos pelo filósofo: “A concepção de Rousseau acerca do conhecimento humano é, portanto, uma forma de dualismo: baseia-se na noção de que o ato de cognição tem dois componentes, um ativo ou artificial, e outro passivo ou natural. Da mesma forma, sua doutrina moral também é dualista. A própria existência do problema moral depende da capacidade de intuir as ideias de conexão e relação. Conexões e relações são estabelecidas ou descobertas pelos homens graças à sua faculdade de julgamento e a capacidade de fazer comparações. A natureza ativa do homem – que encontra a sua expressão na capacidade de compreender e definir a ordem – é um dos pré-requisitos para a ética de Rousseau”. (VIROLI, 1988, p. 20) (Tradução nossa da versão em inglês: “*Rousseau's idea of human knowledge is thus a form of dualism: it is based on the notion that the act of cognition has two components, one active or artificial, and the other passive or natural. Equally, his moral doctrine is also dualist. The very existence of the moral problem depends on the ability to intuit the ideas of connection and relation. Connections and relations are established, or discovered, by men, thanks to their faculty of judgement and the ability to make comparisons. The active nature of man, which finds its expression in the ability to understand and define order, is one of the prerequisites for Rousseau's ethics.*”)

Embora o conhecimento humano seja, em parte, uma realização do homem, ele entra em contato com uma realidade independente que é intrinsecamente racional, na medida em que ela é um produto da inteligência divina. Verdade e conhecimento racional não são, na visão de Rousseau, convenções humanas. Eles consistem, sim, no reconhecimento de uma ordem e de uma realidade que já existem nas coisas. De uma forma similar, a ética de Rousseau, ao adotar plenamente a ideia de escolha moral livre, não propõe, por esta razão, qualquer reformulação da ordem moral por meio do artifício humano, já que ela não deve a sua existência às convenções humanas, mas a Deus, e os homens não podem, e não devem alterá-la. (VIROLI, 1988, p. 23)⁸³

Ainda de acordo com Viroli: “No que diz respeito ao conhecimento, e igualmente no que diz respeito à ética e à política, o homem não é apenas um ser natural e passivo, ele é também ativo: as ideias de relação e ordem não são meramente impostas a ele, ele mesmo as constrói.”⁸⁴ (VIROLI, 1988, p. 19) Seguindo esta chave interpretativa, temos então que as leis morais são verdades eternas que os homens podem *construir* racionalmente⁸⁵, com base nos sentimentos morais.

Para Rousseau, não resta dúvida sobre a autoria divina da ordem moral. Todavia, para que a justiça universal se realize, antes, o homem deve *reconhecer* ou *descobrir* as

⁸³ Tradução nossa da versão em inglês: “*Thus, Rousseau's ethic and theory of knowledge presuppose an objective moral order and the existence of objective truth. Each of these is laid down by God. Though human knowledge is in part the work of man, it comes into contact with an independent reality which is intrinsically rational in that it is a product of the divine intelligence. Truth and rational knowledge are not, in Rousseau's view, human conventions. They consist, rather, in the recognition of an order and a reality which already exist in things. In a similar way Rousseau's ethic, while adopting wholeheartedly the idea of free moral choice, does not for this reason argue for any reshaping of the moral order through human artifice, for it does not owe its existence to human conventions, but to God, and men cannot and should not change it.*”

⁸⁴ Tradução nossa da versão em inglês: “*With regard to knowledge, and equally with regard to ethics and politics, man is not just a natural and passive being, he is also active: the ideas of relation and order are not merely imposed upon him, he constructs them himself.*”

⁸⁵ Ao contestar Charles Edwyn Vaughan acerca da suposta negação de Rousseau da ideia de lei natural, Robert Derathé defende a existência de dois tipos de direito natural, no pensamento do filósofo genebrino: “um, *secundum motus sensualitatis*, é o ‘direito natural propriamente dito’, aquele que convém ao estado de natureza, o outro, *secundum motus rationis* ou ‘direito natural raciocinado, só aparece após o estabelecimento das sociedades civis.” (DERATHÉ, 2009, p. 250) Em seguida, Derathé conclui: “Rousseau é levado a fazer uma distinção entre o direito natural primitivo, anterior à razão, e o direito natural restabelecido pela razão.” (DERATHÉ, 2009, p. 252) Sobre essa questão que tangencia o debate sobre o jusnaturalismo em Rousseau, Roger Masters nos parece fazer uma importante contribuição quando ele esclarece que, enquanto no *Segundo discurso* o filósofo critica a escola tradicional do direito natural e, no *Contrato social*, ele defende que o direito político é independente da natureza, no *Emílio*, Rousseau fala de uma “lei natural” como elemento de ligação entre os homens vivendo em sociedade. Para Masters, devemos nos ater ao duplo objetivo de Rousseau que, por um lado, tenta reformular os ensinamentos tradicionais do direito natural ao introduzir a consciência, ou os sentimentos, como fonte de aprendizado das obrigações morais, mas, por outro, restringe radicalmente a importância da lei natural, na medida em que ela é impotente para o homem, no estado de natureza, e irrelevante para o cidadão. Em suas próprias palavras: “Devemos ter sempre este duplo objetivo em mente, porque Rousseau usa o seu direito natural reformulado como uma possível base para a virtude individual, onde a virtude cívica é impossível, da mesma forma como ele usa a moralidade cívica como uma solução para a impotência da lei natural.” (Tradução nossa do original em inglês: “*This double objective must be constantly borne in mind, because Rousseau uses his reformulated natural law as a possible basis for individual virtue in the case where civic virtue is impossible, just as he uses civic morality as a solution for the impotence of natural law.*” (MASTERS, 1968, p. 77)

leis naturais nas coisas mesmas, a partir do estudo da própria natureza humana. Na introdução ao *Segundo discurso*, o filósofo afirma:

Enquanto, porém, não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição. Quanto podemos apreender bem claramente sobre o objeto dessa lei é que não somente é preciso, para ser lei, que a vontade daquele a que obriga possa submeter-se a ela com conhecimento, como, também, para ser natural, é preciso que se exprima imediatamente pela voz da natureza. (ROUSSEAU, 1988, p. 34)

Assim, guiado por sua consciência e iluminado pela razão, o homem do homem pode apreender as leis naturais e se colocar livremente na ordem moral. Em outras palavras, é o próprio indivíduo quem, num movimento reflexivo, se põe em relação a si mesmo ao se dar uma lei, cuja validade ele pode atribuir um valor absoluto, portanto, anterior a qualquer convenção humana. A despeito de ser Deus indubitavelmente o autor das leis morais, o indivíduo legisla para si mesmo quando pauta a sua conduta com o outro conforme a ordem moral que ele próprio reconhece como natural. Neste sentido, podemos considerá-lo como um legislador de si mesmo.⁸⁶ Logo, é sob o ponto de vista estritamente humano que as leis morais da justiça universal emanam da reta razão e encontram o seu fundamento na natureza humana, isto é, na consciência.

O que esteve em jogo até aqui é o reconhecimento de duas fontes distintas da bondade e, conseqüentemente, da justiça: o amor de Deus à ordem e o amor de si⁸⁷. Conseqüentemente, conforme distintos modelos de justiça, nós podemos constatar a existência de dois legisladores: Deus e o indivíduo humano. Em suma, Deus é o princípio de toda justiça, mas se abandonamos a metafísica para considerarmos unicamente a ética, temos que as leis morais relativas à justiça universal são artefatos edificados pela racionalidade do indivíduo socializado, com fundamento em sua consciência.

Conforme vimos no capítulo anterior, as leis naturais da ordem moral são regras gerais que não admitem exceção para ninguém. Se os seres humanos compartilham de uma mesma inclinação natural para a benevolência, em outras palavras, se os sentimentos morais são universais, somos então obrigados a concluir que *a igualdade natural é um princípio constitutivo daquilo que fundamenta as leis morais*. Neste sentido, a igualdade se refere a uma determinada constituição natural do homem que o pré-dispõe à justiça

⁸⁶ Tal interpretação pode ser corroborada quando consideramos, como um paralelo, a relação entre o Legislador e o soberano no *Contrato social*, pois é o Legislador que, na formação do corpo político, elabora as leis, as quais o povo dá a si mesmo ainda que não as tenha formulado.

⁸⁷ Em sua Profissão de Fé, o Vigário Saboiano conclui: “A justiça é inseparável da bondade; ora, a bondade é o efeito necessário de uma potência sem limite e do amor de si, essencial a todo ser que sente.” (ROUSSEAU, 2004, p. 398)

universal. Contudo, essa disposição natural, apesar de universal, não parece ser suficiente para a manutenção da ordem moral. Conforme observa o Vigário de Sabóia:

Mas, quando, para depois conhecer meu lugar individual em minha espécie, considero as diversas posições sociais e os homens que as ocupam, que acontece comigo? Que espetáculo! Onde está a ordem que observei? O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos! Ó sabedoria, onde estão tuas leis? (ROUSSEAU, 2004, p. 392)

Este quadro de confusão e desordem é cuidadosamente estudado pelo filósofo, sob diferentes perspectivas e metodologias, no *Primeiro* e no *Segundo discurso*. Mas ambos levam à conclusão de que a sociedade civil corrompeu a alma do homem e promoveu a degeneração da espécie. Já no *Emílio*, Rousseau demonstra que até mesmo o indivíduo da sociedade civil poderá seguir o difícil caminho da virtude, justamente por possuir uma constituição natural que ora o aproxima da justiça e do bem moral, e ora o arrasta para o império das paixões. Talvez essa questão seja mais bem apresentada nas palavras do Vigário:

Por que está minha alma submetida aos meus sentidos e acorrentada a este corpo que a subjuga e incomoda? Não sei; (...) Se o espírito do homem tivesse permanecido livre e puro, que mérito haveria em amar e seguir a ordem que ele veria estabelecer e não teria nenhum interesse em perturbar? Seria feliz, é verdade, mas faltaria à sua felicidade o grau mais sublime, a glória da virtude e o bom testemunho de si mesmo; seria apenas como os anjos, e sem dúvida o homem virtuoso será mais do que eles. (ROUSSEAU, 2004, p. 414-415)

A palavra *virtude* – conforme assinala Roger Masters por meio de uma citação do *Discours sur la Vertu du Héros*, de Rousseau – vem da palavra força, pois a força é a base de toda virtude. O homem virtuoso é aquele que sabe como dominar suas paixões e segue a sua razão e a sua consciência. Dessa forma, ele realiza o seu dever e, assim, se mantém na ordem. (MASTERS, 1968) Em contrapartida, a sua felicidade alcança o grau mais sublime com o bom testemunho de si mesmo, que é a recompensa imediata da justiça. Inversamente, para o indivíduo cuja consciência se encontra plenamente desenvolvida, o remorso será a consequência necessária da imoralidade. Para ser eficaz, a moralidade pessoal deve contar com uma sanção interna que obrigue o indivíduo, já que o seu interesse próprio poderia levá-lo a ignorar as suas obrigações naturais. Na ausência de uma sanção natural, qualquer regra moral seria meramente um desejo que o mau pode violar em prejuízo do bom. (MASTERS, 1968) Aqui é importante salientar que o indivíduo *legislador* se torna agora *juiz* de si mesmo, e estabelece internamente um sistema de recompensas e castigos, conforme o bom ou o mau testemunho que faz de si. O problema,

contudo, é que além destas possíveis recompensas e castigos aplicados subjetivamente, a natureza não impõe nenhum outro tipo de sanção aos maus. Conforme o próprio Rousseau reconhece:

O mal que os maus nos fazem nos leva a esquecer o mal que fazem a si próprios. Perdoaríamos mais facilmente seus vícios se pudéssemos saber o quanto o seu próprio coração os pune por eles. Sentimos a ofensa e não vemos o castigo; as vantagens são visíveis, o sofrimento é interior. (ROUSSEAU, 2004, p. 338)

Em consequência da falta de uma sanção natural mais explícita contra o desrespeito aos preceitos morais, o indivíduo reconhece somente desvantagens em seguir o caminho virtuoso da justiça universal, sem nenhuma garantia de que os outros farão o mesmo em relação a ele. Com esse argumento, Rousseau conclui que somente o sentimento, em vez da razão, poderá oferecer os verdadeiros fundamentos da ação moral, como podemos observar nesta passagem do Livro IV do *Emílio*:

O próprio preceito de agir para com os outros como queremos que ajam para conosco só tem verdadeiro fundamento a consciência e o sentimento, pois onde está a razão precisar de agir, sendo eu, como se eu fosse outro, sobretudo quando estou moralmente certo de nunca me encontrar no mesmo caso? E quem me garantirá que, seguindo com toda fidelidade essa máxima, conseguirei que a sigam igualmente comigo? O mau tira vantagem da proibição do justo e de sua própria injustiça; é muito cômodo que todos sejam justos, exceto ele. Digam o que disserem, esse acordo não é vantajoso para as pessoas de bem. (ROUSSEAU, 2004, p. 324)

Em seguida, no *Contrato social*, Rousseau apresenta a justiça universal como um tipo de justiça ineficaz. Para o pensador, em virtude das ausências de reciprocidade entre os homens e de sanção natural, a justiça universal não produz o efeito desejado, mas, pelo contrário, seria capaz de produzir “o bem do mau e o mal do justo”. Assim, diante da incognoscibilidade da justiça divina e da ineficácia da justiça universal, o filósofo idealiza uma organização política e social que possa “unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça a seu fim.” (ROUSSEAU, 1999, p. 46)

Rousseau reconhece então, no âmbito da justiça universal, a falha do *princípio de reciprocidade* causada pela falta de sanção natural, o que inviabiliza a realização dos objetivos desse modelo de justiça⁸⁸. Na opinião de Roger Masters, isso aponta para a fragilidade ou, em suas palavras, para a “impotência da lei natural”⁸⁹. De acordo com

⁸⁸ Trataremos sobre os fins da justiça universal em seguida.

⁸⁹ Roger Masters pondera que tanto Rousseau quanto o próprio Vigário Saboiano acreditam na existência da consciência e nos tormentos que ela provoca nos maus por seus desvios morais. De qualquer maneira, afirma Masters, “essa convicção não é uma sanção poderosa para a lei natural, a não ser que os outros também acreditem na consciência e na imortalidade da alma. Em última instância, isso significa que a lei

Masters, a partir da perspectiva da análise que Rousseau faz da natureza humana, a máxima fundamental da moralidade pessoal – agir para com os outros como queremos que ajam para conosco – pressupõe uma racionalidade que a torna inacessível para a grande maioria dos homens. Em suas próprias palavras:

Somente aqueles que pessoalmente adotam algo como a religião natural do Vigário Saboiano irão obedecer à regra de ouro. Para tais homens sábios, ‘a ordem e as leis eternas da natureza existem’ e ‘tomam o lugar... de leis positivas’.” (MASTERS, 1968, p. 274)

Na concepção do comentador, Rousseau promoveu a reformulação da lei natural em uma religião natural, baseada na consciência. Mesmo que esta reformulação negue a primazia da razão, ela permanece acessível somente para aqueles que podem raciocinar de forma apropriada. De acordo com Masters:

Na medida em que o ensinamento moral do Vigário Saboiano é impotente sem "boa-fé", e a boa-fé é ineficaz sem a sabedoria socrática, a lei natural, que realmente estabelece a regra de ouro, embora baseada em sentimento natural, somente é aceita por aqueles que raciocinam como Sócrates ou Jesus.⁹⁰ (MASTERS, 1968, p. 85)

Então, ainda conforme Masters, por causa da impotência da lei natural, Rousseau viu-se forçado a basear a justiça em fundamentos mais sólidos, isto é, na sociedade política. Masters, entretanto, reconhece que Rousseau nunca tenha negado a existência de outro possível fundamento para a justiça, mas somente que tal alternativa – isto é, a lei natural – seja impotente para garanti-la na sociedade. Também na compreensão de Maurizio Viroli, Rousseau confirma a validade da lei natural, mas questiona a sua efetividade:

Para Rousseau, o problema das instituições políticas e do bom governo surge precisamente porque ele adota como sua premissa a compreensão de que os homens não seguem os preceitos da justiça. Se eles assim o fizessem, não teríamos a necessidade de governos ou de leis. Ele não nega a validade da lei natural, mas tão somente a sua efetividade, e ele não aceita, principalmente, que

natural é impotente em face de qualquer homem que negue a existência de Deus e que rejeite a metafísica dualista.” (Tradução nossa do texto original em inglês: “*This conviction is not a powerful sanction for the natural law unless others also believe in the conscience and the afterlife of the soul. Ultimately, this means that natural law is impotent in the face of any man who denies that God exists and rejects a dualist metaphysics.*”) (MASTERS, 1968, p. 85)

⁹⁰ Tradução nossa do original em inglês: “*Since the moral teaching of the Savoyard Vicar is impotent without ‘good faith’, and good faith is ineffective without Socratic wisdom, the natural law which truly establishes the golden rule, although founded on natural sentiment, is only accepted by those who reason in the manner of Socrates or Jesus.*” (MASTERS, 1968, p. 85)

ela seja suficiente para prover os alicerces para a ordem social. (VIROLI, 1988, p. 124)⁹¹

2.6 Desígnios

No âmbito das relações humanas, devido à falta de aceitação recíproca da ordem moral, as leis da justiça universal tornam-se vãs e são incapazes de unir os direitos aos deveres que a própria natureza prescreve. Como vimos anteriormente, para a maioria dos homens em sociedade, quando não há expectativa de reciprocidade, a razão não oferece ao indivíduo motivos para agir com os outros como quer que ajam com ele. A consequente desordem social representa uma negação da ordem moral, quando fica estabelecida a inviabilidade da justiça universal.⁹²

Para Rousseau, a questão sobre a ordem e a justiça emerge como um problema cuja solução não pode ser encontrada na natureza⁹³. Se os desígnios da justiça universal apontam para a manutenção da ordem moral e a preservação da espécie, devemos concluir que tais propósitos permanecerão inalcançáveis até que os homens estabeleçam um modelo de organização social e política que preserve o princípio de reciprocidade e una os direitos aos deveres.

2.7 Sumário

A constituição natural do homem é perfectível. O indivíduo surge das mãos da natureza isolado de seus semelhantes, mas em completa harmonia e equilíbrio com a ordem natural. Submetido pelas leis da natureza que ele desconhece e obedece por mero impulso instintivo, o homem natural não concebe a justiça, tampouco dela necessita. Somente no convívio com os seus semelhantes, o homem adquire as faculdades naturais

⁹¹ Tradução nossa da versão em inglês: “For Rousseau, the problem of political institutions and of government arises precisely because he adopts as his premise the view that men do not follow the precepts of justice. If they did so we should have no need of governments or law.”

⁹² Em Rousseau, o problema da ordem pode ser reduzido à questão da justiça entre os homens. (VIROLI, 1988) Viroli argumenta que Rousseau define o conceito de desordem social como “uma negação da ordem natural.” (VIROLI, 1988, p. 30)

⁹³ De acordo com Maurizio Viroli, no pensamento de Rousseau, a solução possível para o problema da ordem e da justiça não é dada pela natureza, tampouco pela providência. (VIROLI, 1988) Nesta questão, podemos identificar uma convergência entre as leituras de Masters e Viroli, que enxergam na ordem política proposta pelo autor do *Contrato social* os mecanismos necessários para que a leis da justiça sejam amplamente admitidas entre os homens.

que até então existiam apenas em potência. As necessidades causadas por sua nova condição impulsionaram o desenvolvimento da razão, da linguagem, da identidade pessoal, da consciência, da liberdade e, enfim, da sociabilidade. Assim, o homem selvagem dá lugar ao homem do homem que nasce das mãos da sociedade. Sob o ponto de vista da justiça, é na medida em que ela se torna necessária que o indivíduo desenvolve os novos atributos que dão moralidade às suas ações. Em outras palavras, a razão, a consciência e a liberdade tornam o indivíduo capaz de se dar leis e de alcançar a virtude moral ao obedecê-las livremente.

Para Rousseau, a *bondade* é inseparável da justiça, cujo princípio é o amor dos homens por seus semelhantes. Este sentimento tem como origem o amor de si, fonte de todas as paixões. Mas somente quando iluminada pelas luzes da razão, a bondade natural deve ser considerada como um princípio da justiça universal. A *liberdade* é outro atributo fundamental, sem o qual não poderia haver justiça. Ademais, a generalidade das suas leis estabelece a *igualdade* como outra qualidade fundamental deste modelo de justiça. No pensamento do genebrino, as leis morais mais básicas (como amar o semelhante e guardar a palavra dada) são prescritas por Deus. Com base na consciência, os homens podem reconhecer racionalmente tais preceitos, e agir moralmente. Todavia, como não existe uma sanção natural suficiente para sustentar o princípio de *reciprocidade*, as leis da justiça universal (os preceitos morais) perdem a razão de ser, e a consequência é a desordem social. Para responder a este problema axial da justiça universal, Rousseau não busca modelos na natureza e propõe solucioná-lo no campo da política.

A manutenção da ordem moral e a preservação da espécie humana são os desígnios da justiça universal que permanecerão inalcançáveis até que os homens estabeleçam um modelo de organização social e política que preserve o princípio de reciprocidade e una os direitos aos deveres.

Em suma, a justiça universal representa um modelo no qual as funções de legislador, juiz e autoridade (que recompensa os bons e pune os faltosos) são realizadas pelo próprio indivíduo humano que governa a si mesmo de forma soberana. Mas em virtude da ausência do princípio de reciprocidade, a justiça universal, por si mesma, é incapaz de promover manutenção da ordem moral e a preservação da espécie. Desta forma, fica estabelecida a necessidade incontornável da organização social e política.

3. CAPÍTULO III – JUSTIÇA REPUBLICANA

3.1 Apresentação

Neste momento em que o nosso foco investigativo é lançado sobre a justiça republicana, será necessário privilegiar a filosofia política do nosso autor, sem perder a perspectiva das suas considerações metafísicas e do seu estudo da moral. Da mesma maneira, a compreensão dos elementos essenciais à ideia da justiça universal na obra de Rousseau exigiu uma atenção especial ao estudo do homem e às investigações genealógicas da moral, mas não desprezou as especulações metafísicas sobre a justiça divina e a filosofia política do pensador genebrino.

Conforme a interpretação que fazemos do pensamento de Rousseau, a ideia de justiça que prevalece em seus escritos sobre a política, em particular no *Contrato social*, é distinta, em alguns aspectos, daquelas que o filósofo coloca em relevo na Profissão de Fé do Vigário Saboiano, no Livro IV do *Emílio*, onde Deus é o autor da justiça divina e as suas criaturas – os indivíduos sensíveis e inteligentes – são tomados como fontes da justiça universal. Já no modelo de organização política proposto por Rousseau no *Contrato social*, os autores da justiça são os cidadãos e o seu corpo coletivo (a República), regidos por leis que emanam da vontade geral. Em outras palavras, o Estado e os particulares que o formam são as fontes da justiça republicana. Indagaremos neste capítulo se o olhar cuidadoso sobre estes três modelos de justiça, no pensamento de Rousseau, pode revelar também se há entre eles coincidências de princípios (tais como os da bondade, da igualdade, da liberdade e da reciprocidade) e fins (como a preservação do todo na ordem estabelecida), e se a natureza da vontade dos seus autores determina a natureza de suas respectivas leis.

Faremos a seguir, a fim de buscar possíveis respostas às questões levantadas, um estudo do *Contrato social* de Rousseau, nos limitando a colocar em evidência os elementos fundamentais que caracterizam o modelo de justiça proposto pelo filósofo. Se à justiça divina não temos acesso e as leis da justiça universal são vãs para os homens, então, afirma o filósofo, “tornam-se necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça ao seu objetivo”. (ROUSSEAU, 1999, p. 46) Pois bem, mas a questão que permanece em aberto é como submeter os homens “esclarecidos e independentes” ao

império das convenções e das leis.⁹⁴ No caminho para a efetividade da justiça (que é a ordem política) nos deparamos com um corpo coletivo (a República) formado, primeiramente, pelo soberano (que é o povo) cuja vontade é absolutamente livre para estatuir leis e convenções que visem o bem comum de toda a comunidade, e, em segundo lugar, pelo governo (poder executivo constituído por “funcionários” do povo⁹⁵) cuja autoridade é revestida da necessária legitimidade para executar as leis postas pelo soberano. Em suma, no caminho para a realização da justiça, encontramos a *República* bem-ordenada de Rousseau.⁹⁶ Faremos esse percurso com base principalmente nos Livros I e II, além das passagens sobre o governo, no Livro III, e sobre a religião civil, no Livro IV, do *Contrato social*.

Já em suas primeiras linhas, Rousseau anuncia o tema central da obra: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, considerando os homens tais como são e as leis tais como podem ser.” (ROUSSEAU, 1999, p. 7) Antes de se preocupar com a aplicabilidade de seu ideal político, Rousseau oferece um sistema de avaliação⁹⁷ da legitimidade da autoridade que o poder soberano deve ter para legislar e o governo executivo para ser o guardião dessas leis, mantendo assim o equilíbrio da ordem política e social. Em suma, a justiça republicana é pensada no âmbito do dever ser e da principiologia do direito político.

No Livro V do *Emílio*, após oferecer um breve resumo de seus princípios políticos, Rousseau faz uma nota para anunciar aos seus leitores uma futura publicação:

Essas questões e proposições foram em sua maioria extraídas do tratado *Do contrato social*, ele próprio extraído de uma obra maior, empreendida sem consultar minhas forças e abandonada há muito tempo. O pequeno tratado

⁹⁴ Fazendo menção a uma carta de Rousseau para Mirabeau, de 20 de julho de 1767, Renato Moscateli, em sua obra *Rousseau frente ao legado de Montesquieu – História e teoria política no Século das luzes*, faz o seguinte comentário: “Rousseau escreveu certa vez que, para ele, colocar a lei acima do homem era um problema político comparável ao da quadratura do círculo em geometria, dado o seu grau de dificuldade. (MOSCATELI, 2010, p. 106)

⁹⁵ Segundo Rousseau explica no *Contrato social*: “os depositários do poder executivo não são os senhores do povo, mas seus oficiais; que este pode nomeá-los ou destituí-los quando lhe aprovar.” (ROUSSEAU, 1999, p. 120)

⁹⁶ No verbete sobre a ‘justiça’ do *Dicionário Rousseau*, N. J. H. Dent afirma o seguinte: “Obter justiça para todas e cada pessoa numa sociedade (...) é a finalidade primordial da associação civil, do estabelecimento do estado civil.” (DENT, 1996, p. 149)

⁹⁷ Em seu artigo *O contrato social: entre a escala e o programa*, Milton Meira do Nascimento argumenta que o *Contrato social* de Rousseau não foi escrito com o intuito de ser utilizado como um programa de ação política. Conforme esclarece Nascimento, a intenção do filósofo foi de desenvolver um sistema de medidas que pudesse funcionar como referência na avaliação da legitimidade do poder civil. (NASCIMENTO, 1988). Essa interpretação é corroborada com uma passagem do Livro V do *Emílio*, quando Rousseau, referindo-se ao *Contrato social*, afirma: “Antes de observar, é preciso estabelecer regras para as observações, é preciso fabricar uma escala para nela marcar as medidas que se tiram. Nossos princípios de direito político são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país.” (ROUSSEAU, 2004, p. 677-678)

que dela extraí, e cujo sumário está aqui, será publicado à parte. (ROUSSEAU, 2004, p. 683)

A primeira versão do *Contrato social* ficou conhecida como o *Manuscrito de Genebra*. O texto revisado e finalmente publicado em 1762 se propõe a elucidar os princípios do direito político, mas não inclui, contudo, o Capítulo II do Livro I daquela primeira versão, onde Rousseau demonstra a impossibilidade do homem primitivo conceber uma sociedade em geral da espécie humana.⁹⁸ Como este capítulo reúne importantes argumentos por meio dos quais o problema da justiça é abordado pelo filósofo, o *Manuscrito de Genebra* também será uma fonte importante para a nossa investigação.

A justiça republicana emana da vontade geral de um povo soberano, mas a sua concreta realização resulta da arte de governar em conformidade com as leis instituídas por essa mesma vontade. Para Rousseau, “a primeira regra da *economia política* é que a administração seja conforme as leis”. (ROUSSEAU, 2006a, p. 94) Com o auxílio do trabalho que o filósofo escreveu para a *Enciclopédia* (DIDEROT e D’ALEMBERT, 2006), conhecido como o *Tratado sobre a economia política*⁹⁹, de 1755, buscaremos demonstrar as principais regras da administração pública, no que concerne a realização da justiça.

Assim sendo, o desenvolvimento do nosso estudo sobre a justiça republicana em Rousseau terá como referência principal o *Contrato social*. Todavia, devemos também incorporar algumas importantes contribuições do *Manuscrito de Genebra* e do *Tratado sobre economia política*, sem desprezar o necessário respaldo de alguns estudiosos de Rousseau. Ao final deste empreendimento, esperamos ter conseguido reunir os elementos necessários para lançar luz sobre as fontes, os princípios, as leis e os desígnios deste modelo de justiça.

A seguir, investigaremos quais são as fontes da justiça republicana.

⁹⁸ Roger Masters dedicou a maior parte do Capítulo VI – The Nature of Political Right do seu livro *The political philosophy of Rousseau* à discussão sobre a justiça, tomando como base justamente este texto excluído da versão final do *Contrato social*. Conforme Masters, o Capítulo II do Livro I do *Manuscrito de Genebra* é considerado por Vaughan e outros comentadores como uma crítica endereçada a um artigo sobre o direito natural na *Enciclopédia* (DIDEROT e D’ALEMBERT, 2006), escrito por Denis Diderot, com quem Rousseau teria mantido uma amizade próxima. (MASTERS, 1968)

⁹⁹ De acordo com Masters, entre os diversos trabalhos que Rousseau dedicou à política, foi no *Tratado sobre a economia política* que o filósofo “(...) pela primeira vez, desenvolveu explicitamente a sua concepção de ‘vontade geral’ e a sua distinção entre o ‘soberano’ e o ‘governo’ ou ‘príncipe’”. (Tradução nossa do original em inglês: “(...) developed explicitly for the first time his conception of the ‘general will’ and his distinction between the ‘sovereign’ and the ‘government’ or the ‘prince’.”) (MASTERS, 1968, p. 258)

3.2 A República e os Cidadãos

Em sua investigação sobre os princípios do direito político, Rousseau toma como axioma o entendimento de que os homens nascem iguais e que “nenhum homem tem autoridade natural sobre seu semelhante” (ROUSSEAU, 1999, p. 13). Ele argumenta que mesmo que a força possa provisoriamente produzir obediência, tão logo ela cesse, aqueles que outrora foram por ela obrigados recuperam a liberdade. Em suas próprias palavras:

Se eu considerasse apenas a força e o efeito que dela deriva, diria: enquanto um povo é obrigado a obedecer e o faz, age bem; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda; porque, recobrando a liberdade pelo mesmo direito que lha tinha arrebatado, ou ele tem razão em retomá-la ou não tinham em lha tirar. (ROUSSEAU, 1999, p. 9)

(...) Ora, o que é um direito que perece quando cessa a força? Se é preciso obedecer pela força, não há necessidade de obedecer por dever e, se já não é forçado a obedecer, também não já se é obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra direito nada acrescenta à força; não significa, aqui, absolutamente nada. (ROUSSEAU, 1999, p. 13)

Em resumo, se ninguém possui autoridade natural sobre o outro, e a força, por sua vez, não produz direito, conclui o filósofo: “restam então as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens” (ROUSSEAU, 1999, p. 13). No Livro I do *Contrato social*, quando Rousseau se propõe a “examinar o ato pelo qual um povo é povo”, ele reconhece que é “preciso remontar a uma primeira convenção”. Nas palavras do nosso autor:

Um povo, diz Grotius, pode entregar-se a um rei. Segundo Grotius, portanto, um povo é povo antes de entregar-se a um rei. Mesmo esse dom é um ato civil, supõe uma deliberação pública. Portanto, antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Porque esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade. (ROUSSEAU, 1999, p. 19)

Rousseau parte da suposição de que os homens no estado de natureza teriam chegado a tal ponto que a sobrevivência da espécie passou a depender de uma radical transformação do seu modo ser, e que, assim, o isolamento do homem selvagem teria dado lugar à formação das primeiras sociedades¹⁰⁰. Em seguida, o surgimento das sociedades é justificado pela necessidade histórica de agregação de forças:

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas apenas unir e dirigir as existentes, não têm meio de conservar-se senão formando, por

¹⁰⁰ Para Rousseau, a família é a primeira de todas as sociedades que surgiram. Ela é também a única que pode ser considerada natural, pelo menos enquanto os filhos necessitam dos cuidados de seus pais. Assim que eles crescem, tais necessidades deixam de existir e se desfaz o vínculo natural. Somente por convenção eles permanecerão unidos. (ROUSSEAU, 1999, p. 10)

agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, aplicando-as a um só móvel e fazendo-as agir em comum acordo. (ROUSSEAU, 1999, p. 20)

Por meio dessa leitura mecanicista do fenômeno social, Rousseau já deixa transparecer aqui que o nascente corpo coletivo é um artefato da livre vontade de particulares que decidiram pela necessidade de congregar forças como único meio para superar os obstáculos¹⁰¹ à sua sobrevivência. Ao associarmos esses obstáculos ao problema da justiça, isto é, à necessidade de submeter os homens ao império da lei, a criação do corpo político estaria então plenamente justificada.¹⁰²

Após argumentar que a soma de forças dos particulares foi necessária para a solução do problema de manutenção da espécie, Rousseau volta a sua atenção para a conservação do indivíduo. Se no puro estado de natureza o ser humano vive isolado e independente dos seus semelhantes, cada um possui somente a liberdade de julgar por si mesmo, além da sua própria força para alcançar os meios necessários para a sua conservação. Como, então, questiona o filósofo, pode cada indivíduo empregá-las na

¹⁰¹ Certamente, Rousseau teria considerado desnecessário esclarecer, no *Contrato social*, quais seriam os obstáculos capazes de ameaçar a perpetuação da espécie humana, durante o último estágio do estado de natureza, uma vez que, no *Segundo discurso* (publicado em 1755), o filósofo já havia demonstrado o desenvolvimento de uma desordem que lembra o estado de guerra hobbesiano. Segundo Rousseau: “Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem; assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos. A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam.” (ROUSSEAU, 1988, p. 72)

¹⁰² Segundo Pierre Burgelin, no Prefácio que dedica ao *Contrato social*: “Desde a Idade Média, foram muitos os autores que desenvolveram a ideia de um pacto político. Mas em geral não passava de um pacto de governo, o acordo estabelecido, por exemplo, entre um povo e uma dinastia, para lhe conferir a coroa segundo certas leis fundamentais. Mas tais atos sempre supõem um corpo político preexistente. O contrato social, segundo Rousseau, não contém nada disso: homens se reúnem, como esses aventureiros que, diz-se, acompanhavam Rômulo. Até então vivem na anarquia, em que a luta pela vida faz a lei. Mas eles têm a ideia de justiça que, segundo Rousseau, é inata ao homem: propõe-se fundar uma sociedade justa, um corpo político.” (BURGELIN, 1999, p. XIV) Para ser mais preciso, não é a ideia, mas sim o sentimento da justiça que é inato ao homem. Robert Derathé explica que “embora haja no homem um sentimento inato da justiça – a consciência –, as primeiras noções distintas do justo e do injusto não podem formar-se em seu espírito antes do estabelecimento das sociedades civis.” (DERATHÉ, 2009, p. 248) Todavia, isso ainda nos parece impreciso, caso a ‘sociedade civil’ a que Derathé se refere seja um povo que vive sob o poder civil. Na verdade, o desenvolvimento da consciência (o sentimento de justiça) é resultado da relação do indivíduo com os semelhantes, mas não necessariamente com um corpo político. Além disso, como quer Rousseau, se o estabelecimento das sociedades civis é uma consequência do pacto social, e se consideramos o pacto social legítimo como uma convenção justa, então, a ideia de justiça teve que existir antes do ato que fundamentou a criação daquelas sociedades, tal como Burgelin deixa transparecer acima. Mas para que não restem dúvidas sobre a existência da ideia de justiça antes do surgimento das sociedades civis, vejamos o que tem a dizer o “homem esclarecido e independente” no *Manuscrito de Genebra*: “Não se trata de ensinar-me o que é a justiça, mas sim de mostrar-me o interesse que tenho em ser justo.” (ROUSSEAU, 2003, p. 118)

manutenção do corpo coletivo “sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que deve a si mesmo?” (ROUSSEAU, 1999, p. 20) Segundo Rousseau, essa dificuldade é o problema fundamental solucionado pelo contrato social. Logo, o seu próximo desafio é colocado nos seguintes termos:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. (ROUSSEAU, 1999, p. 20-21)

A forma pela qual cada um se une a todos – “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade” (ROUSSEAU, 1999, p. 21) – é determinada pela natureza do ato de associação. Para Rousseau, essa cláusula universal do contrato, ao impor uma condição igual para todos, garante a autonomia do indivíduo que abriu mão da sua frágil liberdade natural em troca da liberdade convencional a ser mantida por toda a força da associação.¹⁰³ Portanto, a própria natureza do pacto social faz com que cada indivíduo seja posto na melhor posição em relação ao todo, isto é, em outras palavras, a igualdade convencional. Afinal, conforme Rousseau: “O primeiro e maior interesse público é sempre a justiça. Todos querem que as condições sejam iguais para todos e a justiça não é senão essa igualdade.” (ROUSSEAU, 2006b, p. 440) Ademais, por meio dessa forma de associação que estabelece a igualdade convencional entre todos, será garantida a liberdade civil¹⁰⁴ de cada particular, pois, segundo o filósofo: “cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém” (ROUSSEAU, 1999, p. 21) Assim, ficaria solucionado o problema da dependência particular, pois no lugar da dependência entre os particulares, o cidadão se submete integral e exclusivamente à vontade geral do soberano, do qual ele é parte. Rousseau então transfere toda a dependência para o corpo coletivo ao fazer com que cada pessoa coloque todo o seu ser e todos os seus bens sob o comando da vontade geral.

¹⁰³ Conforme a crítica de teóricos do liberalismo, apesar de esta cláusula do contrato social estabelecer a isonomia formal dos cidadãos, ela não garante a autonomia do indivíduo, na medida em que o submete à coletividade, isto é, à vontade geral do soberano. Mais adiante, teremos a oportunidade de voltar a discutir essa dificuldade com maior profundidade.

¹⁰⁴ Conforme Robert Derathé: “O que deu originalidade a Rousseau foi ele ter colocado o problema nesses termos. Todos os seus predecessores perguntavam-se sob que condições uma autoridade política poderia ser instituída. Eles respondiam unanimemente: pela alienação da liberdade natural. Para eles, a instituição do governo civil era feita pelo preço da liberdade, como se cada um se encontrasse pronto a sacrificar uma parte da sua liberdade para melhor assegurar sua segurança, formando com todos os outros uma união de forças e de vontades. Para Rousseau, a segurança comum não deve acarretar a sujeição, e trata-se precisamente de saber como os homens podem unir-se num corpo político sem com isso renunciar à sua liberdade, pois esta é um direito inalienável.” (DERATHÉ, 2009, p. 335) Para Ernst Cassirer, em *A questão Jean-Jacques Rousseau*: “Desse modo, porém, eles renunciam à independência do estado natural, à *indépendance naturelle* –, mas eles a trocam pela verdadeira liberdade que consiste na ligação de todos com a lei. E somente assim eles se tornaram indivíduos no sentido mais elevado, personalidades autônomas.” (CASSIRER, 1999, p. 56)

Por fim, o contrato social é assim resumido: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo.” (ROUSSEAU, 1999, p. 22) Tal convenção é o fundamento e a origem da ordem política. Apesar da sua natureza artificial, a nascente entidade pública, também chamada de República, é um “corpo moral e coletivo” que recebe do pacto de associação a “sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.”¹⁰⁵ (ROUSSEAU, 1999, p. 22) O pacto social compreende, como quer Rousseau, um “compromisso recíproco do público com os particulares”¹⁰⁶ (ROUSSEAU, 1999, p. 23). Como o soberano é composto unicamente pelos indivíduos particulares que o formam, os interesses do corpo coletivo não são e nem podem ser distintos dos interesses dos associados. Por essa razão, segundo Rousseau, “o corpo soberano não tem nenhuma necessidade de garantia em face dos súditos, porque é impossível que o corpo queira prejudicar todos os seus membros e veremos a seguir que não pode prejudicar ninguém em particular.” (ROUSSEAU, 1999, p. 23) Como não é natural querer o próprio mal, a vontade do corpo soberano em relação aos seus súditos e a si mesmo é sempre boa, a vontade do corpo soberano em relação aos seus súditos é sempre boa. Temos então que o pacto social, concebido pelo autor do *Contrato social*, preserva os princípios fundamentais de justiça – igualdade, liberdade, reciprocidade e bondade – aliados, como veremos a seguir, aos princípios da utilidade pública.

Como vimos acima, o soberano não necessita de garantias em face dos súditos, o mesmo, entretanto, não ocorre em relação aos súditos em face do soberano, pois, segundo Rousseau, apesar do interesse comum, nenhum súdito cumpriria os seus deveres “se não encontrasse meios de assegurar-se de sua fidelidade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 24) Mais adiante trataremos sobre o papel do poder executivo na implantação de tais meios que

¹⁰⁵ No *Tratado sobre economia política*, Rousseau chega a comparar o corpo coletivo ao corpo de um homem: “O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado um corpo organizado, vivo e semelhante ao de um homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e os costumes são o cérebro, princípio dos nervos e sede do entendimento, da vontade e dos sentidos, dos quais os juízes e magistrados são os órgãos; o comércio, a indústria e a agricultura são a boca e o estômago, que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que uma sábia economia, cumprindo as funções do coração, faz com que distribua alimento e vida por todo o corpo; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem a máquina mover-se, viver e trabalhar, de modo que não se pode ferir nenhuma de suas partes sem que logo uma impressão dolorosa seja levada ao cérebro, se o animal estiver com saúde.” (ROUSSEAU, 2006a, p. 87)

¹⁰⁶ Podemos então inferir do ato que dá existência ao corpo político, uma relação contratual ou consensual entre cada pessoa particular (membro do corpo coletivo) e o soberano. Todavia, conforme salientado por Robert Derathé, no Capítulo IV – A Teoria do Contrato e o Fundamento da Autoridade, da sua obra *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, há um problema formal na forma como Rousseau concebe o pacto social, na medida em que das duas partes que o realizam, isto é, os particulares e o público, somente a primeira existe no momento do pacto, tendo em vista que a segunda (o público) é o resultado final do próprio pacto. (DERATHÉ, 2009)

asseguram os compromissos dos súditos. Por ora, será suficiente nos atermos à seguinte exigência do filósofo:

A fim de que o pacto social não venha a constituir, pois, um formulário vão, compreende ele tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força aos outros: aquele que se recusar a obedecer à vontade geral a isso será constringido por todo o corpo – o que significa apenas que será forçado a ser livre, pois é esta a condição que, entregando à pátria cada cidadão, o garante contra toda dependência pessoal, condição que configura o artifício e o jogo da máquina política, a única a legitimar os compromissos civis, que sem isso seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos. (ROUSSEAU, 1999, p. 25)

Concomitante ao nascimento da República, cada particular se transforma tanto em cidadão, enquanto membro ativo do soberano, quanto em súdito, na medida em que ele se submete integralmente às leis da autoridade soberana. Essa completa submissão de cada indivíduo à vontade do soberano provoca uma tensão entre a liberdade individual e o poder político.¹⁰⁷ Segundo Rousseau, a soberania do corpo coletivo é inalienável e indivisível, mas em que sentido ela poderia ser também absoluta sem causar injustiça aos indivíduos particulares? Diante dessa dúvida, antes de prosseguirmos, devemos averiguar se o absolutismo da soberania popular defendido pelo filósofo confere à comunidade política um poder ilimitado para suprimir a liberdade dos indivíduos, mesmo que com vistas ao bem comum, pois isso poderia resultar em arbitrariedade e injustiça do Estado, ao interferir na vida privada de um cidadão.¹⁰⁸ Vejamos então como o próprio Rousseau aborda esse

¹⁰⁷ De acordo Isaiah Berlin, uma vez constituído o corpo político, a primazia dada à ‘liberdade positiva’ faz da doutrina rousseauísta uma grave ameaça à ‘liberdade negativa’. Segundo André Barata, Berlin compreende a distinção entre liberdade positiva e negativa da seguinte maneira: “Por liberdade positiva entende o ‘ser livre para’ agir, liberdade de cada um decidir sobre seu futuro, liberdade para agir com autonomia, isto é, dando-se a si mesmo a sua própria lei. Por liberdade negativa entende o ‘ser livre de’ se conformar ao que a esfera pública visa impor, ressaltando um espaço não público, insusceptível de interferência dos poderes públicos. (...) O democrata rejeita que o soberano não seja o povo; o liberal rejeita que o soberano seja absoluto.” (BARATA, 2012, p. 3 e 6) Partindo, portanto, de uma perspectiva tradicionalmente liberal, Berlin acusa Rousseau de colocar em risco as liberdades individuais: “Rousseau não entende por liberdade a liberdade ‘negativa’ do indivíduo de não sofrer interferência dentro de uma área definida, mas a posse de uma fração do poder público por todos os membros totalmente qualificados de uma sociedade, e não apenas por alguns, que tem o direito de interferir com todos os aspectos da vida de cada cidadão. Os liberais da primeira metade do século XIX previram corretamente que a liberdade neste sentido ‘positivo’ poderia facilmente destruir muitas das liberdades ‘negativas’ que eles consideraram sagradas. Eles apontaram que a soberania do povo poderia facilmente destruir a de indivíduos.” (Traduzido por nós do texto em inglês: “*Rousseau does not mean by liberty the ‘negative’ freedom of the individual not to be interfered with within a defined area, but the possession by all, and not merely by some, of the fully qualified members of a society of a share in the public power which is entitled to interfere with every aspect of every citizen’s life. The liberals of the first half of the nineteenth century correctly foresaw that liberty in this ‘positive’ sense could easily destroy too many of the ‘negative’ liberties that they held sacred. They pointed out that the sovereignty of the people could easily destroy that of individuals.*”) (BERLIN, 2002, p. 208)

¹⁰⁸ Segundo Ernst Cassirer, em *A questão Jean-Jacques Rousseau*, tradicionalmente, o debate sobre o limite da soberania faz referência ao “*quantum*” e não ao “*quale*” do poder, ou seja, se o seu fundamento é ou não

legítimo. Em suas próprias palavras: “É inútil restringir o mero ‘quantum’ de poder, se não se modifica o seu ‘quale’, isto é, a sua origem e a sua legitimação. Perante o poder usurpado – e todo poder que não se baseia na livre subordinação de todos a uma lei obrigatória e geral é usurpado –, toda restrição permanece impotente, pois na verdade ela pode estabelecer certos limites à prática da arbitrariedade, mas não pode abolir o princípio da arbitrariedade como tal. Por outro lado, onde impera uma constituição verdadeiramente legítima – isto é, onde a lei e apenas a lei é reconhecida como soberana –, uma limitação da soberania em si é algo contraditório. Pois assim, a questão da quantidade, da mera abrangência do poder perde o sentido; trata-se aqui de seu conteúdo, e este conteúdo não admite ‘mais’ ou ‘menos’. A lei como tal não possui poder limitado, e sim absoluto; ela simplesmente ordena e exige de maneira incondicional. É a partir dessas convicções que o *Contrato social* foi redigido e às quais se conforma em todos os seus pormenores.” (CASSIRER, 1999, p. 93-94) Todavia, alguns estudiosos de Rousseau não descartariam o problema sobre o limite da soberania com a mesma facilidade, mesmo quando se posicionando em defesa do filósofo, diante das acusações dos pensadores liberais. André Barata, por exemplo, ao rebater as críticas que Berlin faz a Rousseau, reconhece o direito natural enquanto “limite inultrapassável”. Em suas palavras: “Consequentemente, não é o caso que em Rousseau soberania absoluta signifique uma genuína soberania ilimitada, como tendem os pensadores liberais a ler em Rousseau. Significará, por certo, e de modo explícito, soberania indivisível e inalienável, mas não ilimitada. O direito natural é um limite inultrapassável, sob pena de o próprio contrato perder o seu fundamento.” (BARATA, 2012, p. 11) Poderíamos acrescentar ao comentário de Barata que a soberania do corpo político é absoluta no sentido em que, no interior deste corpo, não há, nem pode haver nenhum outro poder que a supere em força ou legitimidade. Por outro lado, há controvérsias entre os intérpretes de Rousseau em relação ao papel das leis naturais enquanto limitadoras do poder soberano. Maurizio Viroli, por exemplo, em sua obra *Jean-Jacques Rousseau e a “sociedade bem-ordenada”*, expõe o debate travado entre alguns estudiosos de Rousseau, como Vaughan e Derathé. (VIROLI, 1988) Para Vaughan, Rousseau teria rejeitado de modo decisivo a ideia de lei natural. Derathé, por outro lado, entende que tal interpretação “coloca a doutrina política de Rousseau em oposição à sua teoria da consciência” e apresenta alguns testemunhos do próprio filósofo para refutar essa leitura feita por Vaughan. Segundo Derathé: “O primeiro desses textos, que remonta a 1758, encontra-se no volume IV da *Correspondance générale*. Trata-se de uma resposta a uma crítica formulada por pessoas de lei que não poderiam admitir a passagem da *Carta a d’Alembert* relativa ao Tribunal dos Marechais da França. ‘Rousseau, escreviam os autores da carta anônima, não parece raciocinar politicamente quando admite no Estado uma Autoridade superior à Autoridade Soberana ou, ao menos, independente dela’. Segundo a interpretação de Vaughan, Rousseau deveria ter respondido que ele não admitia nenhuma. Ora, ele escreve: ‘Admito somente três delas. Primeiro, a autoridade de Deus, depois a da lei natural que deriva da constituição do homem e depois a da honra, mais forte num coração honesto do que todos os Reis da terra.’ Além disso, para não deixar nenhum equívoco sobre seu pensamento, Rousseau acrescenta que essas três autoridades são mesmo, segundo ele, superiores à autoridade soberana. ‘Não apenas independentes, diz ele, mas superiores. Se alguma vez a autoridade soberana pudesse estar em conflito com uma das três precedentes, seria preciso que a primeira cedesse.’ (DERATHÉ, 2009, p. 237-238) A esses argumentos apresentados por Derathé, podemos acrescentar o seguinte comentário de Roger Masters: “Rousseau não admite que tal conflito seja realmente possível conquanto que o soberano promulgue leis legítimas consistentes com os seus princípios de direito político.” (Tradução nossa do original em inglês: “*Rousseau does not admit that such a conflict is really possible as long as the sovereign enacts legitimate laws consistent with his principles of political right.*”) (MASTERS, 1968, p.317) Viroli, por sua vez, conclui a querela da seguinte maneira: “O cidadão pode muito bem recusar-se interiormente a dar o seu consentimento à lei civil, mas ele não pode recusar-se a obedecer-lhe, apelando para a lei natural. As leis que tenham sido autorizadas pela vontade geral devem ser observadas pela simples razão de que elas são a expressão da autoridade jurídica. Na sociedade justa instituída pelo contrato social, o juiz supremo é a vontade geral, a lei natural ainda é a autoridade suprema, mas sua jurisdição não ultrapassa a vida interior do homem.” (Traduzido por nós da versão em inglês: “*The citizen may very well refuse inwardly to give his consent to the civil law, but he cannot refuse to obey it by appealing to the natural law. The laws which have been authorized by the general will must be observed for the simple reason that they are the expression of the legal authority. In the just society instituted by the social contract, the supreme judge is the general will; the natural law is still the supreme authority, but its jurisdiction does not reach beyond the inner life of man.*”) (VIROLI, 1999, p. 148) Em virtude da grande relevância deste problema sobre a tensão entre a liberdade individual e o poder político para o nosso estudo sobre a justiça republicana, não poderíamos nos eximir de abordá-lo. Todavia, de forma alguma pretendemos aqui exaurir o debate, visto que o seu aprofundamento exigiria uma investigação que fugiria do escopo deste trabalho dissertativo. Para uma compreensão mais ampla sobre o tema, ver o Capítulo V – A Teoria da Soberania: III. Os Limites da Soberania, em *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, de Robert Derathé (DERATHÉ, 2009)

problema no Capítulo IV – Dos Limites do Poder Soberano, do Livro II, do *Contrato social*:

Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas privadas que a compõem e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes dela. Trata-se, pois, de distinguir entre os respectivos direitos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem cumprir na qualidade de súditos, e o direito natural de que devem gozar na qualidade de homens. (ROUSSEAU, 1999, p. 39)

A partir deste ponto, Rousseau passa a argumentar em favor da utilidade das convenções gerais – “mas o soberano, de sua parte, não pode onerar os súditos com nenhuma pena inútil à comunidade” (ROUSSEAU, 1999, p. 39) – e conclui:

Perguntar até onde se estendem os respectivos direitos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um com todos e todos com cada um.

Vê-se, assim, que o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não ultrapassa nem pode ultrapassar os limites das convenções gerais, e que qualquer homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade. (ROUSSEAU, 1999, p. 42)

Disto podemos concluir que o poder soberano é limitado pelas convenções gerais – ou seja, pelas leis que emanam da vontade geral – que ordenam somente sobre “aquilo cujo uso interessa à comunidade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 39) No capítulo que trata sobre a religião civil, Rousseau reforça a mesma linha de raciocínio: “O direito que o pacto social confere ao soberano sobre os súditos, não ultrapassa, como vimos, os limites da utilidade pública”¹⁰⁹. Sendo assim, “os súditos só devem ao soberano contas de suas opiniões na medida em que estas interessam à comunidade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 165) A autoridade suprema da lei natural institui, mas não garante a liberdade dos cidadãos, o que caberá unicamente ao soberano. Portanto, o juiz supremo a quem cabe julgar sobre a utilidade da garantia ou supressão desta liberdade é a vontade geral do soberano.¹¹⁰

Para Rousseau, só a vontade geral obriga os cidadãos, portanto, o espírito de uma lei justa deverá estar sempre ancorado nesta mesma vontade. É neste sentido que, na doutrina política do filósofo genebrino, respeitar a lei que prescrevemos a nós mesmos é

¹⁰⁹ Neste ponto, Rousseau introduz o seguinte comentário do Marquês de d’Argenson: “Na república, cada qual é perfeitamente livre naquilo que não prejudica os demais.” (ROUSSEAU, 1999, p. 165)

¹¹⁰ Neste ponto, o autor do *Contrato social* oferece ainda mais munição aos liberais que criticam a sua teoria política. Segundo o entendimento desses críticos, ao colocar nas mãos do soberano a decisão sobre o que é ou não de utilidade pública, Rousseau deixa em aberto os limites que poderiam circunscrever a esfera da liberdade individual. Como veremos a seguir, quando trataremos sobre os dogmas da religião civil, o soberano deve considerar como utilidade pública que todos os cidadãos sigam os preceitos da profissão de fé civil, guardando para si o direito de punir com o banimento e até com a morte os súditos que não agirem de acordo com tais preceitos.

liberdade. Assim, o consenso normativo da vontade geral ancora a soberania popular que abraça os princípios de justiça política e de moralidade como fundamento da cidadania.

Rousseau avalia que somente a soberania popular pode constituir um legítimo poder civil, portanto, justo em relação aos seus membros. Logo, a manutenção de uma constituição republicana é uma condição *sine qua non* para a realização dessa justiça. Por esta via, seria correto afirmar que a justiça da qual a República é fonte está fundamentada no efetivo exercício da vontade geral. Rousseau confirma esse entendimento em seu *Tratado sobre economia política*:

O corpo político é, pois, também, um ser moral que possui uma vontade. Esta vontade geral, que sempre tende para a conservação e o bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis, é, para todos os membros do Estado, em relação a eles e ao próprio Estado, a regra do justo e do injusto. (ROUSSEAU, 2006a, p. 88)

Mais adiante, todavia, o filósofo demonstra porque a jurisdição da justiça republicana fica circunscrita ao corpo coletivo do qual ela emana. Nos próprios termos de Rousseau:

É importante observar que esta regra de justiça, segura em relação a todos os cidadãos, pode ser falha em relação aos estrangeiros, e a razão disso é evidente: é que a vontade do Estado, embora geral no que concerne a seus membros, não é mais geral em relação aos outros Estados e seus membros, mas torna-se, para esses, uma vontade particular e individual, cuja regra de justiça é a lei de natureza, o que entra igualmente no princípio estabelecido: pois, neste caso, a grande cidade do mundo torna-se o corpo político do qual a lei da natureza é sempre a vontade geral e do qual os Estados e os diversos povos são apenas membros individuais. (ROUSSEAU, 2006a, p.88)

Como vimos anteriormente, para Rousseau, a soberania do povo é inalienável e, tampouco, pode ser representada ou dividida. Isso resulta no compromisso vitalício de cada cidadão de assegurar ele próprio a legitimidade do poder civil, por meio da sua participação direta nas decisões sobre a utilidade pública.

Segundo Rousseau, os sacrifícios que o cidadão faz ao integrar a ordem política não podem ser superiores às vantagens que o mesmo adquire com o convívio social, caso contrário, o contrato se torna injusto ou ilegítimo. Isso também quer dizer que a obrigação do cidadão de obedecer à vontade geral será sempre vantajosa para ele, já que ela é, em última instância, a sua própria vontade. Dessa maneira, o cidadão terá sempre boas razões para optar pelo bem comum e garantir a manutenção do corpo coletivo. Logo, não seria correto admitir que a completa submissão do cidadão à vontade geral se fundamenta

simplesmente no compromisso que ele assumiu ao fazer o pacto social¹¹¹. A vontade geral, sempre atualizada pelos interesses dos cidadãos, é quantitativa e qualitativamente superior às vontades particulares. Dessa maneira, o respeito às leis se dá quando o cidadão se conscientiza desta superioridade e é capaz de conformar os seus interesses particulares à vontade geral, fazendo reinar a virtude no lugar das paixões. Nas palavras do filósofo:

Quereis que a vontade geral seja cumprida? Fazei com que todas as vontades particulares convirjam para ela; e como a virtude não é senão esta conformidade da vontade particular à geral, para dizer, numa palavra, a mesma coisa, fazei reinar a virtude. (ROUSSEAU, 2006a, p. 96)

Podemos considerar o cidadão da República bem-ordenada de Rousseau como um ser virtuoso, mas, para tanto, ele será educado para amar mais a sua comunidade do que a si mesmo. Dessa forma, cada cidadão é preparado para observar as regras de justiça¹¹², se constituindo ele próprio como fonte da justiça republicana.

3.3 Princípio da Bondade da Vontade Geral

Se for verdade que não faz parte da natureza das coisas querer o próprio mal, então a vontade geral será sempre boa. Ora, a bondade é indissociável da justiça, logo, o soberano, se não pode querer o próprio mal, nunca será injusto consigo mesmo. Portanto, as leis que o povo se dá ou as convenções a que se compromete serão sempre justas¹¹³, a

¹¹¹ Em desacordo com Robert Derathé, Michel Debrun corrobora a interpretação de que o mero compromisso assumido ao fazer o pacto social não é suficiente para justificar a completa submissão dos cidadãos à vontade geral. Segundo Debrun, em *Algumas observações sobre a noção da "vontade geral no contrato social"*: "Não podemos acompanhar R. Derathé, quando afirma: 'Trata-se de saber por que razão a vontade geral *obriga* todos os cidadãos e por que estes não podem sem injustiça resistir à sua autoridade... o cidadão tem o dever de obedecer ou de submeter à vontade geral, não porque ela represente o interesse comum ou um interesse superior, mas porque ele se tem formalmente comprometido a isso pelo pacto social.' Considerar como fundamento essencial da obediência a vontade geral o consentimento dado pelo indivíduo ao pacto social seria voltar às teses dos jusnaturalistas – Grotius, Puffendorf, etc. – teses essas que, como o nota o próprio Derathé, Rousseau considera insuficiente, por serem suscetíveis de justificar uma eventualmente escravidão 'consentânea'." (DEBRUN, 1962, p. 49)

¹¹² Conforme N.J.H. Dent, tais regras de justiça básica exigem "que ninguém seja prejudicado em sua vida, liberdade, posses ou personalidade moral, seja por deliberada má vontade, ou por negligência ou indiferença. A 'personalidade moral', no entender de Rousseau, é a necessidade humana fundamental para cada pessoa de ser reconhecida e respeitada por outros como alguém que importa e tem valor e dignidade sem depender de ninguém. Isso acarreta que, por exemplo, em qualquer assunto que afete a pessoa, suas opiniões serão ouvidas ou ela ficará mais inteiramente envolvida na resolução da questão – e não apenas por concessão ou arbítrio de outros, mas porque esse é o seu pleno direito como pessoa com a mesma e significativa posição de quaisquer outras." (DENT, 1996, p. 149)

¹¹³ Conforme Roger Masters salienta em *The Political Philosophy of Rousseau*: "(...) a atribuição de equidade e justiça a qualquer ato da vontade geral deu origem à interpretação de Rousseau como um precursor do totalitarismo." (Tradução nossa do original em inglês: "the attribution of equity and justice to any act of the

não ser por erro de julgamento sobre aquilo que o é bem de si mesmo. Tal entendimento é o que se pode constatar da seguinte passagem do Livro II, do *Contrato social*:

Decorre do exposto que a vontade geral é invariavelmente reta e tende sempre à utilidade pública; mas daí não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas não é sempre que se pode encontrá-lo. Nunca se corrompe o povo, mas com frequência o enganam, e só então ele parece desejar o mal. (ROUSSEAU, 1999, p. 37)

Isso significa, portanto, que a vontade geral é sempre justa, mas ela pode equivocarse.¹¹⁴ Nas palavras do próprio Rousseau: “O povo, por si, quer sempre o bem, mas nem sempre o reconhece por si só. A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia sem sempre é esclarecido.” (ROUSSEAU, 1999, p. 48) Da preferência que cada indivíduo guarda por si mesmo, que é própria da natureza do homem, decorre a noção de justiça que emana da vontade geral do corpo soberano. Afinal, conforme esclarece o filósofo:

Por que a vontade geral é sempre reta, e por que todos querem constantemente a felicidade de cada um, senão pelo fato de 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 que ela produz derivam da preferência que cada um tem por si mesmo e, por conseguinte, da natureza do homem, de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto em seu objeto quanto em sua essência; (ROUSSEAU, 1999, p. 40)

Temos então que a vontade geral, assim como o próprio contrato social¹¹⁵, guarda em si uma lógica interna de que deve necessariamente partir de todos e favorecer a todos

general will has given rise to the interpretation of Rousseau as a forerunner of totalitarianism.”) (MASTERS, 1969, p. 325) Sobre essa possível interpretação, N.J.H. Dent faz a seguinte observação no verbete sobre a vontade geral, em seu *Dicionário Rousseau*: “A noção de vontade geral tem dado motivo a abusos, especialmente quando equiparada a com “a vontade do povo”, tal como esse conceito foi usado durante o Terror. De fato, a ‘vontade do povo’ estava longe de ser geral, na medida em que vitimou certos indivíduos e grupos.” (DENT, 1996, p. 217-218) Em seguida, Dent faz a seguinte ponderação em defesa do filósofo: “Não há razão para duvidar da sinceridade de Rousseau quando escreve no DISCURSO SOBRE ECONOMIA POLÍTICA: ‘A segurança dos indivíduos está tão intimamente ligada à confederação pública que... essa convenção seria licitamente dissolvida se no Estado, a um único cidadão que poderia ter sido ajudado, fosse permitido perecer... o empreendimento celebrado por todo o corpo da nação não o obriga a fornecer segurança aos mais humilde se seus membros com o mesmo zelo dispensado a todos os demais?’” (DENT, 1996, p. 218)

¹¹⁴ Com a seguinte argumentação, Rousseau abre o caminho para justificar a necessidade de um “Legislador” como guia do povo: “Os particulares vêem o bem que rejeitam, o público quer o bem que não vê. Todos necessitam igualmente de guias. É preciso obrigar uns a conformar suas vontades à razão e ensinar o outro a conhecer o que deseja. Então das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o exato concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis de onde nasce a necessidade de um Legislador.” (ROUSSEAU, 1999, p. 49) Deixaremos para discutir mais tarde sobre o importante papel do Legislador na República bem-ordenada de Rousseau.

¹¹⁵ Segundo Roger Masters: “O contrato social é a lei que serve como fundamento e explicação lógica de todas as outras leis; ele é, em si mesmo, a ‘natureza da lei’.” (Tradução nossa do original em inglês: “*The social contract is the law which serves as the foundation and logical explanation of all other laws; it is, in itself, the ‘nature of law’.*”) (MASTERS, 1969, p. 328-329)

que formam o corpo coletivo¹¹⁶. Por essa razão, a vontade geral perde a sua retidão natural, explica Rousseau, quando “tende a algum objeto individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos a guiar-nos nenhum verdadeiro princípio de equidade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 40) No *Manuscrito de Genebra*, a partir da concepção de que a vontade geral compreende necessariamente a universalidade do objeto e da própria vontade, Rousseau explicita essa lógica que reside no interior daquilo que ele considera como sendo uma lei fundamental. Em outras palavras, o filósofo esclarece que o fundamento da justiça republicana se encontra na “natureza da lei”.¹¹⁷ Em suas próprias palavras:

A maior vantagem resultante desta noção é a de nos mostrar claramente os verdadeiros fundamentos da justiça e do direito natural. Com efeito, a primeira lei, a única verdadeira lei fundamental, que decorre do pacto social de forma imediata, é a de que todos preferem, em todas as coisas, o maior bem de todos. (ROUSSEAU, 2003, p. 161)

Conforme o filósofo, partir da projeção que se faz desse *princípio de bondade* da justiça republicana (de que “todos preferem, em todas as coisas, o maior bem de todos”) para a sociedade em geral, isto é, para toda a humanidade, surgem “as regras do direito natural racional”.¹¹⁸ (ROUSSEAU, 2003, p. 162) Na compreensão do genebrino:

Assim se formam em nós as primeiras noções distintas do que é justo e injusto, pois a lei precede a justiça, e não o contrário; e se a lei não pode ser injusta, não é porque está baseada na justiça, o que nem sempre pode ser verdadeiro, mas porque não é natural que se quera prejudicar a si mesmo, e disso não há exceção. (ROUSSEAU, 2003, p. 162)

Podemos, dessa forma, concluir com Rousseau que os princípios da justiça republicana e da moralidade cívica não deverão ser encontrados se não na bondade da

¹¹⁶ Trataremos mais adiante sobre a generalidade das leis, ou ainda, sobre o princípio de igualdade da justiça republicana.

¹¹⁷ Conforme observa Roger Masters, “Rousseau encontra o ‘princípio da justiça civil’ naquilo que ele chama de ‘natureza das leis’. (...) Todo o direito político pode, dessa forma, ser considerado com o resultado deste único princípio, implícito em qualquer lei, de que ‘todos preferem, em todas as coisas, o maior bem de todos.’” (Tradução nossa do original em inglês: “Rousseau finds the ‘principle of civil justice’ in what he calls ‘the nature of laws.’ (...) All political right can therefore be considered as the result of the single principle, implicit in any law, that ‘everyone prefer, in all things, the greatest good of all.’” (MASTERS, 1968, p. 272) Para uma compreensão mais aprofundada sobre o termo “natureza da lei” e sobre a sua relação com a justiça republicana, ver na Part II, Ch. VI – The Nature of Political Right – 2.C. The Nature of Law and the Standard of Justice e Ch. VII – The principle of Political Right (*Social Contract*) 2.A. The Social Contract or the Nature of Law, em *The political philosophy of Rousseau*, de Roger Masters. (MASTERS, 1968)

¹¹⁸ Segundo Roger Masters, tanto a lei civil quanto a moralidade cívica aparecem enraizadas na preferência individual pelo maior bem de todos. (MASTERS, 1968, p. 273) De fato, segundo Rousseau: “Tudo o que se vê contribuir para esse bem maior, mas que as leis não especificaram, representam atos de civilidade, de benevolência. E o hábito que nos leva a praticar esses atos, mesmo quando nos prejudicam, é o que chamamos de força ou virtude.” (ROUSSEAU, 2003, p. 162)

vontade geral de uma República que queira o maior bem de todos, pois, ainda de acordo com as suas próprias palavras:

Portanto, devemos procurar os verdadeiros princípios da justiça e da injustiça na lei fundamental e universal do maior bem de todos, e não nas relações entre os homens; e todas as regras específicas da justiça podem ser facilmente deduzidas daquela primeira lei geral. (...) Em suma, há mil casos em que fazer o mal ao próximo pode ser um ato de justiça, enquanto toda ação justa tem necessariamente como regra a maior utilidade coletiva; e disso não há nenhuma exceção. (ROUSSAU, 2003, p. 163)

3.4 Princípios, Leis e Ordem

Nas primeiras linhas do Capítulo II, do Livro I, do *Manuscrito de Genebra*, Rousseau indaga sobre “a origem da necessidade das instituições políticas” ou, em outras palavras, sobre as causas históricas que deram início à *ordem política*. As transformações que ocorreram após o puro estado de natureza, levaram os homens a perder a sua condição primitiva de independência individual.¹¹⁹ Segundo Rousseau, “a força do homem é tão proporcional às suas necessidades naturais e ao seu estado primitivo que a menor alteração nesse estado e o menor aumento das suas necessidades faz com que precise da assistência dos seus companheiros.” (ROUSSEAU, 2003, p. 113-114) Fundamentada em princípios contrários aos da justiça e da ordem natural, a nova (des)ordem social teria servido apenas para acelerar o processo de degeneração moral da espécie, cristalizando de uma vez por todas a desigualdade entre os homens.

¹¹⁹ O hipotético estado de natureza concebido por Rousseau pode ser dividido em três estágios distintos. No primeiro deles, no estado puro de natureza, como vimos anteriormente, os homens primitivos pouco se diferenciavam dos outros animais e viviam isolados e independentes de seus semelhantes. Sem a razão para guiá-los, eles se encontravam submetidos unicamente às suas paixões naturais, mas em perfeito equilíbrio com a natureza. O segundo estágio é aquele a que, no *Manuscrito de Genebra*, o filósofo se refere como sendo a “idade de ouro”. Em suas palavras: “Desconhecida pelos homens ignorantes dos primeiros tempos, perdida para os homens esclarecidos dos tempos modernos, a vida feliz da idade de ouro sempre foi uma situação estranha à condição humana, ou porque não foi reconhecida quando os humanos poderiam tê-la gozado ou porque já tinha sido perdida quando eles a poderiam reconhecer.” (ROUSSEAU, 2003, p. 115) Para falar do terceiro estágio, o filósofo descreve o quadro desolador em que a espécie humana teria se degenerado ao abandonar a “idade de ouro”, dando início à derradeira fase do estado de natureza: “Quando finalmente os seus desejos abrangem totalmente a natureza, a cooperação de toda a espécie humana mal basta para satisfazê-los. Assim, as mesmas causas que nos fazem maus também nos tornam escravos, reduzindo-nos à servidão ao depravar-nos. O sentimento da nossa fraqueza vem menos da nossa natureza do que da nossa cupidez. O que precisamos nos une na mesma medida em que as paixões nos dividem, e quanto maior a inimizade para com nossos iguais, menos podemos dispensá-los.” (ROUSSEAU, 2003, p. 114)

No estágio que antecede o estabelecimento do poder civil, isto é, da criação do Estado, encontramos o homem “esclarecido e independente”¹²⁰, que é para quem Rousseau poderia teoricamente ter proposto o contrato social. Diferente dos seus antepassados do estado puro de natureza, esse novo homem é um ser que já teria desenvolvido uma identidade¹²¹, uma inteligência suficiente para calcular o que mais convém aos seus interesses particulares, além de uma consciência (os sentimentos morais) que lhe constitui com um sentimento de justiça¹²². Como, então, esse ser capaz de razão e de justiça, mas egoísta e ambicioso¹²³, pode voluntariamente se associar a um corpo político e se submeter ao império de suas leis? Segundo Rousseau, o “indivíduo independente” raciocinaria da seguinte maneira:

Tenho consciência de que trago horror e confusão à espécie humana, mas é preciso que eu seja infeliz se evito fazer com que os outros o sejam, e ninguém me é mais caro do que eu próprio. Em vão tentaria conciliar o meu interesse com o dos outros. Tudo o que ouço sobre as vantagens da lei social estaria bem se, quando a observasse escrupulosamente com respeito aos outros, tivesse a certeza de que todos a observariam com relação à minha pessoa. Mas, que garantia disso posso ter? E haveria pior situação para mim do que expor-me a todos os males que os indivíduos mais fortes poderiam fazer-me sem ousar compensar-me com relação aos mais fracos? Se não tenho uma garantia contra todas as ações injustas, não se pode esperar que deixe de praticá-las também. Em vão me dizem que ao renunciar aos deveres impostos pela lei natural desprezo ao mesmo tempo os seus direitos; que a minha violência justificará todas as violências que os outros poderiam praticar contra mim. Estou propenso a concordar, mas não posso entender de

¹²⁰ Termos utilizados por Rousseau para descrever o homem no estágio prévio ao estabelecimento do poder civil, conforme o Capítulo II, do Livro I, do *Manuscrito de Genebra*. (ROUSSEAU, 2003)

¹²¹ Sobre a identidade do homem em sociedade que ainda não vive sob o império das leis positivas, Viroli afirma: “A distinção entre forte e fraco agora aparece e a identidade individual toma o lugar da simples ‘identidade natural’. No entanto, essa é uma forma de identidade que carece de estabilidade, uma vez que é dependente das relações com outros homens, e estas estão em fluxo perpétuo, uma vez que não são regidas por qualquer tipo de norma. (...) Onde a ordem social é meramente superficial e a vontade soberana reside em um único indivíduo, os homens são forçados a agir para promover os interesses egoístas de seus líderes; eles têm uma identidade pessoal, mas escolhida por outros.” (Tradução nossa do texto em inglês: *The distinction between strong and weak now makes its appearance and individual identity takes the place of simple ‘natural identity’. This is, nevertheless, a form of identity lacking in stability, since it is dependent on relations with other men and these are in perpetual flux, since they are not governed by any kind of rule. (...) Where social order is merely superficial and the sovereign Will resides in an individual, men are forced to act to further the selfish interests of their leaders; they have a personal identity but one chosen by others.*) (VIROLI, 1988, p. 112 e 117)

¹²² Se referindo a uma regra de justiça, o “homem independente” de Rousseau afirma: “Admito que vejo essa regra que posso consultar, mas não percebo ainda a razão para submeter-me a ela.” (ROUSSEAU, 2003, p. 118)

¹²³ Segundo Rousseau, o egoísmo e a ambição levam à exploração e à tirania. Maurizio Viroli reforça esse entendimento quando afirma o seguinte: “Para Rousseau, estas são, sem dúvida, as paixões mais extremadas e a raiz da desordem, porque elas levam os homens aos extremos e os tornam ávidos a dominarem outros, ao invés de reconhecerem os direitos de seus semelhantes”. (Tradução nossa da versão em inglês: *For Rousseau, these are, without doubt, the most extreme of passions, and the root of disorder because they drive men to extremes, and make them eager to dominate others, rather than recognizing the right of their fellow beings.*) (VIROLI, 1988, p. 125-126)

que forma a minha moderação poderia proteger-me. Além disso, deverei fazer com que os fortes se aliem a mim, compartilhando com eles os despojos dos fracos, o que seria melhor do que a justiça, tanto em termos de vantagem como de segurança. (ROUSSEAU, 2003, p. 117)

Ora, qual é a razão para ser justo se não existe para esse homem uma garantia de que os outros serão justos com ele? Por que ele se submeteria a qualquer regra de justiça se não encontrasse motivos para ser virtuoso? Rousseau também questiona: “Que resposta sólida pode ser dada a essa explicação, sem que recrutemos a religião em favor da moralidade?” (ROUSSEAU, 2003, p. 117) É bem verdade que o nosso filósofo não tenha desprezado inteiramente o auxílio da religião¹²⁴, mas a resposta mais sólida para essas questões permanece no âmbito da razão, com a criação da ordem política. É nesse sentido que República faz com que o interesse e a justiça permaneçam ligados. De fato, a preocupação de Rousseau em conciliar a justiça com os interesses individuais já aparece nas primeiras linhas do *Contrato social*. Em suas palavras: “Procurarei sempre, nesta investigação, aliar o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas.” (ROUSSEAU, 1999, p. 7). Não nos parece ser de pouca monta a relevância que Rousseau dá a esse tema na versão final de sua principal obra de filosofia política. Em diversas passagens do *Contrato social*, o filósofo parece responder diretamente ao “homem independente” que busca por razões para aderir à comunidade política. Como vimos anteriormente, Rousseau defende que os sacrifícios feitos por aqueles que se integram à comunidade não podem ser superiores às vantagens que eles adquirem com o convívio social. Se isto ocorresse, o contrato seria vão por sua inutilidade aos contratantes. Logo, a obrigação do cidadão de se colocar sob o comando das leis da vontade geral deverá ser sempre vantajosa para ele. Ora, é com o desafio de submeter os homens ao império das leis, que Rousseau se dá a tarefa de criar um modelo de organização política no qual o cidadão terá sempre boas razões para optar pelo bem comum e zelar pela saúde do corpo coletivo.¹²⁵

¹²⁴ A religião civil proposta por Rousseau no *Contrato social* será tratada em seguida.

¹²⁵ De acordo com Maurizio Viroli, “Rousseau tenta nos mostrar que a ordem política justa pode até ser aceita por pessoas que buscam apenas o seu próprio interesse e que estes indivíduos ensimesmados podem se tornar ‘justos’ enquanto perseguem seu interesse ‘bem compreendido’”¹²⁵. (Tradução nossa do texto em inglês: “A *Just political order* may even be accepted by individuals who seek only their own interest and that these self-same individuals may become ‘just’ while pursuing their interest ‘properly understood’.”) (VIROLI, 1988, p. 123)

As leis da justiça de uma República¹²⁶ são legítimas porque emanam da vontade geral. Mas qual é a definição de lei para o filósofo genebrino? Quais são os princípios que devem ser conservados neste modelo de justiça para que o nosso autor considere um ato como lei? Rousseau responde essa questão no Capítulo VI, do Livro II, do *Contrato social*. Em suas palavras:

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

Se o povo não ratificar diretamente um ato, ele é nulo, portanto, não é uma lei. Rousseau exige que somente os atos que emanam da vontade geral sejam considerados leis. A generalidade da vontade é conservada por meio da completa igualdade dos cidadãos diante das leis.¹²⁷ Além disso, se o corpo coletivo estatui sobre todo o povo, então, a matéria sobre a qual se estatui é geral e deve visar o maior bem de todos. Rousseau esclarece assim a generalidade do objeto que é mantida na definição de lei: “Quando afirmo que o objeto das leis é sempre geral, entendo que a lei considera os súditos

¹²⁶ No Capítulo VI – Da Lei, do *Contrato social*, Rousseau esclarece o que ele chama de República. Em suas próprias palavras: “Chamo, pois, República a todo Estado regido por leis, qualquer que seja a sua forma de administração, porque só então o interesse público governa e a coisa pública significa algo. Todo governo legítimo é republicano: mais adiante explicarei o que é governo”. (ROUSSEAU, 1999, p. 48) Também deixaremos para mais tarde a distinção que o filósofo faz entre o soberano e o executivo. Neste momento, é suficiente mantermos em mente que a “forma de administração” do Estado pode ser democrática, aristocrática ou até mesmo monárquica, conquanto que a soberania não seja alienada, tão pouco dividida. Isso quer dizer que cabe exclusivamente ao povo escolher as leis a que se submeterá. Conforme Rousseau: “O povo submetido às leis deve ser o autor delas; somente aos que se associam compete regulamentar as condições da sociedade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 48)

¹²⁷ Considerando tais exigências principiológicas da lei, sob o ponto de vista dos interesses pessoais de cada cidadão (o bem de si) em relação aos interesses do corpo coletivo como um todo (o bem comum), em sua obra *Jean-Jacques Rousseau and the ‘well-ordered society’*, Maurizio Viroli afirma o seguinte: “O pacto social significa que todos os cidadãos gozam de ‘igualdade perante a lei’. Eles estão todos empenhados em aceitar as mesmas condições e eles igualmente gozam ‘todos os mesmos direitos’. Cada cidadão tem uma relação simétrica em relação às deliberações da autoridade soberana. Desfrutando, como ele faz, da igualdade perante a lei e tendo um sistema sob o qual os acordos feitos entre os indivíduos são tidos como mutuamente vinculantes, cada cidadão como um membro do corpo soberano deve buscar o interesse comum, a fim de alcançar o seu próprio interesse. Na medida em que as deliberações do corpo soberano se aplicam com igual relevância a todos os cidadãos, é o interesse pessoal de cada cidadão que o leva a buscar o bem comum.” (Traduzido por nós da versão em inglês: “*The social compact means that all citizens enjoy ‘equality before the law’. They are all committed to accepting the same conditions and they equally ‘all enjoy the same rights’. Every citizen has a symmetrical relation with regard to the deliberations of the sovereign authority. Enjoying, as he does, equality before the law and having a system under which agreements made between individuals are held to be mutually binding, each citizen as a member of the sovereign body must seek the common interest in order to advance his own interest. Since the deliberations of the sovereign body apply with equal relevance to all citizens, it is the self-interest of the individual citizen which prompts him to seek the common good.*”) (VIROLI, 1988, p. 128)

coletivamente e as ações como abstratas, nunca um homem como indivíduo nem uma ação particular.” (ROUSSEAU, 1999, p. 47)

Além de encontramos o *princípio de igualdade* no “sistema de legislação” da justiça republicana, nós identificamos também o *princípio de liberdade* – pois, a vontade geral é a vontade de cada cidadão, e aquele que se submete exclusivamente a ela não estará obedecendo senão a si mesmo e isto, para Rousseau, significa liberdade.¹²⁸ Nas palavras do próprio autor do *Contrato social*:

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

Como já foi esclarecido, o povo nunca se corrompe e sempre quer o bem comum, no entanto, “nem sempre o reconheci por si só.” (ROUSSEAU, 1999, p. 48) A desconfiança de Rousseau acerca da inabilidade de uma “multidão cega” para conceber e propor um sistema de legislação que emana da sua vontade geral aparece nos seguintes termos: “Como uma multidão cega que muitas vezes não sabe o que quer, porque raramente sabe o que lhe convém, levará a bom termo uma empresa tão grande e difícil como o é um sistema de legislação?” (ROUSSEAU, 1999, p. 48) Daí a necessidade de guias que a auxiliem com a proposição leis. Portanto, nas palavras do filósofo: “Haveria a necessidade de deuses para dar leis aos homens”.¹²⁹ (ROUSSEAU, 1999, p. 49) No entanto, a função do *Legislador*¹³⁰ não se confunde com a do soberano que estatui

¹²⁸ Segundo Ernst Cassirer: “A lei não é adversária e rival da liberdade – ao contrário, só ela pode nos dar a liberdade e garanti-la de fato.” (CASSIRER, 1999, p. 58) Portanto, liberdade, em Rousseau, significa o “oposto da servidão” (VIROLI, 1999, p. 150), isto é, não é livre quem se encontra submetido a uma vontade alheia. Livre é a pessoa autônoma e capaz de querer somente aquilo que ela própria considera conveniente para si, sem que este querer esteja submetido a nenhuma vontade alheia.

¹²⁹ Maurizio Viroli assinala como Rousseau, em diversas passagens do Capítulo VII, do Livro II, do *Contrato social*, compara o Legislador com a divindade. Segundo Viroli, “esta analogia é possível não somente porque o grande legislador deveria, como Deus, possuir inteligência e bondade superiores. Deus e o legislador podem ser comparados porque um é o autor da ordem natural e o outro da ordem política.” (Tradução nossa da versão em inglês: “*This analogy is possible not only because the great legislator should, like God, possess superior intelligence and goodness. God and the legislator may be compared because one is the author of natural order and the other of political order.*” (VIROLI, 1988, 189)

¹³⁰ Em *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau oferece alguns exemplos de legisladores da história antiga: “Olho para as nações modernas e nelas vejo muitos fazedores de leis, mas nenhum legislador. Entre os antigos, encontro três figuras exponenciais que merecem nossa atenção especial: Moisés, Licurgo e Numa.” (ROUSSEAU, 2003, p. 226) Todavia, a figura do Legislador, no *Contrato social*, é sem dúvida uma das mais controversas de toda a obra. Infelizmente, o estudo mais aprofundado sobre o Legislador de Rousseau ultrapassa o escopo deste trabalho dissertativo. Uma compreensão mais aprofundada sobre o tema pode ser alcançada com a leitura do Capítulo VIII – The Science of the Legislator

diretamente as leis. Isso quer dizer que o Legislador não possui e tão pouco deve possuir qualquer autoridade legislativa – “aquele que redige as leis não tem, portanto, ou não deve ter nenhum direito legislativo.” (ROUSSEAU, 1999, p. 51) A sua função primordial é antes a de “instituição de um povo”, o que quer dizer, em outras palavras, colocar uma “multidão cega” de homens sob o império das leis. Conforme Rousseau:

Quem ousa empreender a instituição de um povo deve ser capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo que, por si mesmo, é um todo perfeito e solitário em parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem para fortalecê-la; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza. (...) De sorte que, quando cada cidadão nada é e nada pode senão com todos os outros, e quando a forma adquirida pelo todo é igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, pode dizer-se que a legislação está no mais alto grau de perfeição a que pode chegar. (ROUSSEAU, 1999, p. 50)

As leis deverão colaborar com a obra de mudar a “constituição do homem” e ajudar a República a se manter com a formação de cidadãos virtuosos, capazes de se unir a um corpo coletivo e colocar o bem comum acima de todas as suas paixões e interesses particulares. No entanto, tal empreendimento o Legislador deverá alcançar utilizando-se também de “uma autoridade de outra ordem”, isto é, a religião.¹³¹ Nas palavras de Rousseau:

Para que um povo nascente experimentasse as máximas sãs da lei política e seguisse as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito se convertesse na causa, que o espírito social que deve a obra da

(Social Contract Concluded), da obra *The political philosophy of Rousseau*, de Roger Masters. (MASTERS, 1968)

¹³¹ Segundo a interpretação de Thomaz Kawauche, somente o Legislador pode apreender a vontade geral. (KAWAUCHE, 2008) Uma “multidão cega”, como o próprio Rousseau argumenta, “quer um bem que não vê”. (ROUSSEAU, 1999, p. 49) O problema, conforme assinala John Scott em seu artigo *Politics as the Imitation of the Divine in Rousseau’s Social Contract*, é que apesar de o *Contrato social* muitas vezes ser considerado como um modelo que garante a legitimidade da autodeterminação autônoma, Rousseau é “assustadoramente franco” sobre a forma “extralegal” como o Legislador deverá persuadir a multidão a se submeter às leis do Estado. Como exemplo das “instituições extralegais” que servirão ao propósito de manutenção da ordem política, Scott cita Rousseau: os usos, os costumes e principalmente a opinião. Como veremos a seguir, no capítulo que trata sobre a divisão das leis, no *Contrato social*, Rousseau considera esse tipo de instituição como “a mais importante de todas” as leis. Ainda segundo John Scott, a religião é a mais notável instituição estabelecida sob a égide do Legislador. Scott acredita que a liberdade do povo, dessa forma, ficará circunscrita ao universo criado por ele. Com as palavras do comentador: “Se as pessoas serão forçadas a serem livres por meio de sua obediência às leis que elas próprias promulgaram, elas ainda assim legislam dentro de um universo criado pelo legislador. Os cidadãos de Rousseau permanecem no reino da opinião, embora opinião salutar, e legislam dentro de limites que não foram criados por eles mesmos.” (Tradução nossa do original em inglês: “*The extent by which the people are formed by these opinions must be more or less unknown to them. If the people will be free through their obedience to the laws themselves enact, they nonetheless legislate within a universe created by the legislator. Rousseau’s citizens remain in the realm of opinion, albeit salutary opinion, and legislate within confines not created by themselves.*” (SCOTT, 1994, p.497)

instituição presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se por elas. Assim, pois, não podendo o legislador empregar nem a forma nem o raciocínio, precisa recorrer a uma autoridade de outra ordem, capaz de conduzir sem violência e persuadir sem convencer. (ROUSSEAU, 1999, p. 52)

Sendo assim, para persuadir uma “multidão cega” a se colocar sob o império das leis, o Legislador “põe as decisões na boca dos imortais, para conduzir, através da autoridade divina, os que não seriam abalados pela prudência humana.” (ROUSSEAU, 1999, p. 53) Este trabalho, contudo, não se encerra quando se conclui a instituição do corpo político, pois cabe ao Legislador transformar uma multidão cega num povo dócil e ordeiro.¹³²

O Legislador também deve ser capaz de compreender os costumes de um povo e levá-los em consideração ao propor o seu projeto de leis, tal como um arquiteto que “antes de construir um grande edifício, sonda e examina o solo para ver se este pode sustentar o peso.” O filósofo explica a analogia dizendo que “o sábio instituidor não começa redigindo leis boas em si mesmas, mas verifica antes se o povo, ao qual são destinadas, está apto a suportá-las.” (ROUSSEAU, 1999, p. 54)

Rousseau encerra o Livro II propondo uma divisão das leis, conforme os diversos tipos de relações que ocorrem no âmbito da República. O filósofo afirma que a primeira delas é a ação do soberano atuando sobre si mesmo ou, em outras palavras, “a relação do todo com o todo”. (ROUSSEAU, 1999, p. 65) Tais relações são reguladas por “leis políticas” ou “leis fundamentais”. Em segundo lugar, tem-se a relação dos cidadãos entre si ou com o corpo coletivo, da qual emanam as “leis civis”. O terceiro tipo de relação, a do homem com as leis, torna necessária a normatização das penalidades contra a desobediência, o que dá origem às “leis criminais”. A última e mais importante de todas elas, contudo, são os “usos” ou “costumes” e, acima de tudo, a “opinião”, que, de acordo com o filósofo:

(...) não se grava nem no mármore nem no bronze, porém nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que ganha todos os dias novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e substitui gradualmente a força da autoridade pela do hábito. (ROUSSEAU, 1999, p. 66)

¹³² Segundo Milton Meira do Nascimento, em *A vontade geral e o princípio da equidade*, “devemos convir que é uma tarefa realmente acima das forças humanas, só mesmo possível a um semideus. Do que se trata afinal? Simplesmente na transformação do homem do estado de natureza, pautado tão somente pelo seu interesse particular, em cidadão, o novo homem que coloca o interesse comum acima dos particulares. A ação do legislador incidirá sobre o julgamento que esclarece a vontade geral, de tal modo que será necessário não somente que o povo queira o seu próprio bem, mas que saiba, pelo esclarecimento do seu julgamento, em que consiste esse bem.” (NASCIMENTO, 2012a, p. 154)

Inicialmente e valendo-se da autoridade dos “imortais”, cabe ao Legislador gravar nos corações dos homens os usos e costumes que condizem com a sua nova condição de cidadãos. A gradual substituição da “força da autoridade pelo do hábito”, todavia, se tornará possível somente mediante a arte de governar que se mantém em consonância com os princípios das leis políticas que normatizam a relação “do todo com o todo”.

Rousseau, antes de abordar as distintas formas de governo¹³³, se empenha em definir conceitualmente o que ele entende por este termo. Em suas próprias palavras,

Toda ação livre tem duas causas que concorrem para produzi-la, uma moral, a saber, a vontade que determina o ato, e outra física, ou seja, o poder que a executa. Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele e, em segundo lugar, que minhas pernas me levem até lá. Que um paralítico queira correr, que um homem ágil não o queira, ambos ficarão no mesmo lugar. O corpo político tem os mesmo móveis; nele se distinguem a força e a vontade, esta sob o nome de poder legislativo e aquela sob o nome de poder executivo. Nada se faz nele, ou não se deve fazer, sem seu concurso. (ROUSSEAU, 1999, p. 71)

Com isso, temos que o soberano possui a vontade que estatui as leis, mas só o governo tem a força física para aplicá-las. Logo, devemos concluir que a justiça republicana emana da vontade geral do soberano, mas a sua concreta realização resulta da arte de governar de acordo com as leis instituídas por essa mesma vontade. Conforme Rousseau assevera: “O governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo.” (ROUSSEAU, 1999, p. 73) Sobre a relação entre esses dois corpos o filósofo comenta no *Contrato social*: “Há entre esses dois corpos esta diferença essencial: o Estado existe por si mesmo, o governo só existe pelo soberano.” (ROUSSEAU, 1999, p. 76) Mais a frente, o filósofo conclui:

Embora o corpo artificial do governo seja obra de outro corpo artificial e tenha, de certa forma, apenas uma vida emprestada e subordinada, isso não impede que possa agir com mais ou menos vigor ou rapidez, gozar, por assim dizer, de uma saúde mais ou menos robusta. Finalmente, sem se afastar diretamente do alvo de sua instituição, dele pode-se separar mais ou menos conforme a maneira como está constituído. (ROUSSEAU, 1999, p. 77)

É, portanto, a República é estruturada com essas duas instâncias legítimas (pelo corpo soberano e pelo poder executivo), que dão existência e eficácia ao sistema da justiça, e garante a manutenção da ordem política.¹³⁴ A autoridade do soberano é legítima para

¹³³ Apesar de Rousseau tratar, no *Contrato social*, sobre as diversas formas de governo (democracia, aristocracia e monarquia), neste trabalho dissertativo, nos limitaremos a investigar o papel do poder executivo na administração da justiça republicana.

¹³⁴ Partindo de uma perspectiva que coloca em oposição o direito natural e o direito civil, o artigo de Thomaz Kawauche, *Soberania e justiça em Rousseau* (KAWAUCHE, 2013), aponta para a função primordial

legislar porque ele legisla para si mesmo (o todo em relação com o todo), enquanto a legitimidade da autoridade do governo para administrar o sistema de legislação está fundamentada na vontade geral do soberano que o instituiu com esse mesmo propósito. Portanto, segundo Rousseau, no *Tratado sobre a economia política*: “O interesse mais urgente do chefe, assim como seu dever mais indispensável, é pois, o de velar pela observação das leis das quais é o ministro e sobre as quais repousa toda sua autoridade.” (ROUSSEAU, 2006a, p. 92)

Em suma, por meio das distintas funções desempenhadas pelo soberano e pelo governo, o *princípio de reciprocidade* é mantido no modelo da justiça republicana. No *Tratado sobre a Economia Política*, Rousseau faz menção ao sistema de recompensas e punições que revelam como esse princípio começa a ser garantido na República. Sobre os prêmios aos justos, Rousseau aconselha: “Os próprios cidadãos, que devem receber o mérito da pátria, devem ser recompensados com honrarias e nunca com privilégios: pois a república fica à beira da ruína tão logo alguém possa pensar que é bom não obedecer às leis.” (ROUSSEAU, 2006a, p. 93) Mesmo reconhecendo a legitimidade do governo para impor punições a quem desrespeita a lei, o filósofo oferece as seguintes considerações:

O poder das leis depende ainda mais de sua própria sabedoria do que da severidade de seus ministros, e a vontade pública tira seu maior peso da razão que a ditou: é por isso que Platão considera uma precaução muito importante sempre colocar antes dos éditos um preâmbulo racional que mostre sua justiça e utilidade. Com efeito, a primeira das leis é a de respeitar as leis: o rigor dos castigos é apenas um recurso vão imaginado por espíritos pequenos para substituir pelo terror o respeito que não podem obter. Sempre se observou que os países nos quais os suplícios são mais terríveis são também aqueles onde são mais frequentes; de modo que a crueldade das penas não mostra senão a multidão de infratores e que, ao punir tudo com a mesma

do governo executivo na administração da justiça republicana – chamada pelo autor de “justiça dos homens”: “Na falta de um poder civil que assegure a reciprocidade dos acordos, as leis da justiça ‘são vãs entre os homens’, visto que só promovem ‘o bem do malvado e o mal do justo’, em vez do bem comum. Perceba-se, portanto, que é precisamente esse hiato entre direitos e deveres que torna necessária a instituição de um substituto para a ‘sanção natural’ na tarefa da conservação da sociedade, a saber, o binômio formado pelo ‘governo’ (que é o poder executivo) e pelas ‘leis’ (com base nas quais o governo age). Podemos então entender que, quando Rousseau escreve ‘tornam-se necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça ao seu fim’, ele quer simplesmente afirmar a necessidade do poder executivo – que é o equivalente civil da ‘sanção natural’ – para garantir a reciprocidade nos acordos entre os homens, isto é, a justiça no estado civil. Afinal, é tão-somente essa reciprocidade que garante o caráter obrigatório dos compromissos no Contrato: ‘Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos.’” (KAWAUCHE, 2013, p. 29) Em outras palavras, temos um organismo político formado por um *soberano* que legisla pelo bem comum e por um *governo* que executa e se submete às suas leis. Aqui vale ressaltar o que Pierre Burgelin esclarece no Prefácio do *Contrato social* de Rousseau: “O soberano é o povo. Aqui ainda a ideia é nova: nas antigas doutrinas do contrato, o povo só é soberano por um instante para abdicar de sua liberdade e entregá-la nas mãos daqueles que chamamos habitualmente de soberanos. Essa soberania, mesmo escarnecida, permanece inalienável. Cada homem, ao mesmo tempo membro do soberano e súdito, faz a lei e lha obedece.” (BURGELIN, 1999, p. XVI)

severidade, forçamos os culpados a cometer crimes para escapar à punição de suas faltas. (ROUSSEAU, 2006a, p. 93)

Mesmo que a legislação chegue ao “mais alto grau de perfeição a que pode chegar” (ROUSSEAU, 1999, p. 50), sempre haverá a necessidade de garantir a fidelidade dos associados ao contrato social e às leis da vontade geral, seja pelo trabalho do Legislador ou do governo, os quais atuam sobre os costumes e as opiniões de um povo. Afinal, “considerando os homens tais como são” (ROUSSEAU, 1999, p. 7), Rousseau reconhece que:

Cada indivíduo, pode, como homem, ter uma vontade particular oposta ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum; sua existência absoluta e naturalmente independente pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum uma contribuição gratuita, cuja perda será menos prejudicial aos demais do que será o pagamento oneroso para ele; e, considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão, pois que não é um homem, gozará dos direitos do cidadão sem querer cumprir os deveres do súdito – injustiça cujo progresso redundaria na ruína do corpo político. (ROUSSEAU, 1999, p. 24-25)

O cidadão da República bem-ordenada de Rousseau em muito se difere do homem comum, contemporâneo de Rousseau, a quem ele chama de “burguês”, na medida em que o cidadão é educado para sempre dar primazia aos interesses do corpo coletivo, em detrimento de seus interesses particulares ou de suas paixões¹³⁵. Conforme Rousseau disse no *Emílio*,

Aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem, nem cidadão; não será bom nem para si mesmo, nem para os outros. Será um desses homens de hoje, um francês, um inglês, um burguês; não será nada. (ROUSSEAU, 2004, p.12)

Para evitar que os homens se ponham acima de seus deveres, o governo deve dar continuidade ao trabalho que o Legislador iniciou de mudar, de certa forma, a natureza do homem. No *Tratado sobre economia política*, o filósofo argumenta: “Mas embora o governo não seja o senhor da lei, já é muito que seja a sua garantia e que tenha mil meios de fazer com que ela seja amada. É nisto, e apenas nisto, que consiste o talento de reinar.” (ROUSSEAU, 2006a, p. 94) Então, uma vez estabelecido que “assim como o primeiro dever do Legislador é conformar as leis à vontade geral, a primeira regra da *economia*

¹³⁵ Thomaz Kawauche, em seu artigo *Sobre a imagem rousseauiana da lei acima dos homens*, reafirma o entendimento de que Rousseau reconhece a inutilidade de se fazer leis melhores, caso não seja viabilizado o controle das paixões humanas. Segundo Kawauche: “a única maneira de controlar as paixões é pondo a lei acima de todas elas, acima de todos os homens.” (KAWAUCHE, 2008, p. 103)

política é que a administração seja conforme às leis” (ROUSSEAU, 2006a, p. 94), Rousseau reconhece que,

Já é muito ter feito reinar a ordem e a paz em todas as partes da república; também já é muito que o Estado esteja tranquilo e que a lei seja respeitada; mas se não se faz nada mais além disso, só haverá em tudo isto mais aparência do que realidade, e o governo dificilmente será obedecido se limitar-se apenas à obediência. Se é bom saber empregar os homens tais como eles são, é ainda melhor torná-los tais como é necessário que sejam; a autoridade mais absoluta é a que penetra até o interior do homem e não se exerce menos sobre sua vontade do que sobre suas ações.” (ROUSSEAU, 2006a, p. 95)

Portanto, aconselha o filósofo: “formai homens, se quiserdes comandar homens; se quereis que se obedeçam às leis, fazei com que elas sejam amadas.” (ROUSSEAU, 2006a, p. 96) O amor às leis é a maior garantia de que os cidadãos conseguirão, de bom grado, conformarem a sua vontade particular à geral, fazendo reinar a virtude cívica¹³⁶ em seu espírito e na República como um todo. Conforme o nosso autor: “É certo que os maiores prodígios da virtude foram produzidos pelo amor à pátria: este sentimento doce e vivo, que une a força do amor próprio a toda a beleza da virtude, lhe dá uma energia que, sem desfigurá-la, faz dela a mais heroica de todas as paixões.” (ROUSSEAU, 2006a, p. 99) Dessa maneira, Rousseau conclui: “Queremos que os povos sejam virtuosos? Começemos, pois, fazendo-os amar a pátria.” (ROUSSEAU, 2006a, p. 100) Como pode então o governo levar a cabo tal empreendimento? Deixemos que o filósofo responda com suas próprias palavras:

Que a pátria se torne a mãe comum dos cidadãos; que os benefícios dos quais eles usufruem no país o torne mais caro a eles; que o governo lhes deixe parte suficiente na administração pública para que sintam que estão em sua casa, e que as leis não sejam aos seus olhos senão as garantias da liberdade comum. (ROUSSEAU, 1999, p. 103)

De acordo com Rousseau, além de manter “os bons costumes, o respeito pelas leis, o amor pela pátria e o vigor da vontade geral” (ROUSSEAU, 2006a, p. 104), a formação dos cidadãos, por meio da educação pública, deve ser uma das principais responsabilidades do governo e, como tal formação não é um empreendimento que se consegue do dia para a

¹³⁶ Roger Masters confirma esse entendimento, quando afirma: “A virtude cívica, que consiste na implantação de um modo de vida no qual o indivíduo prefere o bem comum acima de tudo, pressupõe que a ‘vontade’ do indivíduo é treinada para orientar-se para a comunidade como um todo, ao invés dos seus ‘interesses particulares’; tal modo de vida depende mais dos costumes e opiniões do que das leis em sentido estrito.” (Tradução nossa do original em inglês: “*Civic virtue, which consists in the implantation of way of life in which the individual prefers the common good above all else, presupposes that the ‘will’ of the individual is trained to orient itself to the community as a whole, rather than to his ‘private affairs’; such a way of life depends more on customs and opinions than on the laws in a narrow sense.*” (MASTERS, 1968, p. 382)

noite, é necessário instruir as crianças. Em suma, para o genebrino, “a educação pública, fundada em regras prescritas pelo governo e pelos magistrados estabelecidos pelo soberano é, pois, uma das máximas do governo popular ou legítimo.” (ROUSSEAU, 2006a, p. 106) Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau enfatiza a importância da educação pública na formação do cidadão. Segundo o filósofo,

Cabe à educação dar aos espíritos uma formação nacional, orientando seus gostos e opiniões de modo que sejam patriotas por inclinação, por paixão e por necessidade. Ao abrir os olhos pela primeira vez a criança deve ver a pátria, e até morrer nada mais deveria ver. Todo republicano autêntico recebeu com o leite materno o amor da pátria, ou seja, o amor à lei e à liberdade. Nesse amor se resume toda a sua existência; ele nada vê senão a pátria, vive só para ela. Quando está só, não é nada; se deixa de ter uma pátria, deixa de existir: se não está morto, está pior do que morto. (ROUSSEAU, 2003, p. 237)

Além da educação, a religião desempenha um papel central na República.¹³⁷ Isso quer dizer que, assim como a educação, a religião também é útil ao propósito de manter os homens fiéis ao contrato social e sob o comando da vontade geral. A instrumentalização da religião por Rousseau pode ser corroborada pela forma como ele encerra o capítulo sobre o Legislador, no *Manuscrito de Genebra*, pois, conforme o filósofo:

Disso tudo não nos leva necessariamente a concluir que a religião e a política podem ter um objetivo comum, mas sim que às vezes uma serve de instrumento para a outra. Todos podem sentir bem a utilidade da união política para dar caráter permanente a certas opiniões, sustentado-as como seita e doutrina; e quanto à contribuição religiosa às instituições civis, vê-se também que não é menor a utilidade de atribuir ao vínculo moral uma força interior que penetre a alma e se mantenha independente dos bens, dos males, da própria vida e de todos os eventos humanos. (ROUSSEAU, 2003, p. 150)

No Capítulo VIII, do Livro IV, do *Contrato social*, Rousseau, considerando a religião em relação à sociedade, primeiro, fala de duas espécies de religião: “a religião do homem e a do cidadão.” Nas palavras do filósofo:

A primeira, desprovida de templos, de altares e de ritos, limitada unicamente ao culto interior do deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a pura e simples religião do Evangelho, o verdadeiro teísmo, e o que se pode chamar de direito divino natural. A outra, inscrita num único país, fornece-lhes os deuses, os padroeiros próprios e tutelares: tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por leis; afora a única nação que a segue, todas são consideradas por ela infiéis, estrangeiras, bárbaras; nela, os direitos e os

¹³⁷ Segundo John Scott: “Ele [Rousseau] aborda a religião no mais longo capítulo do *Contrato social* não como um adendo, mas enquanto elemento crucial da arte do legislador. A ciência prática do legislador é crucial tanto para a instituição quanto para a conservação do todo dentro do qual os cidadãos existem, apesar disso não ter sido sempre apreciado pelos intérpretes de Rousseau.” (Tradução nossa do original em inglês: “*He takes up civil religion in the longest chapter of the Social contract not as an afterthought but as a crucial element of the art of the legislator. The practical science of the legislator is crucial for both the institution and conservation of the whole within which the citizens exist, although this has not always been appreciated by Rousseau’s interpreters.*”) (SCOTT, 1994, p. 498)

deveres do homem não vão além de seus altares. Assim foram todas as religiões dos primeiros povos, às quais se pode dar o nome de direito divino civil ou positivo. (ROUSSEAU, 1999, p. 160)

Em seguida, Rousseau cita um terceiro tipo de religião que oferece “aos homens duas legislações, dois chefes, duas pátrias, submete-os a deveres contraditórios e os impede de serem ao mesmo tempo devotos e cidadãos.” (ROUSSEAU, 1999, p. 160) Sob o ponto de vista político, Rousseau afirma que as três espécies de religião possuem seus “defeitos”, mas que esse terceiro tipo – sendo que dele faria parte o “cristianismo romano” – seria o mais pernicioso, pois “tudo quanto rompe a unidade social não serve para nada.” (ROUSSEAU, 1999, p. 161)

O filósofo avalia a religião do cidadão como boa, “na medida em que reúne o culto divino e o amor das leis e, fazendo da pátria o objeto da adoração dos cidadãos, ensina-lhes que servir ao Estado é servir ao deus tutelar.” (ROUSSEAU, 1999, p. 161) Por outro lado, esse tipo de religião seria mau, porque, conforme Rousseau:

Fundado no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos, e sufoca o verdadeiro culto da divindade num vão cerimonial. É mau ainda quando, tornando-se exclusivo e tirânico, leva o povo a ser sanguinário e intolerante, de modo que ele só respira assassínio e massacre e acredita praticar uma ação sagrada ao matar quem quer que não admita os seus deuses. Isso coloca o seu povo em estado natural de guerra contra todos os demais, o que é muito prejudicial à sua própria segurança. (ROUSSEAU, 1999, p. 161)

Por fim, o nosso autor avalia que aquela primeira espécie de religião, isto é, “a religião do homem ou o cristianismo, não o de nossos dias, mas o do Evangelho, que dele difere por completo” (ROUSSEAU, 1999, p. 161), também apresenta um problema incontornável. Segundo o filósofo:

No entanto essa religião, não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, deixa as leis unicamente com a força que elas tiram de si mesmas, sem lhes acrescentar nenhuma outra, e, por isso, um dos grandes vínculos da sociedade particular fica sem efeito. E mais: longe de unir os corações dos cidadãos ao Estado, ela os afasta, como, aliás, de todas as coisas terrenas. Não conheço nada mais contrário ao espírito social. (...) O cristianismo é uma religião totalmente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu. (ROUSSEAU, 1999, p. 162)

Somente após essa análise das espécies de religião conhecidas, Rousseau apresenta o seu próprio projeto de “religião civil”:

Há, pois, uma profissão de fé meramente civil, cujos artigos o soberano deve fixar, não exatamente como dogmas da religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a acreditar neles, pode banir do Estado quem quer que não creia neles; pode bani-los, não como ímpios, mas como insociáveis,

como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, em caso de necessidade, sua vida ao dever. (ROUSSEAU, 1999, p. 166)¹³⁸

Por fim, Rousseau anuncia os dogmas da religião civil que devem ser fixados pelo soberano:

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis, são estes os dogmas positivos. Quanto aos negativos, limito-os a um só: a intolerância, implícita nos cultos que excluímos. (...) Onde quer que se admita a intolerância teológica, é impossível que não haja um efeito civil; e assim que este aparece, o soberano deixa de ser soberano, mesmo no tocante ao poder temporal: daí por diante, os sacerdotes passam a ser os verdadeiros senhores; os reis apenas seus funcionários. (ROUSSEAU, 1999, p. 166-167)

Em resumo, a existência de Deus, de uma vida futura, e da justiça divina, além da obrigação de respeitar o contrato social e de obedecer às leis são os dogmas da religião civil que dará o suporte necessário à obra de colocar os homens sob o império das leis e, assim, levar a justiça republicana ao seu objetivo de unir direitos e deveres e promover a manutenção da ordem política.

3.5 Desígnios

Conforme ficou demonstrado, a preservação da espécie humana depende do restabelecimento da ordem moral viabilizado unicamente por meio da instituição da ordem política. Dessa forma, devemos concluir que o desígnio da justiça republicana é promover a manutenção dos homens nessa ordem, por meio da qual os indivíduos poderão alcançar o bem moral¹³⁹, vivendo em paz e harmonia com os seus concidadãos. Isso, contudo, não significa que faça parte dos objetivos da República tornar os indivíduos felizes. A função do Estado é unir os direitos aos deveres e promover as condições necessárias para tornar

¹³⁸ Conforme salientamos anteriormente, se o soberano pode banir como insociável aquele que não crê em todos os artigos de fé civil, ou até mesmo punir com a morte aquele que “depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, se conduz como se não acreditasse neles” (ROUSSEAU, 1999, p. 166), então devemos reconhecer que a crítica liberal realmente possui argumentos fortes para problematizar as ideias políticas do genebrino, bem como a concepção de justiça decorrente delas, na medida em que o *Contrato social* parece não oferecer garantias efetivas para proteger o indivíduo das interferências da coletividade.

¹³⁹ Segundo observado por Maurizio Viroli, em *Jean-Jacques Rousseau and the ‘well-ordered society’*, quando a virtude é valorizada e o vício punido, a constituição política justa restabelece a ordem moral pervertida pelas paixões desenfreadas dos homens. (VIROLI, 1988)

essa felicidade possível, estimulando as pessoas a levarem uma virtuosa.¹⁴⁰ Para Rousseau, até mesmo o melhor governo não pode obrigar os homens a serem felizes, mas pode oferecer a eles a oportunidade de alcançar essa felicidade, quando agem dentro dos preceitos da justiça.

3.6 Sumário da Justiça Republicana

Identificamos que a fonte da justiça republicana não é somente o corpo coletivo, mas também os cidadãos virtuosos que o compõem. Em relação aos princípios desse modelo de justiça, procuramos demonstrar que a vontade geral do corpo soberano, que é o povo, será sempre boa, pois não é natural querer o próprio mal. Assim, ficou estabelecido o *princípio da bondade* da vontade geral. As leis que emanam dessa vontade são convencionadas diretamente por todos particulares, que por sua vez se submetem integralmente a elas. Por meio da igualdade de condição perante as leis, Rousseau concebe a liberdade civil, a qual será mantida com a força de todo o corpo, especificamente, pelo governo. Cabe ao poder executivo garantir obediência às leis e impor sanções aos faltosos. Por meio desse mecanismo, Rousseau restabelece o *princípio de reciprocidade* que faltava à justiça universal, reunindo-o assim aos princípios de *bondade, igualdade e liberdade*, todos eles considerados essenciais à ideia da justiça republicana. O fim a que concorre esse modelo de justiça é a manutenção dos homens na ordem política, por meio da qual os indivíduos poderão alcançar o bem moral e viver em paz com os seus semelhantes.

A justiça republicana é um modelo no qual os papéis de legislador, juiz e autoridade (que recompensa os bons e pune os faltosos) são desempenhados pelo próprio corpo coletivo, estruturado pelo soberano, cuja função é legislar pelo bem comum, e pelo poder executivo, cujo principal papel é de manter os homens e a si próprio sob o império das leis que emanam da vontade geral.

¹⁴⁰ Ainda segundo Viroli, na filosofia política do genebrino, “a ordem social é considerada como uma necessidade fundamental, se a constituição da república é para ser preservada. Para Rousseau, o objetivo deve ser o bem moral dos indivíduos, e não a ordem política. Isto não significa que o Estado deve considerar como parte da sua tarefa fazer os homens felizes ou virtuosos. Em vez disso, ele deve fornecer as condições que tornam possível a felicidade e que incentivam o indivíduo a levar uma vida moral.” (Tradução nossa da versão em inglês: “As far as Rousseau is concerned, the aim should be the moral good of the individuals, not political order. This does not mean that the state should regard it as part of its task to make men happy or virtuous. Instead, it should provide the conditions which make happiness possible and which encourage the individual to lead a moral life.” (VIROLI, 1988, p. 200)

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A descrição dos objetos de estudo desta pesquisa foi estruturada de tal maneira que assegurasse certos parâmetros para a melhor compreensão de algumas relações possíveis de serem estabelecidas entre eles. Em busca de respostas à indagação se a justiça divina, a justiça universal e a justiça republicana são essencialmente distintas ou se guardam alguma semelhança entre si, retomaremos, a seguir, cada um dos elementos considerados como necessários para a definição de justiça, no pensamento de Rousseau, a saber: a sua origem, os seus princípios, as suas leis e os seus desígnios. Ademais, buscaremos comparar as funções legislativas e executivas que estruturam os modelos estudados.

Começamos indagando pela *origem* da justiça. Sob o ponto de vista da ética, a justiça universal é um artefato da razão humana fundamentado na consciência.¹⁴¹ Já a justiça republicana, na esfera da ordem política, também aparece como um artefato da razão, mas fundamentado na vontade geral do corpo coletivo. Em ambos os casos, todavia, a justiça é fruto da vontade do homem – seja enquanto homens com deveres e direitos naturais ou como súditos submetidos à vontade geral do soberano, do qual fazem parte enquanto cidadãos.

As evidências que revelam a multiplicidade das fontes de justiça, em Rousseau, poderiam contraditar uma afirmação do próprio filósofo, se a tomássemos fora do contexto em que foi escrita. No início do segundo parágrafo do Capítulo VI – Da Lei, do *Contrato*

¹⁴¹ A conclusão de que a justiça universal é um produto da arte humana pode sugerir a seguinte dificuldade: Se, para Rousseau, foi a divindade quem criou a ordem natural, e se as leis dessa ordem compreendem além das leis físicas, também as leis morais, então, Deus não deveria ser considerado como a fonte da justiça universal? Sob o ponto de vista da metafísica, as leis morais são normas eternas e imutáveis porque são sim frutos da vontade divina. Contudo, Deus criou as leis morais, mas não o obrigou o homem a concebê-las, tampouco a segui-las. A providência não interfere nas ações dos seres sensíveis e inteligentes, já que a eles foi concedida a liberdade para obedecer ou resistir às leis morais. No estudo da justiça universal, o indivíduo humano surge dotado de razão, de sentimento e de liberdade, e com a responsabilidade de desempenhar, em relação a si mesmo, as funções de legislador, juiz e autoridade. Acontece que, para o filósofo, se essa justiça deve existir, antes é necessário que as leis morais sejam apreendidas ou descobertas pelo indivíduo por meio do entendimento e com base no sentimento natural (a consciência). Em seguida, ele deve querer se colocar livremente na ordem moral. Isso significa que é preciso que o indivíduo se ordene, ou melhor, que ele ordene as suas ações conforme aquelas normas morais apreendidas da natureza. Portanto, a ação moral depende de um ato de vontade livre. A justiça universal nada mais é do que o efeito desse ato de vontade, isto é, ela se constitui a partir da vontade individual de se dar regras pelas quais o valor do justo ou do injusto poderá ser atribuído a uma ação. Em outras palavras, a ‘justiça universal’ pode ser deduzida das condutas dos indivíduos que se conformam livremente com as normas morais (a justiça é a ação do justo). Rousseau concebe esse modelo de justiça como um artefato da razão, justamente porque essa justiça é o efeito de uma ação racional. Roger Masters corrobora essa interpretação quando ele descreve a justiça como uma “invenção humana”. Ainda conforme o comentador, a resposta de Rousseau à crítica de Diderot foi justamente o entendimento de que, no âmbito da ética, a lei natural é “unnatural”. (MASTERS, 1968, p. 265)

social, o genebrino afirma que “toda justiça provém de Deus, só ele é a sua fonte.” (ROUSSEAU, 1999, p. 45) Todavia, o que segue a essa assertiva é a seguinte ponderação: “mas, se soubéssemos recebê-la de tão alto, não necessitaríamos nem de governo nem de leis.” (ROUSSEAU, 1999, p. 46) Ora, a justiça divina é inalcançável ao entendimento do homem, mas, mesmo assim, ele tende naturalmente à justiça. Rousseau não tem dúvida da existência de uma justiça universal que a razão nos mostra. As suas leis são naturais, contudo, elas carecem de eficácia entre os homens, pois não há sanção natural suficiente para evitar que os indivíduos as desobedeçam. Sem o alcance da justiça divina e diante da desordem social causada pela ineficácia da justiça universal, Rousseau concebe a justiça republicana como mantenedora de uma ordem política justa que, por sua vez, possibilita o restabelecimento da ordem moral. Percebemos então que, neste parágrafo do Capítulo VI, Rousseau faz uma clara alusão aos três modelos de justiça aqui estudados e, conforme procuramos demonstrar: Deus é o autor da justiça divina; o indivíduo sensível e inteligente é autor da justiça universal; e os cidadãos e o seu corpo coletivo são autores da justiça republicana. Se mesmo assim Deus deve ser conservado como a fonte de toda a justiça, então, devemos deduzir que a sua boa vontade (logo, a sua justiça) é a única entre elas a ser perfeita – a sua perfeição se deduz da perfeição da própria divindade. Por outro lado, os homens, com a sua natureza excelente, mas imperfeita, seriam capazes de sentir, conceber e realizar somente simulacros¹⁴² da justiça divina. Ainda sobre a primazia da autoria divina da justiça, devemos levar em consideração o que diz o Vigário Saboiano sobre a providência divina. Segundo o Vigário, se o homem possui uma propensão natural para ser justo é porque Deus concedeu a todos a mesma graça, da qual o sentimento inato de justiça faz parte.¹⁴³

Quando colocamos em perspectiva aos autores dos três modelos de justiça, o cidadão e a República surgem como artifícios da razão teoricamente capazes de aproximar o homem de Deus. Segundo Rousseau, “só começamos de fato a nos tornar homens quando somos cidadãos”. (ROUSSEAU, 2003, p. 119) A salvação vem do próprio mal que

¹⁴² Sobre esse mesmo parágrafo do Capítulo VI – Da Lei, do *Contrato social*, em seu artigo *Sobre a imagem rousseauiana da lei acima dos homens*, Thomaz Kawauche faz as seguintes observações: “limitamo-nos a extrair dele apenas a constatação de que a instituição da lei consiste na imitação, aqui embaixo, de um modelo divino apreendido pela observação da natureza, ainda que a imitação seja imperfeita ou ainda que o modelo seja apenas ‘simulacro de simulacro’, pois, como argumenta Patrick Hochart no artigo ‘*Droit naturel et simulacre*’ (1967), o que importa é a ‘eficácia operatória’ dos conceitos, e não os conceitos considerados em si mesmos. O céu seria, nesse sentido, uma metáfora para referir-se não apenas a uma condição acima das paixões humanas, mas para falar das próprias paixões.” (KAWAUCHE, 2008, p. 112)

¹⁴³ Segundo o Vigário Saboiano, no Livro IV do *Emílio*, o homem recebeu de Deus “o pensamento, o sentimento, a atividade, a liberdade, o ser!” (ROUSSEAU, 1999, p. 403)

é a sociedade, diria o filósofo.¹⁴⁴ Se uma República pode ser organizada de tal forma que os homens permaneçam livres e iguais sob o império das leis, então ela pode vir a ser o caminho que possibilita ao indivíduo levar uma vida moral e, assim, se tornar digno do prêmio sagrado da felicidade eterna. Como na natureza não existe nenhum modelo que o filósofo possa utilizar, ele então concebe a República com base na governança de Deus, estabelecendo um paralelo entre o poder divino e o poder civil.¹⁴⁵ Semelhante à divindade, que cumpre as funções de legislador, juiz e autoridade (para conceder recompensa aos bons e punir os faltosos), a República, composta pelo soberano e pelo governo, desempenhará os mesmos papéis.¹⁴⁶ Em relação à questão sobre quem cumpre tais funções no âmbito da justiça universal, temos uma aporia comparável ao problema da quadratura do círculo. Uma vez que a jurisdição desse modelo de justiça não ultrapassa a esfera da interioridade de cada um, e como não existe sanção natural que previna a desobediência às suas leis, caberá unicamente ao próprio indivíduo desempenhar os papéis de legislador, juiz e autoridade. Ora, com que isenção cada um poderá se punir ou se premiar, conforme o julgamento que faz de si próprio? Sem garantias de uma sanção exterior que obrigue a todos a obedecer às leis naturais, ninguém encontrará razões para ser justo e virtuoso.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Aqui nos referimos à passagem do *Manuscrito de Genebra*, na qual Rousseau estabelece a sua intenção de “tentar extrair do próprio mal o remédio para curá-lo, em vez de pensar que para nós a virtude e a felicidade são impossíveis de alcançar, e que o céu nos abandonou sem recursos para evitar a depravação da espécie. Devemos utilizar novas associações para corrigir, se possível, o defeito da associação geral.” (ROUSSEAU, 2003, p. 120)

¹⁴⁵ Na medida em que a linguagem usada pelo filósofo tende, por vezes, a iludir o leitor de que Rousseau teria sido ingênuo o suficiente para acreditar na sua República enquanto alguma espécie de salvação que pudesse levar os homens ao reino do céu, nós devemos nos ater estritamente aos propósitos estipulados pelo próprio filósofo. No artigo *O contrato social: entre a escala e o programa*, Milton Meira do Nascimento esclarece que a intenção do filósofo ao escrever a sua mais importante obra sobre política, ao invés de propor um programa de ação, foi de elaborar um sistema de medidas que pudesse funcionar como referência na avaliação da legitimidade do poder civil. (NASCIMENTO, 1988) Nascimento volta a abordar essa questão em *Arte e natureza no contrato social*, desta feita, com base nos comentários de Louis Althusser que apontam nas obras de Rousseau o “triunfo fictício” dos textos produzidos para além do universo político – no caso, os romances escritos pelo genebrino – e o “fracasso admirável” da teoria do *Contrato social*. Segundo Nascimento, “resta a pergunta, então o que é o Contrato Social? Um tratado sobre um conjunto de princípios do direito político que precisam ser postos em prática? Se a resposta for positiva, Althusser retrucará imediatamente que tal intento resulta num fracasso extraordinário, porque, em vez de dar conta da realidade concreta e aí realizar-se, ele a rejeita completamente, e que, se mesmo assim insistíssemos em realizá-lo, precisaríamos de uma realidade bem diferente daquela que se encontra ao nosso alcance, precisaríamos proceder a uma regressão no plano econômico, isto é, o Contrato Social só se ajustaria a comunidades pequenas, com estrutura predominantemente agrária.” (NASCIMENTO, 2012b, p. 8-9)

¹⁴⁶ Mais uma vez, é necessário enfatizar que, para Rousseau, a justiça divina, diferente de outros modelos de justiça, é incognoscível ao homem. Contudo, a partir de uma qualidade essencial à divindade, que é a perfeição, o filósofo tece algumas especulações sobre a justiça divina e sobre a sua governança do Universo.

¹⁴⁷ Mesmos nos casos como o do *Emílio*, quando o tomamos como um exemplo (embora literário) de que um indivíduo pode ser justo e virtuoso ainda que não viva sob um regime republicano, a ação moral não é fundamentada pela razão, mas pelo sentimento. A razão é sempre calculista e faz com que o indivíduo

Conforme a máxima do Direito Civil citada por Rousseau no *Contrato social*, “ninguém está obrigado aos compromissos assumidos consigo mesmo.” (ROUSSEAU, 1999, p. 23) Portanto, torna-se necessária a instituição de um todo, que seria a República, com a qual cada um de seus membros deverá se comprometer. É o poder da vontade do soberano e da força física do governo que cria as condições, na ordem política, para que o cidadão se torne um homem e leve uma vida moral.

É interessante perceber como, de certa forma, a natureza dos autores da justiça determina também a natureza da sua vontade. No caso da justiça divina, se não há espaço para a maldade em Deus, já que o mal é a ausência do bem e na perfeição não há ausência daquilo que lhe é essencial, então, a vontade de Deus é sumamente boa e só pode querer o bem; o homem, todavia, não goza da mesma perfeição, mas possui uma natureza excelente, constituída de tal forma pelos sentimentos morais (a consciência), o entendimento e a liberdade que o torna apto a ser bom, justo e virtuoso;¹⁴⁸ já os cidadãos e a República são frutos de uma convenção entre os particulares e a associação que ali se constitui. Esse ato de associação, nas palavras de Rousseau, “produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da associação”. (ROUSSEAU, 1999, p. 22) Pelo pacto social, esse corpo recebe “sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 22) Como não é natural querer o próprio mal, a vontade desse corpo coletivo será sempre boa e justa consigo mesmo, assim como com cada um de seus membros.

Identificamos então que o *princípio da bondade* é fundamental em cada um dos modelos de justiça estudados. Sem ele não haveria nenhuma justiça, afinal, para o filósofo, bondade e justiça são conceitos inseparáveis. Todavia, mesmo sendo necessário, o princípio da bondade não é suficiente para constituir a definição de justiça. Quando colocamos em foco as leis inerentes a cada modelo investigado, logo percebemos novos princípios essenciais ao conceito daquilo que é justo, no pensamento de Rousseau.

comum sempre exija garantias de que outros agirão com ele com base nos mesmos deveres. Para Rousseau, somente o sentimento pode ser o verdadeiro fundamento da ação moral.

¹⁴⁸ A constituição do homem o torna apto a ser justo, mas não o impede de ser injusto. Para que a justiça prevaleça sem as condições que um indivíduo encontra na República, será preciso que a força da sua virtude prevaleça sobre as suas paixões. Naturalmente, nem todos os homens conseguem levar uma vida moral sem as garantias que um Estado pode oferecer, mas todos são igualmente constituídos de tal forma que a justiça universal não dependa necessariamente de uma justiça republicana. Se ela realmente existe, essa dependência é circunstancial, pois foi abusando da sua liberdade que boa parte dos homens em sociedade se degenerou, tornando-se incapazes de alcançar a virtude, quando eles não usufruem as vantagens de constituírem uma república.

Quando comparamos os três modelos, o *princípio de igualdade* também se encontra indissociável do conceito de justiça. No âmbito da justiça universal, por exemplo, ele pode ser identificado na inclinação natural do homem para a justiça.¹⁴⁹ Se, como quer Rousseau, o sentimento de justiça é inato ao ser humano, tal igualdade de condição faz com que cada um tenda a se colocar na ordem moral e respeitar as suas leis. Aqui, o princípio de igualdade se refere a uma determinada constituição natural do homem que o pré-dispõe a obedecer às leis da justiça concebidas pela razão. Se esse sentimento inato de benevolência que estende a todos os direitos naturais também submetesse igualmente cada indivíduo aos deveres morais postos pela natureza, então a justiça universal alcançaria o seu objetivo. Como esse não é o caso, nas palavras do filósofo, “tornam-se necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça a seu fim.” (ROUSSEAU, 1999, p. 46)

Já no âmbito do estudo dos princípios políticos que Rousseau elabora no *Contrato social*, a igualdade é constituída por convenção e mantida como substrato da generalidade da vontade do soberano. Quando lemos a Profissão de Fé do Vigário Saboiano, ou a carta de Rousseau para Voltaire sobre a Providência, podemos constatar a semelhança entre os modelos de governança nas esferas das justiças divina e republicana, porquanto Deus governa a tudo e a todos por leis gerais da natureza.

Patrick Riley, em *The general will before Rousseau – The transformation of the divine into the civic*, revela as influências que Rousseau recebeu de teólogos franceses do séculos XVII, desde Blaise Pascal, até Nicolas Malebranche e François Fénelon. De acordo com o comentador americano, foi o teólogo Antoine Arnauld quem provavelmente criou os termos “vontade geral” e “vontade particular”, mas entre os escritores ainda lidos na contemporaneidade, teria sido Blaise Pascal quem primeiro utilizou as noções de *generalidade* e *particularidade* para se referir à vontade divina (RILEY, 1988). Riley argumenta que, segundo Pascal, os discípulos de Santo Agostinho acreditavam que antes da Queda de Adão, “Deus teria uma *volonté générale et conditionnelle* de salvar todos os homens,”¹⁵⁰ mas que após a Queda ele teria desejado que, pela *vonlonté absolue* emanada

¹⁴⁹ No Livro IV do *Emílio*, falando em seu próprio nome e não do vigário de Sabóia, Rousseau explica que o “primeiro sentimento de uma criança é amar a si mesma, e o segundo, que deriva do primeiro, é amar os que lhe são próximos.” (ROUSSEAU, 2004, p. 289) Para o filósofo, o amor de si é a fonte da tendência natural da criança para a benevolência, pois “é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e por uma consequência imediata do mesmo sentimento, amamos o que nos conserva.” (ROUSSEAU, 2004, p. 288)

¹⁵⁰ Tradução nossa do original em inglês: “God had a *volonté générale* at *conditionnelle* to save all men”. (RILEY, 1988, p. 14)

da piedade, somente alguns homens fossem salvos, apesar de nenhum deles o merecer. (RILEY, 1988, p. 14) A partir dessas noções, Riley cita como Pascal teria defendido a conclusão de que tudo que tende à vontade geral é justo e conclui: "Quase um século antes de Rousseau, o leitor de Pascal poderia ter aprendido que *volonté particulière* envolve desordem e amor-próprio e não se curvar em direção a *le général* é 'injusto' e 'depravado'".¹⁵¹ (RILEY, 1988, p. 19) Riley demonstra noções semelhantes em Malebranche, para quem a "busca ilimitada pelo interesse particular está ligada à 'desordem', 'injustiça', e 'dissolução da sociedade', enquanto o amor para com o público em geral leva à 'civildade'." (RILEY, 1988, p. 27) Temos então que os primeiros passos para a politização da noção teológica de *volonté générale* já podem ser observados nos escritos de Malebranche, para quem, nas palavras de Riley:

A vontade geral se manifesta em leis gerais que são "frutíferas" e "dignas" de infinita sabedoria, enquanto a vontade particular é "limitada", comparativamente pouco inteligente e sem lei – mas esses termos não são muito diferentes das caracterizações que Rousseau faz de *générale volonté* e *particulière* em *Du contract social*, especialmente quando Rousseau argumenta que a *volonté générale*, sob a forma de leis gerais, nunca lida com casos particulares.¹⁵² (Riley, 1988, p. 30)

Patrick Riley acredita que Rousseau parece ter se familiarizado com o debate que se desenrolou entre os teólogos franceses acerca do problema em conciliar a noção de *volonté générale* de Deus com uma passagem das Escrituras, onde se diz que todos são chamados, mas poucos serão escolhidos para receber a graça da salvação. Para confirmar a influência de Malebranche no pensamento de Rousseau, Patrick Riley cita uma passagem da novela *Júlia ou a nova Heloísa*, quando o genebrino coloca na boca de um de seus personagens o seguinte argumento:

"Eu não creio", ele insiste, que Deus "ofereça a uma [pessoa] mais cedo do que a outra" qualquer "ajuda extraordinária". A graça conferida particular e desigualmente constituiria "aceitação de pessoas" e seria "injurioso à justiça divina." Aqui, os princípios *Du contrat social* são divinizados. O que não é permitido por uma lei terrena, tampouco pode ser correto na governança de Deus.¹⁵³ (RILEY, 1988, p. 184)

¹⁵¹ Tradução nossa do original em inglês: "Almost a century before Rousseau, the reader of Pascal could have learned that *volonté particulière* involves disorder and self-love and that not to incline toward *le général* is 'unjust' and 'depraved'." (RILEY, 1988, p. 19)

¹⁵² Tradução nossa do original em inglês: "The general will manifests itself in general laws that are 'fruitful' and 'worthy' of infinite wisdom, whereas particular will is 'limited', comparatively unintelligent, and lawless – but these terms are not very different from Rousseau's characterizations of *volonté générale* and *particulière* in *Du contract social*, especially when Rousseau argues that *volonté générale*, in the form of general laws, never deals with particular cases". (RILEY, 1988, p. 30)

¹⁵³ Tradução nossa do original em inglês: "'I do not believe,' he insists, that God 'gives to one [person] sooner than to another' any 'extraordinary help' at all. Grace conferred particularly and unequally would constitute 'acceptation of persons' and would be 'injurious to divine justice.' Here the principles of *Du contract social*

Assim como ocorre com as leis divinas, as leis da República devem manter a generalidade do seu objeto, que deve ser sempre o bem comum. Nas palavras do filósofo, “todo o povo estatui sobre todo o povo” (ROUSSEAU, 1999, p. 47). Em Rousseau, toda particularidade é abstraída do conceito de lei de tal forma que um ato que ordena sobre objetos particulares não é sequer uma lei, como é o caso dos decretos de governo. A cláusula de alienação total da pessoa ao corpo coletivo instaura a igualdade convencional, fazendo de cada membro uma parte indivisível do todo, ao passo que a generalidade das leis do soberano (quanto à vontade e ao objeto) mantém o princípio de igualdade presente no sistema de legislação da justiça republicana.

Além dos princípios de bondade e de igualdade, a liberdade também aparece como um elemento essencial às ideias de justiça no pensamento de Rousseau. Para o genebrino, o contrato social deve evitar o problema da dependência pessoal que ameaça a liberdade individual na vida em sociedade.¹⁵⁴ A solução encontrada por ele é eliminar toda possibilidade de dependência entre os particulares e torná-los sempre mais dependentes do corpo coletivo. Rousseau acredita que somente a força de toda a comunidade pode garantir a autonomia do indivíduo, que deve abrir mão da sua liberdade natural em troca de uma liberdade convencional no estado civil¹⁵⁵, uma vez que “cada um, dando-se a todos não se dá a ninguém.” (ROUSSEAU, 1999, p. 21)

are divinized: what is not permissible in earthly law cannot be right in God's governance either.” (RILEY, 1988, p. 184)

¹⁵⁴ Segundo Robert Derathé, “Se ‘a sociedade deprava e perverte os homens’, é portanto porque ela substitui à independência natural uma dependência mútua, e coloca todo mundo ‘sob ferros’. É por isso que todos os esforços de Rousseau tendem a encontrar um sistema político do qual esteja excluída essa dependência. O que justifica a alienação total que o contrato social exige é que ela é o único meio de garantir que cada cidadão esteja contra ‘qualquer dependência pessoal’. É somente sob essa condição que o homem poderá, no seio da sociedade civil, ser ‘tão livre’ quanto no estado de natureza e que reencontrará, sob a forma da liberdade civil, o equivalente de sua independência natural.” (DERATHÉ, 2009, p. 228)

¹⁵⁵ Nesse ponto, encontramos algumas divergências entre distintos comentadores de Rousseau. Parte deles acredita que o pacto social exige a alienação completa e irrestrita de todos os direitos que o indivíduo possui no momento em que passa a fazer parte do corpo político, de modo que ele não fica, mesmo parcialmente, com quaisquer desses direitos na qualidade de cidadão. Por outro lado, conforme mostramos a seguir, para Milton Meira do Nascimento, o contrato social permite algumas “oscilações entre o homem natural e o cidadão”. Ao demonstrar o refinamento conceitual que parte do “interesse bem compreendido”, em oposição ao “interesse aparente”, no *Manuscrito de Genebra*, para os termos “interesse geral”, em contraposição ao “interesse particular”, que surgem na versão definitiva do *Contrato social*, Nascimento, em *A aporia da quadratura do círculo*, chama a atenção para a difícil tarefa que Rousseau delega ao Legislador de “mudar a natureza humana”. Dessa forma, nas palavras de Nascimento, o Legislador “precisará transformar um ser absoluto, o homem natural, num ser relativo, o cidadão. (...) É aqui que se explicita ainda mais o caráter aporético da relação do indivíduo com a comunidade da qual faz parte. De um lado, há a exigência de afirmação do cidadão, este ser relativo, de outro, está o homem natural que resiste no seu aspecto absoluto, que reafirma os interesses de um indivíduo isolado, que

Da mesma maneira como a liberdade de Deus para governar o universo por ele criado pode ser deduzida do seu poder supremo – já que não seria razoável admitir que poder algum alheio a ele pudesse determiná-lo –, a liberdade ou autonomia do soberano para estatuir ou revogar as suas próprias leis pode ser inferida do seu poder supremo, isso porque nenhuma força o supera no universo da República¹⁵⁶. É nesse sentido que, de acordo com o filósofo, “não há, nem pode haver, nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social.”¹⁵⁷ (ROUSSEAU, 1999, p. 23)

Devemos ainda observar que o *princípio de liberdade* da vontade está cristalizado não somente nas ideias de justiça divina e republicana, mas também no conceito de justiça universal. Ora, se o homem é um ser de natureza excelente que possui as faculdades que o elevam à condição de conceber e de se colocar livremente na ordem moral, então devemos concluir que a liberdade da vontade é também um princípio da justiça universal. Conforme Rousseau, essa vontade livre é que confere moralidade às ações de cada indivíduo.

Se por um lado os princípios de bondade, igualdade e liberdade são essenciais às noções dos três modelos de justiça, por outro, identificamos que o *princípio de reciprocidade* é, de certo modo, insuficiente na acepção da justiça universal. Isso, contudo, não ocorre com a justiça divina e a republicana, pois, além de Deus e a República possuírem autoridade e legitimidade para julgar as ações dos indivíduos conforme a ordem que estabeleceram, eles possuem também o poder necessário para compensar os bons e impor sanções aos faltosos. Dessa forma, o princípio de reciprocidade se encontra

procura realizar a justiça levando em consideração apenas o seu lado, que acredita apenas nas suas próprias forças e, com isso, praticamente permanece no estado de natureza.” (NASCIMENTO, 2010, p. 174) Em seguida, o comentador conclui: “As oscilações entre o homem natural e o cidadão se refletem nas relações entre a vontade geral e a vontade particular, o interesse geral e o interesse particular, a obediência e o desrespeito às leis. E, além disso, também entre o soberano e o governo e entre este e os súditos. Grosso modo, trata-se de todas as oscilações entre o público e o privado, com múltiplas variações para mais ou para menos, como se estivéssemos percorrendo os graus de uma grande escala.” (NASCIMENTO, 2010, p. 177) De qualquer forma, para Rousseau, a proporção de quanto o indivíduo deve abrir mão dos seus direitos naturais para se submeter à vontade do soberano deve ser compreendida sob o ponto de vista da utilidade pública.

¹⁵⁶ Segundo Milton Meira do Nascimento esclarece, “a vontade geral de cada comunidade política em particular é a autoridade suprema, tal como se fosse para esta mesma associação política, uma divindade, já que não haveria nenhuma autoridade superior a ela.” (NASCIMENTO, 2012a, p. 147). Ainda conforme Nascimento, “na teoria da soberania de Rousseau, na qual está ausente a ideia de representação no sentido de procuração, de alguém que está no lugar do outro, há um momento de liberdade que é preciso preservar, e este momento é o da determinação da vontade livre de qualquer determinação externa. Mais precisamente, a soberania é o exercício da vontade geral autônoma.” (NASCIMENTO, 2012a, p. 158)

¹⁵⁷ Rousseau, todavia, alerta que o soberano não pode jamais “obrigar-se, mesmo em relação a outrem, a nada que derogue esse ato primitivo, como alienar uma parte de si mesmo ou submeter-se a outro soberano. Violar o ato pelo qual existe seria aniquilar-se, e o que nada é nada produz.” (ROUSSEAU, 1999, p. 24)

devidamente estabelecido nestes dois modelos de justiça.¹⁵⁸ Entretanto, na esfera da justiça universal, mesmo quando consideramos o remorso como uma espécie de sanção natural que se opera internamente no indivíduo para evitar que ele ignore as seus deveres naturais, esse sentimento, por ser subjetivo, não é capaz de estabelecer um sistema confiável de recompensas e castigos. O bom ou o mau testemunho que o indivíduo faz de si mesmo não confere a ele nenhuma isenção, indispensável nesse tipo de julgamento. Além disso, como não é natural querer o próprio mal, será sempre duvidoso que o indivíduo reúna forças para impor sanções a si mesmo. Ora, como a natureza, por si própria, não estabelece nenhum outro tipo de sanção àqueles que desobedecem às leis morais, o princípio de reciprocidade torna-se irremediavelmente insatisfatório, no âmbito da justiça universal.

Para Rousseau, Deus é o autor da ordem natural do Universo. Essa ordem inclui leis físicas e morais. Ora, se as leis morais são as verdades eternas que emanam da vontade da divindade, então elas são leis absolutas e imutáveis, pelo menos, sob o ponto de vista da metafísica. Todavia, quando o filósofo considera humanamente as coisas, as leis morais são aquelas que constituem o “direito natural raciocinado”, ou seja, as regras morais concebidas racionalmente pelo homem, com fundamento em sua própria natureza. É dessa forma que podemos conceber o indivíduo humano como autor das leis morais. Neste sentido, o sistema de legislação da justiça universal é contingente à vontade humana. Contudo, a eficácia das leis naturais depende da vontade, portanto, da subjetividade individual.¹⁵⁹ De qualquer forma, elas ordenam o indivíduo enquanto homem, e não enquanto cidadão.

Com o propósito de demonstrar a semelhança (em termos de conteúdo) dos deveres mais elementares nos três modelos de justiça, vamos lembrar aqui quais são os dogmas da religião natural que devem ser ensinados ao jovem Emílio, o homem natural que vive em sociedade, segundo o próprio Rousseau:

Mas o que interessa, a mim e a todos os meus semelhantes é que cada qual saiba que existe um árbitro do destino dos seres humanos, do qual somos todos filhos, que nos manda sermos todos justos, que nos amemos uns aos outros, que sejamos bons e misericordiosos, que honremos nossos compromissos com todos, mesmo com nossos inimigos e os seus; que a aparente felicidade da vida nada é; que existe outra vida depois desta, na qual o Ser supremo será o remunerador dos bons e o juiz dos maus. Estes e outros

¹⁵⁸ Em nosso estudo, nos apoiamos na definição dada por Kelsen, em *O problema da justiça*: “O princípio da retribuição estatui que a uma determinada ação – a conduta boa ou má de um homem – se deve seguir uma determinada reação – o prêmio ou a pena.” (KELSEN, 1993, p. 33)

¹⁵⁹ Segundo Kelsen, as normas jurídicas e até mesmo o ordenamento jurídico como um todo perdem a validade quando deixam de ser eficazes. É neste sentido que podemos compreender quando Rousseau afirma que as leis da justiça (universal) tornaram-se vãs para os homens, em outras palavras, a sua falta de eficácia comprometeu a sua validade. (KELSEN, 1986)

dogmas semelhantes são os que importa ensinar à juventude; e deles importa persuadir todos os cidadãos. Quem quer que os combata merece castigo, sem dúvida; é o perturbador da ordem e o inimigo da sociedade. (ROUSSEAU, 2004, p. 556)

A comparação entre os dogmas da religião natural do *Emílio* com os dogmas da religião civil do *Contrato social* revela uma correspondência não somente de conteúdos, mas também de objetivo que é, em última instância, a manutenção da ordem moral¹⁶⁰. Conforme o filósofo, o soberano deve estatuir os seguintes dogmas: “A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis.” (ROUSSEAU, 1999, p. 166) Observamos então que, por meio de um movimento de politização do conceito de lei divina, as leis morais mais básicas podem ser enunciadas pela vontade geral do soberano. Isso, contudo, não passa de uma estratégia do Legislador que toma para si a difícil tarefa de instituir um povo. No Capítulo VIII – Da Religião Civil, do *Contrato social*, Rousseau afirma:

Ora, ao Estado importa que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem aos seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. (ROUSSEAU, 1999, p. 165)

Assim sendo, os dogmas da religião civil importam sim ao Estado, mas somente enquanto eles se relacionam à moral e aos deveres civis. Para o autor do *Contrato social*, “há, pois, uma profissão de fé meramente civil, cujos artigos o soberano deve fixar, não exatamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel.” (ROUSSEAU, 1999, p. 165) Todavia, se o soberano pode realmente “fixar” crenças ou paixões é um ponto que o filósofo parece deixar aberto à discussão. De qualquer forma, pela arte do Legislador, o soberano deverá ser persuadido a estatuir as regras mais fundamentais.

Se pudéssemos abstrair dos dogmas da religião civil e da religião natural os preceitos que existem em comum entre elas, eles certamente seriam o de querer sempre o

¹⁶⁰ Para Rousseau, o fim de preservar a ordem moral somente será possível mediante a instituição da ordem política. Porém, a concordância dos deveres mais básicos que são intrínsecos aos diferentes modelos de justiça só vai até certo ponto. Uma coisa são os deveres que caberiam aos homens em geral (todos os filhos de Deus), tais como os descritos na citação acima e que podem ser encontrados no Evangelho (a religião do homem, tal como Rousseau a qualifica), segundo os quais a vida que verdadeiramente importa é a vindoura, na qual a justiça divina se manifestará. Outra coisa são os deveres que os cidadãos de uma República em particular têm para com os seus concidadãos, dentro de um corpo político com sua própria justiça fixada pela vontade do soberano, onde a religião civil busca fortalecer o patriotismo em detrimento do amor a todo o gênero humano.

maior bem de todos e o de respeitar a palavra dada.¹⁶¹ Se for correto asseverar que tais regras são basilares em qualquer sistema de justiça, isso pode lançar luz sobre a necessidade de instrumentalização da religião pelo Estado. Essa tarefa parece ter sido iniciada pelo Legislador que, segundo Rousseau, “põe as decisões na boca dos imortais, para conduzir, através da autoridade divina, os que não seriam abalados pela prudência humana.” (ROUSSEAU, 1999, p. 53) Ao avaliar a importância que Rousseau confere à religião para a manutenção das ordens moral e política, Pierre Burgelin faz o seguinte comentário na Introdução do *Contrato social*:

O problema coloca-se quase da mesma maneira para a religião, fermento da unidade espiritual. O vigário saboiano ensina que a verdadeira religião é natural, isto é, sensata, mostrando um Deus autor e guardião de toda ordem, cósmica e moral, e a imortalidade da alma. A religião assegura a consciência moral e fortalece o homem em seu dever. (...) A religião civil unifica os corações sem forçar as consciências, pois ela não impõe nada que não seja sensato, inclusive o reconhecimento do caráter sagrado do contrato. (BURGELIN, 1999, p. XIX)

Portanto, além de considerar a religião como um instrumento útil ao Estado, a crença em Deus, para Rousseau, conforme observa também Patrick Riley, é um fator incontornável para que o homem se torne um ser sociável e leve uma vida moral¹⁶². Nas palavras do comentador,

É claro que, para Rousseau, a mera apreciação filosófica da ordem não é suficiente. Para que a injustiça e o amor-próprio sejam evitados, é preciso amar a Deus (...). O jovem que está sendo educado para a virtude, Rousseau diz (agora falando com a sua própria voz e não mais com a do vigário), deve ser ensinado ‘não só... o amor da ordem, pelo qual cada um prefere sempre o amor de si’, mas, mais importante, ‘o amor pelo autor do seu ser, um amor que se mistura com aquele mesmo amor de si, para finalmente ser capaz de desfrutar daquela duradoura felicidade de uma boa consciência e da contemplação do que o Ser supremo que lhe promete uma outra vida, depois de ter levado bem esta.’¹⁶³ (RILEY, 1988, p. 201)

¹⁶¹ Aqui se faz necessário fazer a ressalva de que, no caso da religião civil, o maior bem de todos se refere exclusivamente à totalidade dos cidadãos da República, bem como a obrigação de honrar os compromissos também se refere, essencialmente, ao corpo coletivo de que se faz parte e a seus membros.

¹⁶² Ainda sobre a relação entre a religião, a moral e a política, ao se defender de acusações dos seus críticos e opositores, Rousseau afirma nas *Cartas escritas da montanha*: “Menos ainda se pode dizer que ataco a moral em um livro no qual estabeleço, com todo meu empenho, minha preferência pelo bem geral em relação ao bem particular e no qual relaciono nossos deveres para com os homens a nossos deveres para com Deus, único princípio sobre o qual a moral pode ser fundada, para ser real e ultrapassar as aparências.” (ROUSSEAU, 2006, p. 250)

¹⁶³ Tradução nossa do original em inglês: “It is clear that, for Rousseau, the mere philosophical appreciation of order is not enough; If injustice and self-love are to be avoided, one must love God, who is more than just orderly. The young person who is being educated to virtue, Rousseau says (now speaking in his own voice and no longer in that of the vicar), must be taught ‘not only... the love of order, to which each always prefers the love of self,’ but, more importantly, ‘love for the author of his being, a love that mixes itself with that same love of self, in order finally to be able to enjoy that lasting happiness of a good conscience and the contemplation of that supreme Being promising him another life, after having spent this one well’.” (RILEY, 1988, p. 201)

É importante notar, todavia, que antes de se tornarem dogmas religiosos que devem ser ensinados aos homens e aos cidadãos, as regras morais fundamentais de querer sempre o maior bem de todos e de respeitar a palavra dada constituem a “natureza” da própria lei. Mas, se apenas o filósofo ou o Legislador podem apreender racionalmente essa lógica que existe no interior de qualquer sistema de legislação, então, através da religião, os jovens e os cidadãos devem ser persuadidos sobre a sacralidade das leis fundamentais.

Até aqui, levantamos e comparamos a origem, os princípios e as leis que compõem alguns dos elementos essenciais aos modelos de justiça estudados. Agora, vejamos se é possível identificar alguma convergência entre os desígnios de cada modelo de justiça.

Vimos que o fim da justiça divina não está fora da própria divindade, já que Deus age por si mesmo e não através de meios. Mas sob o ponto de vista dos homens, a obediência às leis naturais, instituidoras e mantenedoras da ordem moral, significa um meio pelo qual eles poderão atingir uma dupla finalidade, que é de garantir a manutenção da espécie humana na Terra e de se tornarem individualmente dignos da graça da felicidade eterna ao lado de Deus. As condições de possibilidades para que o indivíduo leve uma vida moral em sociedade, contudo, somente serão viabilizadas com a instituição da ordem política justa, como na República. Ao menos no plano teórico, portanto, identificamos um entrelaçamento entre os objetivos de cada ideia de justiça, no pensamento de Rousseau.

Depois de estabelecermos algumas relações entre as três ideias de justiça, podemos confirmar a primeira hipótese aventada na Introdução deste trabalho dissertativo, quando consideramos a hipótese de que os princípios da justiça estabelecem o ponto de interseção entre os modelos estudados. Em nossa investigação, acreditamos ter ficado demonstrado que a bondade, a igualdade, a liberdade e a reciprocidade são noções que definem conceitualmente a justiça divina, a justiça universal e a justiça republicana. Em suma, o que o nosso estudo revela é que tanto a justiça universal quanto a republicana possuem, em maior ou menor grau, os mesmos princípios concebidos no âmbito da justiça divina. Tais princípios representam o fio condutor entre os três modelos de justiça que impede que elas se tornem díspares entre si, no pensamento de Rousseau. Em seguida, colocamos uma segunda possibilidade, com a hipótese de que existiria uma cadeia de realizações, na qual a justiça republicana fosse considerada necessária para a ampla

admissão da justiça universal entre os homens e esta, por sua vez, representasse o instrumento para se alcançar a graça da justiça divina. Contudo, a conclusão de que a justiça republicana viabiliza a justiça universal deve ser relativizada, na medida em que não encontramos evidências que pudessem confirmar a interpretação jusnaturalista, segundo a qual o direito político rousseauiano toma o direito natural como base, ou que a soberania do povo fosse limitada pelas leis naturais. Se a justiça universal pode ser aceita reciprocamente entre os cidadãos de uma república é porque a justiça republicana cria as condições práticas para que eles levem uma vida moral, e não porque as leis positivas sejam fundamentadas no direito natural. Ademais, devemos ter em conta que a justiça republicana estabelece um ordenamento apropriado para uma porção limitada de pessoas de um corpo político, e não uma ordem política pensada nos termos universais do gênero humano.

Ao final dessas considerações, sentimos a necessidade de explicitar o entendimento de que – ainda que guardem entre si os mesmos princípios e os seus objetivos se complementem – a justiça divina, a justiça universal e a justiça republicana possuem fundamentos próprios e jurisdições diferentes. A crença em Deus não é necessária para fundamentar o contrato social, tampouco para justificar a justiça republicana. Ela somente se faz necessária quando o Legislador, carecendo de outros recursos, deve persuadir os homens a se colocarem sob o comando da vontade geral. Essa é uma necessidade prática da ciência do Legislador e não uma necessidade teórica para fundamentação do poder civil. O que nos leva de volta à questão inicial desta pesquisa que se propôs a lançar luz sobre os fundamentos do poder civil de soberania popular concebido pelo filósofo.

Apesar de o presente estudo sobre as ideias de justiça em Rousseau ter nos auxiliado a compreender melhor por que o poder civil legítimo deve ser fundamentado exclusivamente na vontade popular, ele também sinalizou algumas dificuldades que não puderam ser devidamente investigadas no âmbito deste trabalho. Isso se deve ao fato de que o nosso propósito principal foi de fazer um estudo exegético do sistema da justiça em Rousseau, e não uma avaliação teórica desse sistema. Todavia, esperamos que o nosso empreendimento possa de alguma forma vir a contribuir com essa avaliação.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALBERG, J. *The reinterpretation of Rousseau: a religious system*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

AQUINO, T. *Suma teológica*. Trad. de Alexandre Corrêa. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora e Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1980.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BECKER, E. *Política e linguagem em Rousseau*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. 268 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo.

BERLIN, I. *Liberty*. London: Oxford University Press, 2002.

BURGELIN, P. Prefácio. In: ROUSSEAU, J.-J. *O contrato social ou princípios do direito político*. Trad. de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DALBOSCO, C. Determinação racional da vontade humana e educação natural em Rousseau. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 33, n. 1, p. 135-150, jan./abr. 2007.

DEBRUN, M. *Algumas observações sobre a noção da “vontade geral” no “Contrato social”*. In: CAVALCANTI, T. et al. *Estudos em homenagem a J. J. Rousseau – 200 anos do Contrato social*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1962.

CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. De Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.

DELANEY, J. *Rousseau and the ethics of virtue*. London: Continuum International Publishing Group, 2006.

DENGERINK, J. *The Idea of justice in Christian perspective*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1978.

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

DERATHÉ, R. *L’homme selon Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Paris. Seuil, 1984. (Trad. de Helena Esser dos Reis. Inédita).

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

DIDEROT & D'ALEMBERT. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNESP, 2006a.

ESPÍNDOLA, A. *Ensaio de leitura de escritos filosóficos clássicos em torno da reflexão ética e política*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008.

GILSON, E. *A filosofia na idade média*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KAWAUCHE, T. *Sobre a imagem rousseuniana da lei acima dos homens*. Trans/Form/Ação, v. 31, n. 2, p. 97-118. UNESP, Marília, 2008.

Disponível em:

<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/2914/2239>

Acesso em 20 Dec. 2014.

_____. *Religião e política em Rousseau*. 2012. 209 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, São Paulo.

Disponível em:

file:///C:/Users/Caius/Desktop/2012_ThomazMassadiTeixeiraKawauche_VRev.pdf

Acesso em 20 Fev. 2014.

_____. *Soberania e justiça em Rousseau*. Trans/Form/Ação, v. 36, n. 1, p. 25-36. UNESP, Marília, 2013.

Disponível em:

<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/2914/2239>

Acesso em 19 Dec. 2014.

KELSEN, H. *Teoria geral das normas*. Tradução de José Florentino Duarte. Porto Alegre: Fabris, 1986.

_____. *O problema da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEBRUN, G. *O que é poder*. Brasília: Brasiliense, 1981.

LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. Trad. de Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

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

MASTERS, R. *The political philosophy of Rousseau*, New Jersey: Princeton, 1968.

MOSCATELI, R. *A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau*. Princípios, Natal, v. 15, n. 24, p. 59-79, jul./dez. 2008.

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

NASCIMENTO, M. *O contrato social: entre a escala e o programa*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 17, p. 119-129. Editora USP, São Paulo, 1988.

Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37933/40660>

Acesso em: 19 Nov. 2014

_____ *A aporia da quadratura do círculo: pólos de oscilação no pensamento político de Rousseau*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 16, p. 170-187. Editora USP, São Paulo, 2010.

Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/82599/85562>

Acesso em: 19 Nov. 2014

_____ *A vontade geral e o princípio da equidade*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 21, p. 146-165, 2012. Editora USP, São Paulo, 2012a.

Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56558>

Acesso em: 20 Dez. 2014

_____ *Arte e natureza no contrato social*. Argumentos – Revista de Filosofia, Ano 4, n. 8, p. 7-19. Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFC/ICA, Fortaleza, 2012b.

Disponível em:

<http://200.19.176.245/dv/seerprppg.ufc.br/index.php/argumentos/article/view/140/137>

Acesso em: 13 Jan. 2015

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral – uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PAIVA, W. *Da reconfiguração do homem: um estudo da ação político-pedagógica na formação do homem em Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

REIS, C. *Sobre um "individualismo" de Jean-Jacques Rousseau*. Philosophos - Revista de Filosofia, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 4-34, set. 2010.

Disponível em:

http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/11336#.UgrXmdJwp_Q

Acesso em: 23 Jun. 2014.

REIS, H. *Do sentimento de semelhante ao compromisso político*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo, n. 21, p. 109-118. Editora USP, São Paulo, 2012.

Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56554/59610>

Acesso em: 23 Jun. 2014

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores)

_____ *O contrato social ou princípios do direito político*. Trad. de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____ *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____ *Escritos sobre a religião e a moral*. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n. 2. Trad. de Adalberto L. Vicente e Ana Luiza S. Camarani. Organização e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2002.

_____ *Manuscrito de Genebra*. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Editora UNB, FUNANG/IPRI, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

_____ *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Editora UNB, FUNANG/IPRI, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

_____ *Emílio ou da educação*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____ *Economia (moral e política)*. In: *Verbetes políticos da enciclopédia / D. Diderot e J. D'Alembert*. São Paulo: Discurso Editorial; UNESP, 2006a.

_____ *Cartas Escritas da Montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pisarra e Maria das Graças Sousa. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006b.

RILEY, P. *The general will before Rousseau – The transformation of the divine into the civic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

RUZZA, A. *Rousseau e a moralidade republicana no Contrato social*. São Paulo: Universidade São Judas Tadeu, 2007.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SCOTT, J. *Politics as the imitation of the divine in Rousseau's Social contract*. *Polity*, v. XXVI, n. 3, 1994.

SOUSA, W. *Articulação entre justiça divina, natural e civil em Agostinho*. 2008. 123 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

STILL, J. *Justice and difference in the work of Rousseau – bienfaisance and pudeur*. New York: Cambridge University Press, 2006.

STRAUSS, L. *Direito natural e história*. Trad. de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

VENTO, M. *O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau*. 2013. 154 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP, Campinas.

VIROLI, M. *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.